

· I) POLÍTICA

a) TEORÍA POLÍTICA

Arbor

Revista General de Investigación
y Cultura. Madrid.

Núm. 27, marzo de 1948:

LÓPEZ-AMO MARÍN, Angel: *Legitimidad, revolución y democracia*. Páginas 345-376.

Sobre el problema de la justificación del poder, siempre de la actualidad más acuciante, existe en España una doctrina tradicional. Según ella, el poder tiene en Dios su origen remoto, y en la comunidad política su origen próximo. Esta viene a ser, por consiguiente, el intermedio entre Dios, fuente de todo poder, y el Príncipe, encarnación de la autoridad. Un escritor más reciente, Gil Robles, cree, en cambio, que no hay desdoblamiento de titularidad y ejercicio, sino que autoridad y comunidad son principios desligados y distintos.

Esta doctrina, sin embargo, no acalla las dudas del hombre moderno. Primero, porque Dios está ausente de su conciencia política. Segundo, porque la organización social que sirvió de base a dicha doctrina fué una forma histórica hoy muerta. Tercero, porque nuestro tiempo todavía rechaza una explicación filosófica de estas cuestiones y prefiere una explicación de ciencia positiva.

Hoy, efectivamente, la vida políti-

ca se apoya en el agregado numérico de los individuos (no en su consideración orgánica), y al separarse del cristianismo los pueblos, la doctrina del origen divino del poder ha quedado. Con lo cual se plantea una oscilación entre dictadura y democracia: o bien, unos hombres imponen su voluntad a los otros, o bien, todos instituyen la autoridad. El hombre político de nuestro tiempo no admite otra legitimidad que la democrática, por monstruosos que sean sus frutos. Ahora bien, el problema del poder es algo más profundo, y hoy aparece en diversos autores (Guillouin, Juvenel, Ferrero), un deseo de reelaborar su doctrina. Los criterios de reelaboración son de varia índole: sociológicos, históricojurídicos, filosóficos. López-Amo sigue en este artículo los dos primeros, aplazando para otra ocasión el tercero, tras de reconocer su primacía.

En el orden sociológico, López-Amo parte de la noción de legitimidad que sienta Ferrero. Para éste, los principios de legitimidad son exorcismos del miedo, arbitrios cuasimágicos que crean la obligación de obedecer. Los mejor dotados para el gobierno «tienen necesidad de afirmar su superioridad», poniéndose a la cabeza de la masa, y así se establece la diferenciación entre gobernantes y gobernados. Se acepta el poder porque está ahí. Y la legitimidad supone el respeto a una serie de principios y reglas en el ejercicio y la transmisión del poder, principios y reglas consa-

grados históricamente y en los que ha cristalizado el consentimiento tácito, pero completo, de los súbditos. Ejemplo, el principio monárquico en la Edad Moderna. Hasta 1789 —y más aun, hasta 1918— la monarquía era un gobierno legítimo y vivía en paz. Con el principio democrático llegó a ocurrir, bien que mucho más limitadamente, algo semejante. Los ciudadanos de Suiza y Estados Unidos se encuentran hoy al nacer con un principio de legitimidad consagrado.

Pero la paz se pierde y el miedo que la legitimidad ha domeñado renace. Advienen la Revolución y la Dictadura. Casi todas las democracias modernas han tenido origen revolucionario, y su ilegitimidad no acaba, aun en nuestros días, de convertirse en legitimidad; esto es, no acaba de ser aceptada plenamente y de consolidarse hasta poder dar pie a la constitución de una vida política estable. Recordemos que para Ferrero la legitimidad es, ante todo, una cuestión de hecho. Hoy este hecho sólo está presente en contadas naciones: aquellas en las cuales todavía se conserva la antigua legitimidad monárquica y aquellas en las que ha logrado cristalizar la legitimidad democrática. Vamos a historiar brevemente la evolución de ambos principios.

El gobierno, en cada una de las etapas históricas, interesa a un diverso número de ciudadanos. Unas veces es tan sólo quehacer de una aristocracia de sangre; otras, de los propietarios de la tierra; otras, de la clase media gruesa. En los regímenes actuales todos los ciudadanos son activos, esto es, a todos importa la vida política, y sobre esta común intervención basa su legitimidad la democracia. Esta es la doctrina de la soberanía popular.

A esta forma de legitimidad precedió el principio monárquicohereditario. La consolidación de éste no fué, como resultaría del esquema de Ferrero, un simple hecho, sino que tenía raíces en la concepción germana del derecho y estaba adscrito al principio de la «fidelidad» que al rey debían los súbditos, fidelidad que no implica una absorción total del poder por parte del monarca. El prestigio

que esta legitimidad real llegó a alcanzar en Europa fué grande, no obstante la evolución hacia el absolutismo durante la Edad Moderna, y a finales del XVIII estaba consolidado perfectamente. Si alguna vez en la historia hubo poderes legítimos, fué entonces.

¿Qué sucedió, pues, para que la Revolución derrocará en Francia esta legitimidad, buscando establecer una legitimidad de otro signo? En 1789 la nación estaba perfectamente formada y madura, y el gobierno absoluto de la corte regia ya era deficiente. El rey necesitaba la nación, y podemos suponer que, en un orden normal de desarrollo, hubiera convocado los estados generales; y que éstos, poco a poco y sin derrocar el principio de legitimidad real vigente, hubieran conquistado una participación mayor en el gobierno, pero las cosas no sucedieron así, sino que fué derrocada —contrariamente a lo que ocurrió en Inglaterra— la tradición monárquica.

¿Cuáles eran las pretensiones de los nuevos tribunales del pueblo? Suprimir ante todo la idea de un poder monárquico independiente y soberano. Sólo el pueblo es soberano, y el rey es tan sólo un representante del pueblo. Pero es curioso hacer notar que esta soberanía del pueblo, en un principio al menos, era falsa histórica y filosóficamente. La Asamblea Nacional de ningún modo había recibido sus poderes del pueblo mediante algún acto constituyente de éste, sino que lo representaba *ab initio*. El Abate Sieyès y la Asamblea, no el pueblo, acordaron todo lo referente a la soberanía popular. En una palabra: el auténtico soberano era el tercer estado, que obraba por su cuenta y se atribuyó la representación de la nación. Y sobre esta voluntad del tercer estado y de la élite revolucionaria que lo dirigía se colocaron etiquetas relevantes: Soberanía nacional, *volonté générale*. Cosa muy distinta de la democracia verdadera, que en todo caso quedaría como simple proyecto de futuro.

Originariamente, la Revolución no es derecho, sino la imposición del más fuerte; acomodándose en esto al esquema que del origen del poder tra-

za Ferrero. En consecuencia, los que desde 1792 a 1914 pensaban en la restauración no resistían a la legalidad ni a la voluntad del pueblo—ellos eran también pueblo—, sino a un número mayor o menor de dictadores. Resultaba, pues, que la Revolución escudaba su legitimidad tras unos principios que, de desarrollarse plenamente, la hubieran derrocado, dando acaso conformidad a la antigua legitimidad monárquica. Y esta situación singular se prolonga durante el siglo XIX. Un solo voto de diferencia proclamó la República en 1875. ¿Tiene nada que ver toda esta historia con la voluntad general de la Nación como fuente del poder y del derecho?

Al fin, más por cansancio que por convencimiento, parece llegar una general aceptación, y los partidarios de la legitimidad antigua se resignan a entrar dentro del juego democrático de los partidos políticos. Pero la unidad conseguida de esta manera tan extraña sigue estando en el aire, y no se consigue crear un aparato constitucional estable e indiscutible. El principio de la soberanía popular no ha llegado a ser una norma jurídica; sigue siendo una idea que justifica todas las revoluciones. Sólo en las democracias legítimas (Suiza, Inglaterra), la voluntad popular no toca a los fundamentos del ser del Estado, sino a través de un procedimiento que la misma Constitución establece, procedimiento que nunca consistirá en la decisión repentina de un plebiscito. El principio de legitimidad no se pone a prueba a toda hora por el libre sufragio. Algo muy distinto ocurre en los Estados democráticos de otro origen; en ellos, cada consulta electoral pone en juego la forma fundamental del Estado y aun su existencia misma. Una parte de la población proclama la lucha de clases incluso por procedimientos revolucionarios, otra se aferra a la legitimidad anterior, otra se adscribe a un jefe y a un partido defensores de la autoridad, otra defiende y trata de imponer a los demás el respeto a la legalidad. En resumen, se produce un orden de cosas semejantes al de la pugna de soberanías nacionales en el plano internacional, pugna que avoca

a las decisiones violentas. Los antagonismos se polarizan en torno a grandes núcleos de intereses contrarios, la autoridad falla, la seguridad personal desaparece. Podrá haber desde luego, treguas de paz, pero llegará un momento en que todo sea cuestión de fuerza.

Sustancialmente, no varía la situación aun cuando el acto revolucionario que instauró la soberanía popular haya tenido aprobación unánime. Si el soberano es el pueblo, siempre será el pueblo actual; y si éste está dividido, la concordia es imposible, porque falta un poder superior.

Para que haya un poder superior se precisa que al mismo tiempo sea «anterior». Sin el respeto a principios y órganos de una constitución histórica, aunque sea reciente, el poder no tendrá límites y a la larga perderá la legitimidad. Esto ocurriría en las democracias legítimas (Estados Unidos, Inglaterra, Suiza) si una mayoría de electores anulara las instituciones ya consolidadas por la tradición.

Y en cuanto a la dictadura, que busca, en general, su justificación en la democracia, es ilegítima por las mismas causas de ésta: no hay constitución orgánica del poder, sino que éste queda sujeto a los eventos de la voluntad.

Este es el panorama a que ha llevado a Europa el principio de la soberanía popular, y la pertinacia en su mantenimiento agrava cada vez más la situación. En España lo hemos experimentado a raíz de nuestra guerra civil. En Francia se habla también ahora de guerra civil, de suicidio de la IV República. En la misma Inglaterra hay síntomas de desbordamiento fuera de los cauces constitucionales. Si en la actualidad no hay más principio de legitimidad que el democrático, la humanidad está fatalmente lanzada a la Revolución y a la guerra civil.

El poder viene de arriba, pero viene también de antes. No hay legitimidad posible sin continuidad histórica. El poder debe estar limitado por sus propias instituciones, y no lo estará si estas mismas son criaturas del poder, como ocurre en la democracia

y en la dictadura. La primera de ellas ofrece un principio de legitimidad, pero se ha mostrado incapaz de sostener el Estado. Queda una salida: la legitimidad monárquica. Acaso la Monarquía sea inadecuada a los tiempos modernos, como forma perfecta no en consonancia con los actuales tiempos de retroceso; pero si hay que salir de la crisis actual, sólo un principio de legitimidad como el que ella representa nos puede salvar.—R. F. C.

Ecrits de Paris

Diciembre de 1947:

BOUTANG, Pierre: *Introduction à «la politique»*. (Introducción a «la política».) Págs. 24-30.

Las teorías modernas sobre la mejor forma de gobernar a los hombres y sobre el mejor tipo imaginable de sociedad no nos dicen nada nuevo, pero permiten a los gobernantes gobernar en unos momentos en los que habiéndose perdido el arte de gobernar o siendo imposible aplicarlo, prefieren crear en sus víctimas el sentimiento de una superioridad de la forma misma de su gobierno. La democracia, plegable en todos sentidos, es particularmente favorable a este ejercicio; zarandeada entre el concepto de libertad y el de justicia social, la «verdadera democracia» toma significaciones antitéticas según el lugar de que se trate. Cada teoría se presenta, además, como una práctica sometida a las leyes del poder, siendo muchas veces la máscara de cierto tipo de fuerza (democracia americana, democracia rusa). Nunca ha estado tan extendida la justificación de los medios por el fin, y así se ha visto recientemente a un filósofo justificar la tortura política por la humanidad del porvenir y definir la traición en función de la victoria militar. No estamos lejos de Chigalev, de Dostoevsky: la libertad ilimitada (para mañana) mediante el despotismo ilimitado (para el presente y por un tiempo indeterminado). Nadie se atrevería a afirmar aún que la democracia y el

sufragio universal hayan logrado que los pueblos sean dueños de sus destinos. Como en el mito del Político de Platón, nos encontramos en aquella segunda fase en que la Providencia ha abandonado el gobierno del planeta, pero no quedan ni recuerdos de la época de las medidas divinas para guiar a aquellos que una atroz ironía sigue llamando «dirigentes». Sin embargo, los Estados reivindican lo absoluto. Se aprisiona y se mata como si se estuviera seguro de algo. Los fanatismos del XVI, al menos, tenían a Dios como objeto, pero la ferocidad moderna es vacía, desesperada.

«Mi propósito —declara Boutang— es el de volver a encontrar una medida y una verdad en un orden donde el hombre escapa más y más al hombre». Esta medida sólo puede darla el hombre mismo, pero ¿de qué hombre se trata? No puede ser el hombre solitario, aislado ante Dios o ante la ausencia de Dios que, más que juzgar su existencia, la condena, y al que le es imposible encontrar en sí mismo los caminos que le ligan al mundo, que, incluso, necesita una mediación —la de la Iglesia— para mantener su sentimiento hacia Dios. No es el hombre, en general, el que puede responder a nuestra pregunta, dice el autor, porque el hombre nace en una comunidad que no ha escogido, y este hecho contingente y relativo constituye para él una incorporación necesaria y absoluta. Y solamente puede considerarse este hecho como contingente y relativo a través de un análisis abstracto, externo a la situación del hombre nacido en una ciudad, condenado por la historia, porque jamás han sido tan fuertes las comunidades políticas, tan absolutas y exigentes, como en nuestro tiempo, en el que tanto se habla de «gobierno mundial». La relatividad, la contingencia de la relación del hombre con su ciudad, es cierta si se considera al hombre sólo ante Dios, al hombre en cuanto ser religioso. Pero hay algo absoluto en esta relación, consagrado precisamente por la Iglesia cuando manda dar al César lo que es del César.

Existe para el hombre un presente

histórico, fundado por el análisis, y que ninguna dialéctica ha podido reducir del todo. Sin embargo, la dialéctica política gira, sin cesar, en torno a ese presente. Hay dos formas opuestas para la dialéctica misma. Unos niegan el presente, al que se adhieren los hombres y que no es el mismo para todas las comunidades históricas, reduciéndole a instantes del mundo objetivamente determinables. El hombre se transforma en un sujeto económico, y gobernar consistirá en valorar el instante inmediato para prever el instante futuro. No hay ni densidad, ni historia. Otros, eliminan el presente con ayuda de una profecía intemporal. Llegará un día a partir del cual no existirá el tiempo —en el sentido en que tiempo significa la historia de la lucha de clases—. Mientras tanto, todo está permitido para asegurar el triunfo de los creyentes.

La historia no se reduce a la naturaleza física ni a los principios universales reconocidos en la soledad. No hay un hecho que no tome su profundidad de un sentimiento, y es el haz de esos sentimientos lo que constituye el dominio político propiamente dicho, el horizonte, presente del hombre. La pasión los oscurece, los destruye. Pueden empobrecerse cuando el Estado escoge como misión el arrancarles de los corazones, reduciendo al hombre a una razón abstracta que no es otra que la preocupación teológica degradada. Pero siempre queda bastante en una comunidad tan antigua como la nuestra —dice— para que el despertar sea posible, y para que un renacimiento histórico dé su sentido a la vocación terrenal, a lo que en el hombre es mortal, pero no debe perderse.

Todo hombre puede perfeccionarse (no como mentalidad, sino precisamente como hombre), sea cual fuere su comunidad, si no falsea los sentimientos que le son dados por vivir en ella, si conoce la dulce ambigüedad de una condición diferente a todas las demás y cuya preferencia expresa, sin embargo, por encima de las elecciones, una ley original de su naturaleza.

Antes, pues, de juzgar las formas

de gobierno y las teorías políticas según la felicidad material que procuran a los hombres, es preciso preguntar si se destruyen o no la esencia misma de la vida política. Una sociedad debe hacer posible la realización política del hombre, reconociendo lo que es la base de su existencia, sin equivocarse sobre su origen. Así, una sociedad debe basarse positivamente sobre lo que es de la misma naturaleza que ella y justificar la devoción de sus miembros. No es la voluntad ni la opinión, sino el nacimiento y los sentimientos que con él se relacionan.—V. A.

CYRILLE: *Un essai sur la politique de Rousseau.* (Un ensayo sobre la política de Rousseau.) Págs. 11-13.

La posición de Rousseau frente al problema del progreso es conservadora. El perfeccionamiento técnico engendra la opulencia que, a su vez, da lugar a los vicios, los antagonismos de intereses y los conflictos. Podría atribuirse al propio Carlos Marx la frase: «Cada nueva necesidad produce nuevas cadenas». Pero Rousseau no es internacionalista: «Todo lo que facilita la comunicación entre las diversas naciones lleva a unas, no las virtudes de las otras, sino sus crímenes, y altera, en todas ellas, las costumbres propias de su clima». Si esta afirmación nos parece un tanto absoluta no podemos negar, sin embargo, el efecto disolvente de ciertas influencias extranjeras. «Las costumbres —decía aquel a quien tantas revoluciones han tomado por abanderado— son la moral del pueblo; y cuando cesa de respetarlas ya no hay más regla que sus pasiones. Es un tesoro que hay que conservar, pero que no se recupera cuando se ha perdido». Esta posición conservadora la mantendrá Rousseau en todos sus escritos, sobre todo en *El Contrato Social*. No espera nada bueno de las transformaciones de las instituciones, ya que «los pueblos una vez acostumbrados a ser dirigidos, no pueden pasarse sin sus jefes».

¿Por qué se agrupan los hombres en sociedades? Para asegurar su se-

guridad, contestan Spinoza y Hobbes; por miedo, dice Puffendorf; para satisfacer mejor sus necesidades, añade Diderot. Pero, en realidad, al asociarse para vivir mejor, los hombres se hacen rivales y comienzan a odiarse. En 1754, cuando redacta su *Discurso sobre la desigualdad*, Rousseau considera el mal irremediable y se siente impotente ante el problema: «Hay que dejar el hierro en la herida —escribe a Voltaire— por temor a que el herido expire al intentar arrancarlo». Como la sociedad parece irremisiblemente condenada, el individuo debe vivir para sí mismo. *Emilio*, publicado en 1762, nos propone la solución individualista de Rousseau. Hay que dejar al individuo enteramente libre del efecto pernicioso de las trabas sociales. Emilio será anarquista. Sin embargo, el *Contrato social*, publicado el mismo año, da una solución diametralmente opuesta: hay que entregar al individuo en su totalidad al Estado. Así, el pensamiento de Rousseau va de un extremo a otro, según dominen en él su pesimismo, exasperando el sentimiento de libertad individual, o su confianza en la bondad natural primitiva, que le lleva al socialismo y, si es necesario, hasta el despotismo.

Si el hombre es bueno, podrían existir en el cuerpo social, a pesar de su corrupción, ciertos sentimientos comunes buenos. Rousseau no vacila en considerar que «la voluntad general es siempre recta y tiende a la utilidad pública». Nada racionalista, nuestro filósofo basa la voluntad general sobre una sensibilidad común de todos los miembros de la pequeña patria, y para que exista «es preciso que los hombres, teniendo conciencia de formar un todo, se amen en él y no a sí mismos».

Desde un punto de vista político, Rousseau excluye tanto la delegación de la voluntad emanada de un plebiscito, la dictadura de un partido, como la soberanía parlamentaria. El pueblo entero es quien debe expresar su voluntad. Con ello, Rousseau se desentiende de las grandes naciones, puesto que su tesis es aplicable solamente a los pequeños Estados, a la ciudad. Hay que tender al consen-

miento unánime, a la tan rara «Unión sagrada».

Cuando la voluntad general no existe, la República está condenada a querellas y a sediciones y todo concluye en la anarquía o en despotismo, a no ser que intervenga con anterioridad un acontecimiento externo, siempre posible.

El pesimismo de Rousseau está, por desgracia, en absoluta conformidad con la verdad histórica: «Si Esparta y Roma han perecido, ¿qué Estado podrá esperar ser duradero?».—V. A.

Thought

Publicación de la Universidad
de Fordham. Nueva York.

Volumen XXII, núm. 87, diciembre de 1947:

HARTNETT, Robert C.: *Philosophy and Politics*. (Filosofía y Política.) Páginas 587-590.

El autor pone de relieve que los antiguos filósofos escolásticos y algunos de los modernos ingleses consideraban y consideran la filosofía política como perteneciente a su dominio. En los Estados Unidos, sin embargo, no se manifiesta esta tendencia, pues la mayoría de los «tomistas» contemporáneos se mantienen alejados del terreno de la política, a excepción de alguno que otro que, como Ralph Barton Perry en su obra *Puritanism and Democracy*, realiza una especie de excursión a lo que se denomina «filosofía política». En el terreno de la ética, que ciertamente constituye un ramo práctico de la filosofía, se limitan al método deductivo de investigación, cuando deberían desplazarse, al menos en parte, al terreno inductivo, ya que frecuentemente en sus manifestaciones se basan en la experiencia humana.

De igual modo, deduce el autor, los tomistas americanos se abstienen aparentemente de entrar en contacto con el terreno de los hechos sociales y políticos, no obstante de que deberían enfrentarse con los problemas que han surgido incluso en sociedades

políticas democráticas. La ética del Estado, si ha de ser práctica, ha de entender con las formas políticas existentes, basándose en indagaciones realistas de los problemas sociales vitales para los pueblos.

El crítico subraya finalmente que, a más de estudiar los temas convencionales de forma más concreta e informada, los modernos tratadistas de ética deberían abarcar nuevos problemas.

b) PENSADORES POLÍTICOS

Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria

Vol. VII, 1946-1947. Madrid:

FRAILE, Guillermo (O. P.): *In memoriam: El M. R. P. Fr. Luis Getino, O. P.*

El autor revisa la obra del Padre Getino, adoptando la exposición cronológica, y hace constar que desde 1904, cuando contaba solamente veintiséis años, hasta el momento de su muerte, no cesó en el trabajo de investigación y de exposición, al punto que los títulos que a él se deben suman alrededor de 200. Estima el crítico que el Padre Getino, por su preparación, por su amor al estudio y por estilo, de resabios humanistas, fluido, ágil, natural, elegante y expresivo, pudo haber legado una obra fundamental de suma importancia; pero se opuso a ello su curiosidad del día, es decir, que, conforme avanzaba en sus investigaciones, nuevos temas le sugerían otros órdenes de exposición. De esta suerte, cuando trabajaba acerca de Fray Luis de León, empezó a recopilar el material relativo a Fray Francisco de Vitoria y a las figuras de la escuela dominicana del siglo XVI. No es, pues, de extrañar que la personalidad del Padre Getino recuerde hoy una serie de proyectos que obtuvieron menguada realización; así, el de la Biblioteca de Autores Teístas, que quedó únicamente en Seminario histórico, y el de la Biblioteca de Internacionalistas, a la que se debieron pocas publicaciones. La obra, en general, del dominico recordado podría

referirse a una rúbrica: *Historia de la Orden Dominicana*, y adyacentemente, Fray Luis de León, Fray Francisco de Vitoria y la Biblioteca Clásica Dominicana. En realidad, se debe al Padre Getino un avance inicial en los estudios vitorianos, de los que recogió tan sólo el tenue hilo que dejaron Hinojosa, Menéndez Pelayo y Ceferino González, y si se compara lo que se conocía en 1912 de Vitoria con lo que posteriormente han puesto en claro Beltrán de Heredia, Menéndez Reigada, Villoslada, Nazzari, Yanguas, Barcia Trelles y Brown Scott, se tiene la clara prueba del acierto. Hoy en día, y en último término con la aportación del Padre Venancio Carro, queda patentemente demostrado no tan sólo la aportación fundamental de Vitoria al Derecho Internacional naciente, si que también el valor de sus escritos en relación con los teólogos españoles combatientes contra el protestantismo y los que asistieron a Trento, de un lado, y de otro, el sentido de la colonización española, que, de apoyada en el *ius belli* y amparada en la concepción medieval de la soberanía imperial o pontificia, pasó a promulgar un Derecho, que protegía, no su conquista, sino los pueblos conquistados. El Padre Getino fué, pues, según el crítico, «una encarnación viviente del texto de una de las constituciones de la Orden: *fratres nostri... in studio taliter sint intenti, ut de die, de nocte, in domo, in itinere, legant aliquid vel meditentur, et quidquid poterunt retinere corde tenus niantur*».

Acompaña al estudio un apunte biográfico y una nota cabal de publicaciones del Padre Getino.

Boletim do Ministerio da Justica

Lisboa.

Núm. 2, septiembre de 1947:

CABRAL DE MONCADA, L.: *Liberalismo, Democracia e Totalitarismo em J. Rousseau*. (Liberalismo, Democracia y Totalitarismo en J. J. Rousseau). Págs. 5-23.

Desde fines del siglo XVII fué enorme el influjo que los acontecimientos ingleses ejercieron en las ideas políticas francesas, influjo que acrecentaron todavía Locke y las Constituciones americanas. Fué entonces cuando los franceses se dedicaron a meditar sobre los acontecimientos insulares, mejor incluso, pero de manera más racionalista y abstracta que los propios ingleses, surgiendo así no pocas de las ideas de Voltaire, de Montesquieu e incluso de Rousseau.

El autor hace, en este punto, una somera biografía del pensador ginebrino que «representa por sí solo una de las dos facetas o aspectos esenciales del Iluminismo del siglo XVIII». Esta faceta, que se halla patente en alguna de sus obras, es la del hombre concebido como individualidad, pues «Rousseau fué un escudriñador de la realidad concreta de la vida sentimental contra el frío racionalismo humano, en su reacción estética y moral del siglo». Para Rousseau el hombre es esencialmente bueno, siendo la Sociedad la que lo ha pervertido, por lo que es preciso que la Historia retorne a sus orígenes para que el hombre vuelva a encontrar su verdadero camino.

Todas las obras del «ciudadano de Ginebra» se pueden reducir —según Cabral de Moncada— a este denominador común del retorno del hombre a la Naturaleza, que no es la animal, sino la racional, expresión simultánea de ley natural y de voluntad divina.

Fuera de esta concepción general del hombre, escasas y poco originales son las ideas filosóficas fundamentales de Rousseau, hasta tal punto que pueda dudarse si considerar-

lo como un filósofo; y otro tanto pudiera decirse de sus ideas religiosas, tomadas de los deístas ingleses, aunque su deísmo tiene un fundamento más sentimental y ético que lo distingue, asimismo, del «Dios relojero» de Voltaire.

El escritor ginebrino, en su gran optimismo, constituye la antítesis del pesimismo cristiano de una naturaleza humana corrompida por el pecado original, circunstancia que no debe ser echada en olvido si se quieren comprender las ideas que sobre el Estado y el Derecho defiende el autor del *Contrato Social*, el Evangelio, como es sabido, de la Revolución francesa. Rousseau trata de «averiguar —tal es su propia expresión— si en el orden civil puede haber alguna regla de administración legítima y segura», es decir, cómo puede el hombre, que nació libre y que se encuentra encadenado, construir un Estado que sea legítimo. Arranca de la existencia real del Estado desde que los hombres organizaron uno por «contrato social» entre ellos, reconociendo que tenía sus ventajas el renunciar a una parte de su libertad natural a cambio de una libertad y de una seguridad mayores. Pero se trata sólo de una renuncia parcial, pues hay derechos que, por estar fundados en la naturaleza, son irrenunciables, y, muy en especial, el de la libertad, por lo que se trata de «encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común a la persona y los bienes de cada asociado, y por la que cada uno, uniéndose a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libre como antes».

Al intentar resolver este problema introduce Rousseau un concepto nuevo: el de la «voluntad general», que es para él —según Cabral de Moncada interpreta, pues Rousseau se abstuvo de definirla— «la voluntad del cuerpo moral y colectivo, algo distinto no sólo de la voluntad psicológica de sus miembros, sino también de la voluntad de todos o de la mayoría». Esta voluntad general constituye para el filósofo ginebrino la clave de la armonización de la libertad de cada uno de los miembros de la comuni-

dad con la exigencia de esta misma comunidad, pues «cada uno adquiere el equivalente de todo lo que pierde y más fuerza para conservar lo que tiene». La voluntad general es la voluntad soberana en el Estado, pues para Rousseau, de la misma manera que la naturaleza le da a cada hombre el poder absoluto sobre sus miembros, así el contrato social le proporciona al cuerpo político un poder absoluto sobre los suyos, poder que, dirigido por la voluntad general, toma el nombre de soberanía. Esta soberanía es inalienable y no es susceptible de representación, por lo que Rousseau repudia las formas de Gobierno representativo del tipo del inglés, y como, por otro lado, el individuo sólo aliena por el pacto social aquella parte de su poder, de sus bienes y de su libertad que interesan al bien de la comunidad, ésta no puede extender más allá sus prerrogativas, pero quien ha de juzgar acerca de tal interés o bien es el soberano y no el individuo.

Como es sabido, Rousseau no sólo no definió nunca la voluntad general, sino que empleó esta expresión con diversos sentidos, lo que originó no pocas interpretaciones sobre este punto concreto de su doctrina. Tratándose, sin embargo, de un pensador religioso, no parece descaminado destacar muy particularmente la importancia de la voluntad general como concepto ético, algo como derivado de la ley natural y divina, pues de otro modo sería difícilmente explicable la reiteración con que habla de la voluntad general como algo «recto», que «tiene siempre a la utilidad pública», que «es siempre constante, inalterable y pura».

«El mito de la voluntad general fué el elemento propiamente democrático

de las democracias —subraya el articulista—, y en esto consiste el gran legado del «Contrato social» de Rousseau, obra, por otra parte, de las más contradictorias y enigmáticas que jamás se hayan escrito, por la antítesis del liberalismo individualista de que arranca y el autoritarismo totalitario a que arriba», y que ha hecho decir a alguien que con el pensador de Ginebra la democracia se ha tornado totalitaria.

Cabral de Moncada se pregunta si tienen razón los que, como De Bonald, piensan que lo que predomina en Rousseau es el sofista. Le parece demasiado superficial este juicio sobre una obra que «pertenece al número de las grandes construcciones de ideas racionales sobre el Estado, llamadas «utopías», con que el hombre procuró en todos los tiempos resolver por el pensamiento abstracto los problemas y contradicciones que la vida le ofrece».

Tras recoger una frase en la que Shilling le atribuye a Rousseau «la completa emancipación del Estado identificado como una idea moral», encomia Cabral de Moncada la síntesis rousseauiana de individuo-comunidad, que compara a la platónica ciudadanópolis, y concluye haciendo un paralelo entre Hobbes y Rousseau, pensadores de dos épocas en que, tanto Inglaterra como Francia, aspiran al logro de un Estado fuerte. Pero el «ciudadano de Ginebra» se da cuenta de que las circunstancias de la Francia de 1762 son muy otras que las de la Inglaterra de la Revolución de 1648, y construye, dentro del mismo espíritu absolutista y totalitario de Hobbes, una nueva fórmula política que sirve de instrumento ideológico a la Revolución francesa.—M. S. R.

c) POLÍTICA MUNDIAL

Il Pensiero Italiano

Revista quincenal de Cultura
y Estudios políticos. Roma.

Año II, núm. 5, marzo de 1948:

VILLARI, Luigi: *Islam odierno*. (El Islam de hoy.)

Si quisiésemos definir las características dominantes del Islamismo, deberíamos insistir sobre su unidad. A pesar de que los varios Estados islámicos han estado frecuentemente en guerra entre ellos, el musulmán suelto suele encontrarse siempre como en su casa en cualquier ambiente musulmán, sin distinciones de raza, nacionalidad, color ni lengua. Luigi Villari, autor de este artículo, hace constar que esa unidad recuerda la unidad espiritual que un día apuntó en el Sacro-Romano, con una sola idea estatal, una sola Iglesia y una lengua. También resalta, como explicación de este hecho, las analogías entre Islam y Cristianismo, especialmente en el reconocimiento de una misión divina de Cristo. Pero lo que a este autor más importa destacar en el Islam actual es la renovación de ese fondo invariable.

Por ejemplo, en la Rusia soviética, donde, a pesar del ambiente político adverso de sus treinta millones de musulmanes, se esfuerzan en formar una colectividad única, ligada no sólo por la religión, sino por principios filosóficos y económicos diametralmente opuestos a los del comunismo. En la India, los cien millones de musulmanes, aunque inferiores en número a los hindúes, les superan por cohesión, ausencia de casta y espíritu guerrero. Los sesenta millones de musulmanes de Indonesia están luchando por su independencia. Egipto, con sus dieciocho millones, es el país musulmán más modernizado. Turquía, después de que la acción kemalista rehizo una entidad política, vuelve al núcleo is-

lámico bajo Ismet Inonu, que es musulmán practicante. La Liga Árabe, que agrupa siete Estados, aunque sólo existe hace un par de años, al concentrar su actividad sobre la cuestión de Palestina y oponerse con empeño a las decisiones decretadas por la O. N. U. (desafiando temerariamente todo el aparato ideado en San Francisco bajo los auspicios de los vencedores), reproduce el caso de Turquía, que, a pesar de salir aniquilada de la guerra de 1914-1918, sin dinero, casi sin ejército y con parte de su territorio ocupado por las Potencias aliadas, desafió a las grandes Potencias con éxito.

Varios elementos están en el origen del renacimiento islámico. Uno es el movimiento de reforma religiosa interna del Islam, que representa una aspiración hacia un retorno a la antigua simplicidad y pureza de la fe y las costumbres, o sea el Wahabismo y Senusismo. Otro es el panislamismo espiritual. Un tercero es el liberalismo islámico o Salafiyah, que da una técnica moderna al espíritu antiguo, y cuyo principal representante fué el Chej Mohamed Abdn.

Todos estos movimientos, en vez de dividir el Islam, tienden, por vías diversas, a su renacer sin despedazar la unidad. Incluso se acentúa cada vez más el entendimiento general entre las varias poblaciones islámicas, sea las minorías de Rusia, China e India, los Estados musulmanes libres y las colonias o protectorados de las Potencias. También se acentúa cada vez más la oposición entre islamismo y comunismo.

Luigi Villari dice que por eso a los occidentales conviene no sólo estimular todas las formas de la unión del mundo musulmán, sino también colaborar con él en la empresa de preservarse contra la expansión rusa. Villari afirma también que Italia está favorablemente situada para actuar como intermediaria entre el Islam y Europa, recordando para ello no sólo actos favorables de Italia a Turquía, Egipto, etc., sino también el prestigio de

los sabios islamistas y arabistas italianos como Guidi, Caetani, Nallino, Santillana, etc. Terminando el artículo con una llamada para conservar la salvación de la civilización común, aprendiendo de los musulmanes, que dan a Europa un ejemplo.—R. G. B.

Thought

Publicación de la Universidad de Fordham. Nueva York.

OSCAR HALECKI: *National Self-Determination and International Cooperation*. (Autodeterminación racional y cooperación internacional). Páginas 549-606.

El autor hace resaltar que la solución del problema de la paz depende de la reconciliación y coordinación de dos factores básicos: la unidad del hombre y la existencia de diferentes naciones. Hay dos caminos para conseguir esta solución:

1.º La aplicación de la autodeterminación nacional.

2.º La cooperación organizada entre las naciones, como complemento indispensable de la autodeterminación.

En lo que se refiere al primer pun-

to, el autor estudia el concepto de «autodeterminación» y las posibilidades de su aplicación, llegando a concluir que el principal factor que hace imposible establecer en Europa una paz basada en la autodeterminación es la «Declaración sobre la Europa liberada» que formó parte del Acuerdo de Yalta.

Respecto al punto segundo, establece el autor una comparación entre la antigua Sociedad de Naciones y la O. N. U., subrayando los inconvenientes de esta última, uno de los cuales es el no haber resuelto el problema del «veto de las grandes potencias». El señor Halecki mantiene que la verdadera cooperación internacional no puede estar basada en una división artificial en «grandes potencias» y las llamadas «pequeñas naciones» que incluyen muchas que en otros tiempos fueron y pueden volver a ser grandes potencias; y propone otra división: la de formar grupos regionales culturales de entre las Naciones Unidas, basándose no en determinaciones geográficas o en el concepto de potencia, sino en la diferencia de civilización (por ejemplo, «Euramérica», «Eurasia») y de establecer entre estos grupos, los cuales se constituyen libre y voluntariamente, una cooperación organizada.

d) POLÍTICA RELIGIOSA

Boletín del Centro de Investigaciones Históricas

Guayaquil (Ecuador).

Núms. 12-13-14-15-16-17. 1947:

BERMEO, Antonio: *Relaciones de la Iglesia y el Estado ecuatoriano*.

En su discurso de recepción en el Centro de Investigaciones Históricas de Guayaquil, don Antonio Bermeo empezó ocupándose de la creación del obispado de Quito, por bula de 8 de enero de 1545, punto de

arranque de la organización de la Iglesia ecuatoriana. Por decreto de la S. Congregación Consistorial, de principios de 1769, las provincias de Cuenca, Guayaquil y Loja fueron desmembradas de la diócesis de Quito, pasando a constituir el obispado de Cuenca. Carlos III reservó para sí y para sus sucesores el derecho de patronato respecto a la nueva diócesis.

El siglo XVIII se caracteriza por las cordiales relaciones entre Madrid y Roma, cordialidad que el autor hace patente con citas de documentos probatorios de los vínculos entre Quito y la Santa Sede y referentes, sobre todo, al proceso de constitución de la diócesis conguense, desde la prime-

ra solicitud oficial española hecha en tal sentido, en 1765, hasta la precitada resolución de la Congregación Consistorial de 1769, que sigue reconociendo al monarca español el derecho de patronato que Carlos V tuvo sobre la diócesis de Quito por concesión del Pontífice Paulo III.

En la segunda parte de su discurso trató el recipiendario de los títulos que el Gobierno del Ecuador invocó más tarde para el traspaso de esos derechos. Constituido el Gobierno de la Gran Colombia, se presentaba la cuestión de cómo proveer las sedes episcopales vacantes sin usurpar, al hacerlo, derechos que pertenecían al Rey de España. Hasta el 28 de julio de 1824 resultaron ineficaces todas las tentativas para apoderarse de la prerrogativa del patronato, aunque se insistía en presentar obispos para la provisión de ciertas vacantes. Pero, por fin, y para evitar mayores males, la Santa Sede adoptó una actitud pasiva tolerando que el Gobierno de la Gran Colombia proveyese los beneficios, pero sin otorgar documento alguno en que conste la transferencia de las prerrogativas otorgadas a los monarcas españoles.

Cuando se busca entablar relaciones con Roma, a partir de 1823, el Patronato continúa siendo algo inherente a la Corona de España, y los Gobiernos americanos carecen de base jurídica para presentarse como herederos legítimos de la prerrogativa española.

En la parte del discurso que se refiere a las relaciones oficiales del Ecuador con la Santa Sede, se recoge, en resumen, lo acaecido a tal respecto desde que Rocafuerte solicita de Roma, en 1836, el reconocimiento oficial del Ecuador como Estado Soberano e independiente, pensando en que «lo demás vendría por añadidura». Como consecuencia de esta gestión, la Santa Sede y la República ecuatoriana entraron en relaciones directas, pero el reconocimiento hecho por Gregorio XVI no implica la concesión de las prerrogativas que venía disfrutando la Corona española.

A partir de 1831 las autoridades civiles cometieron contra el clero re-

gular y secular una serie de desafueros que el conferenciante cataloga y analiza debidamente; y que equivalen a proclamar una Iglesia nacional desvinculada de Roma. Algunos Breves apostólicos fueron sometidos previamente al «placet» de las Cámaras. El Rescripto de la Nunciatura Apostólica, de 27 de agosto de 1838, sobre la Visita canónica de los regulares de la provincia ecuatoriana, dió lugar a nuevas extralimitaciones del Poder civil, que puso obstáculos a su cumplimiento, alegando capciosamente la Constitución de 1824.

Por la Bula «In Supremo», Gregorio XVI segrega «motu proprio» de la Diócesis de Cuenca, toda la provincia de Guayaquil, creando en ella un obispado sufragáneo del arzobispo de Lima. Pero en la mencionada Bula, no existe ni siquiera una sola expresión que sirva para fundamentar el derecho de presentación que las Cámaras han consignado previamente en la Ley de Patronato. O sea, que tampoco hasta este momento la Santa Sede le ha concedido al Gobierno el privilegio de cooperar a la designación de los obispos.

Cuando Ecuador se separa de la Gran Colombia, la primera Convención legislativa inserta en la Constitución un artículo en el que se da como cosa hecha «el ejercicio del derecho de patronato» por sucesión en las facultades de los monarcas españoles. Surgen todavía nuevos abusos que turban la armonía entre la Iglesia y el Estado, quien en múltiples coyunturas rechaza la independencia espiritual de aquélla.

El patronato ejercido por el Gobierno del Ecuador en el segundo tercio de la pasada centuria carece, por lo tanto, de base históricojurídica —enjuicia el doctor Bermeo— y no tiene otro fundamento que el arbitrario de la ley de 28 de julio de 1824. Pero el Patronato ecuatoriano tampoco ha obtenido después el consentimiento explícito de la Santa Sede, ya que las mismas Bulas en favor de los ilustrísimos Garaycoa y Plaza se expiden «nomine Ecclesiae». En resumen, que una ley unilateral pretende ser, en la República del Ecuador, el fundamento de las relaciones entre dos socie-

dades distintas, cuales son la Iglesia y el Estado, lo que da origen a las continuas dificultades en las relaciones entre ambos poderes.—M. S. R.

Thought

Publicación de la Universidad de Fordham. Nueva York.

Volumen XXII, núm. 87, diciembre de 1947:

STONE, Geoffrey: *American Life and Catholic Culture*. (La vida en América y la cultura católica.) Páginas 679-687.

El autor establece una definición de los conceptos «civilización y «cultura»: Civilización, según él, significa las obras acumuladas de antiguas culturas, susceptibles de ser aprovechadas por una presente cultura, y aquellas obras de esta cultura que, en su naturaleza, son identificables con las otras; cultura, sin embargo, puede definirse como la expresión característica de los dogmas fundamentales de una sociedad en su vida cotidiana. Afirma que, al igual que las culturas se diferencian entre sí, puede variar el cuerpo de la civilización a causa de que las contingencias de un siglo, los determinantes de su cultura, permitan aprovechar más o menos ciertos componentes de civilización, o de que el siglo simplemente utilice un componente de distinta manera. En lo que se refiere a nuestra época, pone de manifiesto el autor que, a pesar del gran campo que en ella abarca la civilización, este campo permanece extrañamente estéril, para lo cual indica, entre las muchas que existen, dos razones: la imposibilidad de evaluarse la civilización por sí misma y el hecho de que nuestra cultura posea un concepto equivocado de la actividad humana. Tras de demostrar que el extremo hasta el cual la civilización es el «pasado aprovechable», también

depende de la cultura por la cual es recibida, el crítico pone de relieve que, así como la perceptibilidad humana de civilización es decidida por la Religión, así puede juzgarse una cultura por el grado en que permite la expresión de la Religión en la vida del hombre. En relación con ello, se pregunta el autor: ¿Existe, o es probable que exista algún día en los Estados Unidos un complejo armónico formado por Iglesia, civilización y una cultura apropiada al lugar y al tiempo? Afirma que, puesto que una cultura se identifica con los accidentes de tiempo y lugar, pero, sin embargo, éstos no producirán una cultura sin la idea informativa, pueden existir circunstancias de tiempo y lugar que no se combinan con una idea dada para producir una cultura. Y tal conflicto se manifiesta en la situación americana y la idea católica de cómo ha de utilizarse la condición humana. La causa de ello es el actual concepto norteamericano del trabajo, pues, según W. R. Lethaby, el fundamento de la sociedad está en el trabajo, y su actitud frente al mismo puede en muchos sentidos informar su cultura. Pero si el único vínculo de una comunidad es la necesidad de cooperar en la producción de objetos de uso, la comunidad como tal no puede tener fines más elevados que la producción y consumo de estos objetos. Desde el punto de vista carólico es un profundo error el concepto de que si un sistema puede producir prosperidad sin anhelo alguno de concesiones espirituales, sea ya justificado. Este concepto se encuentra en plena oposición al concepto de lo Absoluto, el cual constituye la visión que debe informar constantemente una cultura católica, cultura que ha de ejemplificarse en una vida cotidiana que permita la percepción de esta visión a todo ser humano de acuerdo con su naturaleza. El autor expresa finalmente su opinión de que quizá una futura cultura católica en América no se producirá más que al trasladar un «ghetto» cristiano o de vuelta de las catacumbas.

e) POLÍTICA ANGLOSAJONA

The Fortnightly

Londres

Núm. 976, abril de 1948:

SCHWARTZ, R. P.: *The Meaning of the Marshall Plan.* (Significado del Plan Marshall). Págs. 225-231.

Como todo lo de este mundo, el Plan Marshall no es ni absolutamente altruista y puro, ni perverso e imperialista, como sostienen partidarios o detractores.

En su aspecto «subjetivo», el Plan Marshall ofrece algunos rasgos de asombrosa generosidad, y sólo puede parangonarse con el desprendimiento suizo, que, sin alharacas y con modestia, donó y concedió créditos por valor de 2.400 millones de francos suizos (600 millones de dólares).

Los Estados Unidos, como Suiza, pueden enorgullecerse de su tradición humanitaria; pero los ciudadanos norteamericanos, al enfrentarse con el Plan Marshall, por su alejamiento geográfico y su tradición aislada, tienen que superar resistencias psicológicas, con respecto a Europa, que no tienen los suizos, medidos en el corazón del Continente, sintiendo sus problemas. El plan significa para los norteamericanos, si no privaciones, desagradables sacrificios, restricciones y el mantenimiento de los altos impuestos.

En estas condiciones, ¿cuáles son los motivos para hacer aceptable el Plan al ciudadano norteamericano? No es espíritu de caridad, ni aun el que signifique una importante ayuda para evitar el paro en los Estados Unidos; es que representa un amplio seguro de vida.

Según el secretario del Comité Central del Partido Comunista ruso, Zhdanov, en su discurso en Varsovia, a fines de septiembre de 1947, a los representantes de nueve partidos

comunistas de la Europa Oriental, el Plan Marshall, «plan americano para la subyugación de Europa», tiene por fin «la organización del imperialismo y de una nueva guerra imperialista, luchando contra el socialismo y la democracia, y apoyando en todos lados a los regímenes reaccionarios, antidemocráticos y profascistas».

Estas acusaciones son sólo medias verdades. Indudablemente, fuerzas imperialistas actúan en los Estados Unidos como en todos lados. Indudablemente, el Plan Marshall puede originar, con ciertas condiciones, el sojuzgamiento de Europa; pero aunque se aprecie poco al capitalismo americano y sus manifestaciones imperialistas, la política de poder del Este no difiere, esencialmente, de la política de poder del Oeste. La diferencia, entre ellas, estriba en la táctica y en el método, y los métodos rusos han sido demasiado eficaces al diezmar las filas de los indiferentes, alejados tanto del comunismo como del anticomunismo. La táctica rusa es la que obligó a elección en «la sauce à laquelle ils veulent être mangés», y prefirieron la más alimenticia. Desde el punto de vista comunista, es lastimoso que los gobernantes de la Europa Occidental hayan podido comprar el proletariado con la promesa de un mejor nivel de vida; pero sin la eficaz ayuda rusa no lo hubieran conseguido, por lo que si se lograra la unificación de la Europa Occidental, bajo el Plan Marshall, sería por la amenaza rusa, y más merecería por ello un monumento Molotov que Marshall.

La táctica rusa actual parece ser la del sabotaje integral, en cuanto no lleve a la guerra; pero, sin embargo, a pesar de los sucesos de Checoslovaquia, un nuevo intento ruso, más hacia el Oeste, más bien produciría un nuevo Thiers que una nueva «Commune», y la lección de Checoslovaquia ha sido aprendida.

Ahora, los dieciséis tienen en sus manos el demostrar el error de la se-

segunda acusación de Zhdanov y el evitar el «sujuzgamiento», aunque no pueda escaparse a una cierta pérdida de independencia, que es un hecho, ya que el que paga al gaitero es el que dispone el baile. El saber que la vital ayuda exterior puede ser cortada en el momento en que no se siga la línea marcada, es más eficaz que la cláusula política más restrictiva que pudiera ser concebida.

Para los Estados Unidos, como colectividad, el Plan Marshall es políticamente un seguro contra el paro. Cualesquiera que haya sido la intención del Departamento de Estado, los fines económicos del Plan Marshall han quedado subordinados a los políticos. Ya ni se intenta disimular que el Plan persigue asegurar a los Estados Unidos aquellos aliados necesarios en caso de conflicto armado, preparándolos para la alianza.

Pero para América, el Plan Marshall tiene, además de su valor político, caso de una posible guerra con Rusia, un valor económico muy real, principalmente porque permite salvar, aunque sea temporalmente, las cuentas internacionales de los Estados Unidos. El superávit constante desde 1919 puede originar un «embarras de richesses», con dificultades insuperables, ya que si no se dan o prestan dólares, los Estados Unidos encontrarán muy pocos compradores solventes para adquirir sus exportaciones después de mediado el año 1948.

Incluso senadores norteamericanos han aprendido la lección, y así, Millikan, Presidente del Comité Financiero del Senado, define las consecuencias a sacar del constante superávit en la balanza de pagos:

«Tenemos que aumentar nuestras importaciones, aunque muchas veces, desde un punto de vista cualitativo, no precisemos importar, o incluso no necesitemos tales importaciones, a menos que prestemos o repartamos entre nuestros deudores el superávit.»

Es lástima que estas verdades evidentes no fueran apreciadas antes de la Ley de Aranceles (Tariff Act) de 1930. Justamente, porque los Estados Unidos no quisieron aumentar sus importaciones durante las dos gue-

rras ahora tienen que prestar o dar de su superávit. Precisamente ahora las otras posibilidades, mencionadas por el senador, no existen, pues aunque los Estados Unidos suprimieran las barreras aduaneras, sus deudores, en las actuales condiciones, no podrían producir suficientes géneros para sus importaciones. Así que el reembolso, por medio de estas últimas, es sólo solución a largo plazo. Al corto, el único medio son donativos o créditos.

Debe recalarse, por tanto, que tal Plan, en esos aspectos, es sólo un medio de ganar tiempo. Por otro lado es muy útil, ya que, dada la presente estructura de la economía de los Estados Unidos, hay una relación directa entre el mantenimiento de las exportaciones y el del empleo total de la mano de obra, evitando el paro, ya que al mantenerse las exportaciones se ayuda a la estabilización del trabajo. Partiendo del supuesto de que los Estados Unidos, en una futura depresión, no suspendan bruscamente los préstamos al exterior, como hicieron en 1930, las «exportaciones Marshall» pueden asumir las funciones de un vasto sistema de seguro contra el paro.

Por tanto, como solución provisional es valiosa, pero no es probable que pueda convertirse en permanente y se transforman los Estados Unidos en un inmenso fondo mundial de pensiones, pues con el tiempo, aparte de razones políticas, se aperibirán de que, en vez de dar su superávit al extranjero, pueden absorberlo con una diferente y más amplia distribución de la renta nacional.

Sería curioso saber cuántos norteamericanos han comprendido que, en su aspecto económico, el Plan Marshall constituye, en el mejor caso, una solución provisional. En este punto no se puede ser optimista cuando se observa que el Plan ha sido «colocado» a los norteamericanos con pretextos mentirosos, como el de que no causaría elevación en los precios ni escasez en el mercado y que aumentaría las posibilidades del comercio internacional, estimulando el espíritu de «libre empresa», como si esto último no dependiera, esencial-

mente, de la actitud norteamericana respecto a las importaciones. En todo caso, los Estados Unidos se ven obligados a realizar un experimento grandioso en planificación económica y en el campo internacional, que aun los más intrépidos planificadores rehuyen debido a sus enormes dificultades; y, suprema ironía, la planificación de exportaciones a que obliga el Plan Marshall fuerza a una inevitable planificación en la producción y distribución de la economía interior.

Tampoco parece mucho más claro el Plan Marshall a los europeos. La mayoría parecen haberse reconciliado con el permanente arrinconamiento de Europa por la más joven y poderosa potencia de los Estados Unidos. Habiéndose conformado con esta situación, sus aspiraciones se reducen a percibir una anualidad razonable de por vida, procedente del gran fondo de pensiones norteamericano. Es muy posible así que Europa no pueda reconquistar su antiguo papel director, que habría pasado al otro lado del Atlántico; pero, en todo caso, la pensión será temporal, y a muy corto plazo.

De ahí que el tiempo sea precioso, y Europa debe rehacerse urgentemente en el corto espacio de cuatro años, teniendo que reconstruir el cuadro esencial de su economía y adaptarlo a circunstancias que han variado totalmente respecto a las pasadas. Para los dieciséis, el principal valor del Plan Marshall radica en la posibilidad de reconstruirse económica y moralmente en condiciones de relativa libertad política. Si no fuera por este significado trascendente del Plan, no habría motivo para rechazar la fórmula soviética para Europa. Como señaló M. Bertrand de Jouvenel, sería más lógico, por razones económicas, integrar a la Europa Occidental industrializada con la del Este, agrícola, mejor que con la superindustrializada Norteamérica.

Es evidente que la solución oriental significaría una baja en el nivel de vida, que no sería aceptada sino después de la desaparición, por la fuerza, de las instituciones democráticas, instituciones respecto a cuya eficacia tal vez sea ahora escéptica Europa

Occidental, dudando algunas veces del valor real que pueda significar la democracia; pero no es probable que acepte voluntariamente un régimen como el marxista, en el que todo, incluso la música, ha de seguir la «senda del realismo socialista».

Así que en el caso peor, el Plan Marshall es para la Europa Occidental el menor de dos males, que puede significar una pérdida temporal de independencia; pero, en todo caso, esto es la simple confirmación de un hecho. El Plan, en todo caso, ofrece, al menos, una posibilidad de recobrar la independencia.

Si los «países participantes» recobran su antigua fuerza económica, su papel puede volver a ser considerable, constituyendo una tercera fuerza que sea un factor decisivo, evitando que el Este y el Oeste resuelvan sus disputas por las armas. Aunque exista cierta presión exterior obligando a la unidad, con alguna pérdida de independencia, no parece que el precio sea demasiado grande para el resultado que se persigue.

Implícita en esta concepción del Plan Marshall está la idea de que Europa Occidental todavía posee un espíritu propio, y la de que, por diferentes razones y con mayor o menor vigor, rechaza tanto el sistema americano como el ruso. Estas ideas pueden resultar superoptimistas. Su espíritu puede estar demasiado deshecho, su organismo demasiado débil, después de dos guerras mundiales tan seguidas, para que pueda reafirmar su independencia. Desde este punto de vista, ya es un mal síntoma la decadencia de la tradición liberal en la Europa Occidental. La prueba real: sólo el tiempo puede darla.—R. S.

The Political Quarterly

Londres

Abril-junio, 1948:

ZINK, Harold: *The United States in 1948*. (Los Estados Unidos en 1948.)

«El año 1948 encuentra a los Estados Unidos enfrentados con los pro-

blemas internacionales que afectan en mayor o menor grado a todas las naciones del mundo occidental y con numerosas cuestiones de orden interior, más o menos peculiares.» Señala el autor del artículo el hecho de que la opinión pública del país se encuentra dividida en dos grandes sectores: uno, que concede primordial atención a la política interior, y otro, que da la preferencia a los acontecimientos internacionales. De todas maneras, afirma el profesor Zink, el pueblo norteamericano ha comprendido la necesidad de estar alerta y mirar hacia afuera.

Pasa revista el autor del artículo a los principales acontecimientos que afectan a la política de los Estados Unidos.

En lo que se refiere a la política exterior, señala cómo el pasado año ha visto aumentar rápidamente el temor a la U. R. S. S., hasta tal punto que, en opinión de muchas personas responsables, ha alcanzado proporciones alarmantes. La mayoría de los americanos serios no creen que la Unión Soviética desee la guerra, por lo menos en un futuro próximo, y, por otra parte, pocos indicios existen de algo que se parezca a una psicosis de guerra entre los 145.000.000 de habitantes de los Estados Unidos. Sin embargo, el temor de un posible conflicto, quizá como resultado de un incidente inesperado, parece haber llegado, a juicio de algunos observadores, a un estado de histeria. Es difícil señalar con precisión las causas exactas de un fenómeno tan sorprendente. El comportamiento de la U. R. S. S. en las Naciones Unidas, las noticias que llegan de los países satélites de la Europa Oriental, las muchas veces repetidas quejas formuladas por Molotov y Vishinsky contra los Estados Unidos, la organización de la Kominform, las actividades de los comunistas en Francia e Italia, todo esto entra, sin duda, en el cuadro de síntomas, pero no parece explicar totalmente el alto grado de temor».

En relación con los problemas de política interior de carácter más agudo y presionante, el profesor Zink analiza minuciosamente las posibili-

dades de las candidaturas a la Presidencia de los Estados Unidos. Del éxito en el enfoque de estos problemas dependerá, en gran parte, el que la masa de electores se incline en uno u otro sentido. La decisión de la gran pugna entre demócratas y republicanos está condicionada por los respectivos programas de Gobierno. Así, uno de los temas que preocupan más hondamente a la opinión norteamericana y a los círculos políticos calificados, es la política de precios. «Según la Oficina Federal de Estadística del Trabajo, los precios al por menor estaban el 15 de enero de 1948 un 71 por 100 sobre el nivel de agosto de 1939, un 27 por 100 sobre el de junio de 1946 y un 13 por 100 más altos que en junio de 1920. Los precios de los víveres, en enero de 1948 sobrepasaban en un 110 por 100 el promedio de los años 1935-1939. Mientras la capacidad adquisitiva de los campesinos y obreros industriales se mantiene todavía en un nivel bastante elevado, la situación del obrero no especializado, de las clases profesionales y de los sectores con ingresos fijos, es bastante seria. El Consejo Económico del Presidente, el Federal Reserve Board y muchas personas autorizadas han llamado repetidamente la atención sobre el gran peligro que constituye el mecanismo de los precios.»

Analiza el profesor Zink la política del Presidente Truman y de sus colaboradores, que aspiran a un sistema de grandes ingresos nacionales y al *full employment*, objetivos éstos que dependen más o menos del mantenimiento de los precios altos. Es opinión general en muchos círculos políticos que una reducción sustancial de los precios conduciría a un empeoramiento de la situación y posiblemente a una gran depresión económica conectada con un considerable aumento del paro forzoso y con la secuela de una peligrosa epidemia de bancarrotas. La deuda nacional, de más de 72.500 millones de dólares y los elevados intereses, que superan los 1.250 millones de dólares por año, exigen grandes sumas de los impuestos federales. Además, los elevadísimos gastos para la defensa

nacional, la ayuda al extranjero y varios complicados programas de política interior, contribuyen, en no pequeño grado, a mantener el alto nivel de los impuestos federales.

El plan Marshall es otro de los temas polémicos en torno a los cuales gira la política norteamericana en 1948. Señala el profesor Zink cómo los sectores de opinión ven este problema: para unos, el plan Marshall tiene un marcado carácter humanitario y debe ser apoyado a ultranza; para otros, América no debe resolver problemas de otros países que no le interesan. Es de subrayar la posición, a este respecto, del P. C. A. («Progressive Citizens of America») que, aun no siendo hostil a la asistencia norteamericana a los países extranjeros, propugna un programa de ayuda controlado por las Naciones Unidas y aplicable a todos los países del mundo, ya que ven en el actual enfoque del Plan un instrumento para aislar a Rusia y una posible causa de guerra.—J. J. C.

Europe

París

Octubre de 1947.

DZELEPY, E. N.: *La vérité sur Munich*. (La verdad sobre Munich.) Páginas 1-20.

«Se ha querido presentar la actividad de Chamberlain durante el dramático septiembre de 1938, que condujo Europa a Munich, como una serie de medidas desesperadas, más o menos de urgencia, e improvisadas bajo la presión de los acontecimientos que se precipitaban y con el único fin de salvar la paz.»

«Nada más falso. El análisis de estos acontecimientos demuestra de una manera irrefutable que el crimen de Munich fué *premeditado*. Esta afirmación aparece confirmada por los testimonios de los dos principales culpables: los papeles de Neville Chamberlain, publicados por su familia después de su muerte, y por las Memorias de Sir Neville Henderson,

Embajador de la Gran Bretaña en Berlín.»

Toda la argumentación del autor del artículo tiende a demostrar que Chamberlain y el Gobierno inglés aprovecharon la crisis checoslovaca para poner en movimiento su plan de acercamiento al III Reich. La verdadera crisis checoslovaca, que amenazaba poner en peligro la paz, tiene su origen, en realidad, en el Congreso del Partido Nacional-socialista, reunido en Nuremberg, y cristaliza, de una manera claramente perceptible, en el discurso incendiario que Hitler pronunció el 12 de septiembre. El autor estima que del examen de los documentos antes citados se deduce que varias semanas antes de ese discurso, concretamente, a partir de las conversaciones de Londres de julio de 1938, Chamberlain tenía en cartera el proyecto de las entrevistas personales con Hitler. Esta era su «gran idea», que mantenía en riguroso secreto.

En una carta escrita a su familia, y fechada en 3 de septiembre de 1938 —cuatro días antes de la apertura del Congreso de Nuremberg—, Chamberlain hacía alusión a su proyecto, explicando cómo tuvo la idea: «¿No es, decía, positivamente terrible pensar que la suerte de centenares de millones de individuos depende de un solo hombre y que este hombre está medio loco?» Este «terrible pensamiento» había martirizado su cerebro. Y el único medio que había logrado encontrar para evitar la catástrofe era «hablar» con ese «medio loco». A esto llamaba el «Premier» británico «un medio audaz y poco convencional». Chamberlain tenía un plan, y lo dice claramente en su carta de 11 de septiembre de 1938: Que se trataba de un «plan», y que «las repercusiones de su puesta en acción irían mucho más lejos de la crisis actual y podrían ser causa de un cambio completo en la situación internacional». Tras la crisis checoslovaca, la mirada del Ministro inglés estaba fija en su plan de aproximación angloalemana. En este «plan» pensaba cuando en su discurso del 26 de julio de 1938 decía que el Tratado naval angloalemán había demostrado que era «posible para Alemania y para la

Gran Bretaña entendiéndose acerca de intereses vitales para las dos potencias», y que, por consiguiente, «nada debía impedirles» continuar sus esfuerzos para llegar a «nuevos arreglos». Pero Chamberlain necesitaba que la crisis llegara a su punto álgido para que su plan pudiese entrar en juego. Por eso, si veía agravarse el problema checoslovaco sin hacer nada para solucionarlo era porque «el clima de crisis era el más favorable para la realización de su plan». «El momento de su ejecución no ha llegado todavía», decía en su carta de 11 de septiembre. La única preocupación del «Premier» era que Hitler cometiera una locura que pudiera inutilizar su «plan». «Es siempre posible que Hitler actúe de manera tal, que él (el plan) sea desbordado», escribía con ansiedad en su carta de 11 de septiembre. En efecto, si Hitler resolvía por su cuenta el problema checoslovaco, sin la intervención de Chamberlain, Inglaterra no obtendría ningún beneficio de la operación. Era el único riesgo que Chamberlain corría al alentar a Hitler. Por eso no quería hacer nada que «pudiera comprometer las posibilidades de éxito de su plan», oponiéndose, por ejemplo, a Hitler.

Abierto el Congreso nazi el 7 de septiembre, la única advertencia hecha por Inglaterra fué el artículo del *Times* publicado el 9, en el que el órgano oficioso sugería nada menos que la cesión del país de los Sudetes al Reich. Esta «solución» iba más lejos que todo lo que Alemania había pedido hasta entonces.

El momento que esperaba Chamberlain para poner en práctica su plan era el pánico creado por el discurso incendiario de Hitler del 12 de septiembre en el Congreso de Nuremberg. Así lo dijo él mismo en su exposición del 28 de septiembre a la Cámara de los Comunes: En aquellas circunstancias, había decidido «que era tiempo de poner en acción un plan que tenía preparado desde un período considerable, y que él estimaba como una última posibilidad». El 13 de septiembre envía un telegrama a Hitler proponiéndole ir a verle

«inmediatamente para tratar de buscar una solución pacífica».

Dos condiciones —carta de 18 de septiembre— debía tener el plan, a juicio del autor:

«1.^a Que fuera ensayado justamente en el momento en que las cosas estuvieran peor.»

«2.^a Que el encuentro constituyera una sorpresa completa.»

Y ambas condiciones se daban plenamente, según pensaba el «Premier» inglés.

El autor del artículo examina minuciosamente todo el proceso de las conversaciones de Berchtesgaden y Godesberg, y confirma su tesis de que Inglaterra quiso servirse de la crisis checoslovaca como instrumento de una política de aproximación con Alemania. Dada la actitud del Primer Ministro y del Gobierno inglés, en Berchtesgaden está ya Munich. A partir de la primera visita personal de Chamberlain a Hitler, queda marcada la trayectoria que había de seguir la política europea hasta llegar al fatal desenlace de Munich. Iniciado el camino de las claudicaciones, nada había que pudiera detener a Hitler, y mucho menos las tardías medidas de movilización de la flota inglesa en un momento en que el mecanismo para la conferencia de Munich estaba ya en plena marcha. Chamberlain, en su carta de fecha 2 de octubre de 1938, revela que «al ir a Munich tenía en el bolsillo, preparado, el texto de la declaración angloalemana». Es lo mismo que dice en su declaración al *Voelkischer Beobachter*, en 1.^o de octubre, antes de abandonar la capital bávara: «No he dejado jamás de dudar que yo tenía proyectos bien amplios cuando comencé a examinar la cuestión sudete... Me ha satisfecho que la crisis haya conducido a un contacto personal entre los hombres de Estado que tienen la más alta responsabilidad, y, sobre todo, con el *Führer*». Esta idea de Chamberlain es la que le hace exclamar, ante la multitud delirante, a su llegada al aeródromo de Heston: «¡Es la paz para nuestra época!», mostrando el texto de la declaración angloalemana de Munich.

Concluye el autor del artículo gloriosando el discurso que el «Premier»

británico pronunció el 1.º de octubre, ante los Comunes, que explica luminosamente toda su política en la crisis checoslovaca:

«Geográficamente, Alemania debe ocupar una posición dominante en esta región (Europa Central). Esta posición ya la ocupa ahora.» Y agrega: «En aquello que a nosotros concierne, no tenemos ningún deseo de impedir a Alemania el acceso a este país.» «Era el desenlace cínico de la siniestra comedia que había representado Inglaterra en la cuestión checoslovaca, presentándose como un mediador imparcial mientras que su Primer Ministro tenía proyectos «bien amplios» y no pensaba más que en saltar sobre el cadáver de Checoslovaquia para tender la mano a Hitler...»—J. J. C.

Année Politique et Revue des
Etudes Coopératives Res Publica
París

Núm. 80, noviembre-diciembre de
1947:

FRASER, Geoffrey: *La politique étrangère de la Grande-Bretagne*. (La política exterior de la Gran Bretaña). Páginas 29-52.

La teoría del equilibrio («balance of power») fué inspiradora de la política exterior de Gran Bretaña; pero, en la actualidad, la presencia de los imperialismos ruso y americano que la amenazan hacen que seguir su línea sea punto menos que imposible. De esta nueva situación se siguen en la citada política exterior, tres fases sucesivas:

Primera. Con la euforia de la victoria se creyó posible una colaboración entre los Tres Grandes, dentro del cuadro de las Naciones Unidas. Churchill tenía sus dudas, que no compartían los laboristas. Moscú, por su parte, se encargó de mitigar, rápidamente, con su política de desconfianza, el optimismo laborista.

Segunda. Esto hizo que fueran más bien difíciles las relaciones anglo-rusas, y lo que determinó la segunda fase: el bloque anglosajón. En

esta fase, Inglaterra podría ver la situación internacional con más frialdad que los Estados Unidos, debido a que su punto de vista social lleva medio siglo de retraso en relación a Europa. Sus dirigentes, por temor al comunismo, se convirtieron en defensores, por derecho propio, del sistema capitalista integral; de esta suerte, la intransigencia rusa echó a Inglaterra en los brazos americanos.

Esta tendencia fué facilitada por la presencia de Bevin en el Foreign Office, figura ésta, que se conoce mal en el extranjero. Descubierta por Ben Tillet, uno de los fundadores del movimiento sindicalista en Inglaterra, lo llevó a Londres con el fin de educarlo política y sindicalmente, y debido a tales enseñanzas y en función de sus cualidades personales, en rápido ascenso, Bevin, pasó a ser uno de los grandes Jefes de las Trade Unions; pero, la gratitud no dictó la conducta de Bevin cuando, al inaugurarse el edificio central «Transport House» se opuso éste a que Ben Tillet figurara en el cuadro de honor de los fundadores de las citadas Trade Unions.

Este detalle muestra la estrechez de espíritu de quien, en la actualidad, es Jefe del Foreign Office, que si bien estaba muy versado en los problemas del sindicalismo y de la política interior, no conocía, ciertamente, ni la política ni el mundo exteriores, no había dejado nunca la Isla ni poseía lengua extranjera alguna, y sus conocimientos rudimentarios de Geografía no bastaban a cubrir la ausencia de los relativos a la psicología de otros pueblos que no fuera el suyo.

De ahí sus dificultades cuando hubo de dirigir, de repente, la política exterior de la Gran Bretaña, a la vista sólo de los expedientes que sus funcionarios, notoriamente conservadores, le presentaban, y que, por su estrechez de espíritu, no podía corregir con la alteza de miras que distingue al verdadero hombre de Estado.

Esta política llevó el mundo a una situación que parecía sin posible salida pacífica; por lo que sus crecientes peligros conmovieron a gran parte de la opinión pública inglesa, la cual fué agitada, inicialmente, por los diputados laboristas Harold Lasky y

M. Zilliacus, y, ulteriormente, y en abierta insurrección, por otro centenar de diputados, con Crossman a la cabeza, con el fin de conseguir que Bevin se viera obligado a una modificación de su política.

A esto coadyuvaron, inconscientemente, los americanos con su orgullo del dólar y con la conciencia de su fuerza económica y financiera. De esta suerte, cuando inspirados por estos sentimientos los Estados Unidos quisieron encadenar la libra al dólar, dificultar la exportación inglesa, llegaron hasta la insinuación de que la Gran Bretaña debía cesar en su política de nacionalizaciones si pretendía recibir alguna ayuda; la reacción inglesa fué inmediata, pues los ingleses no admiten que un país extranjero se mezcle en sus asuntos interiores.

Tercera. Esto originó la tercera fase, que puede resumirse en la fórmula: «Salvemos el país por nuestros propios medios», lo que implicaba el intento de guardar el equilibrio entre Moscú y Wáshington haciendo negocios con Rusia y sus satélites al mismo tiempo que con América y los suyos, e intentando formar un bloque económico con los Dominios y los países libres de la Europa Occidental.

Esto exigía una mayor aproximación a Francia y a la Unión Francesa, para lo que substituyó Inglaterra a Duff Cooper, su embajador en París, por un funcionario diplomático versado en cuestiones económicas. Por eso se veía, también, con malos ojos en Inglaterra un triunfo de De Gaulle, que podía reforzar la dependencia de Francia a Wáshington.

Problema difícil en este estrechamiento de relaciones francoinglesas es el alemán. En él influye, preponderantemente Wáshington, ya que Wall Street intenta apoderarse de la industria alemana y explotarla en su provecho, convirtiendo a Alemania en base política y militar contra Rusia, a lo que se ha sometido Inglaterra por su debilidad económica, con renuncia, incluso por Bevin a la estatificación de la industria del Ruhr, que ya tenía decidida, razones todas ellas que hacen que las concesiones inglesas a

Francia, en lo que a Alemania se refiere, sólo puedan ser superficiales.

En el terreno económico, la nueva política inglesa intenta acuerdos comerciales con la Europa Oriental, de los que es ejemplo las conversaciones con Rusia para obtener cereales de este país.

Aparte de estos elementos externos, Francia y la U. R. S. S., el éxito inglés depende del apoyo que le presten los miembros del *Commonwealth*, y nace así una nueva política imperial inglesa, dictada por necesidades militares y políticas, ante tres hechos importantés: primero, el grave empobrecimiento de los recursos ingleses que exigen reducción en sus cargas ultramarinas. Segundo, el despertar de la conciencia nacional en los pueblos hasta ahora tutelados y que si se pretendiera dominarles, sería a fuerza de costosas campañas. Tercero, las nuevas armas que hacen ineficaz la defensa de Suez, teniendo que abandonarse Egipto y buscar una nueva base de estrategia en el Oriente Medio o en el África Oriental.

El problema fué examinado, cuidadosamente, en unas Conferencias de Jefes militares del *Commonwealth*, presididas por el Mariscal Montgomery y en una reunión de los primeros ministros de los Dominios celebrada en Londres.

La nueva política imperial originó los siguientes cambios:

1.º Concesión de la independencia a la India, Birmania, Estados Malayos y Ceilán.

2.º Invitación a esos Estados para que ingresen en la Comunidad Británica (*Commonwealth*).

3.º Abandono y evacuación del territorio egipcio.

4.º Draconiana reducción de los efectivos y material del Ejército y de la Flota.

5.º Establecimiento de bases aéreas en puntos vitales; para la defensa de la India en Palestina, y si no es posible en este lugar, en el África Oriental.

Todo esto puede parecer debilidad; pero en Londres se estima que es realismo, ya que el inglés no ve más que el lado práctico de las cosas. Londres ha perdido así millones de

súbditos coloniales que le eran hostiles, ganando en cambio millones de amigos y aliados, y esta nueva política imperial flexible, de aparente debilidad, ha comenzado a dar ya sus frutos.

Agotada la Gran Bretaña por una lucha terrible, que, además de torrentes de sangre le ha costado su hegemonía económica, lucha ahora por su existencia, aceptando las más duras privaciones para levantar el país e impedir que, por un lado, la U. R. S. S. amenace sus posiciones clave y que, por el otro, le sometan

los EE. UU. a una tutela inaceptable.

Los Dominios, que podrían desinteresarse de esta madre vieja y debilitada, se precipitan, por el contrario, en su ayuda, concediéndole empréstitos, viveres y materias primas.

La nueva política extranjera de la Gran Bretaña intenta atrincherarse en sólidas posiciones que le permitan constituir una fuerza central, pacífica y libre, entre el imperialismo americano y el imperialismo ruso.

Es un intento de cuyo éxito depende, no sólo la suerte de Inglaterra, sino la paz del mundo.—R. S.

f) POLÍTICA ESPAÑOLA

The Nineteenth Century and After

Londres

Marzo de 1948.

CAUX, E. G. de: *Spain: The turn of the Tide*. (España. El cambio de marea.). Págs. 137-141.

Los ingleses dicen que todo llega para quien sabe esperar, y, más gráficamente, los moros dicen que «si te sientas a la puerta de tu casa, verás pasar el cadáver de tu enemigo».

Así, el largo aislamiento de España se aproxima a su fin; aislamiento de doce años, primero por su guerra civil, después por su neutralidad, y, finalmente, por el ostracismo causado por prejuicios, que van muriendo según se gana perspectiva histórica y se levantan las nieblas causadas por la guerra.

España es, una vez más, algo original y contrapuesto a todo lo demás, presentando un espectáculo de orden y relativo bienestar, que admite favorable comparación no sólo con cualquiera de sus situaciones de hace veinte años, sino con la situación actual de naciones mucho mayores.

¿Ha de ponerse en peligro esa paz con la reintroducción, por orden del extranjero, de una «democracia» que fracasó tan ignominiosamente en Es-

paña? ¡No!, responden amplios círculos españoles de extremo a extremo, y ésa es la explicación del movimiento unánime contra la resolución de la O. N. U. de 1946.

Ningún miembro de la O. N. U. propuso la intervención en Portugal o en Rusia. ¿Por qué entonces contra España? Lo que pasa es que Franco, durante la guerra civil, se atrajo la enemistad de Moscú, y esto hace más incongruente la propuesta despreciable, y ahora despreciada, del testaferrero polaco, porque si hay dos pueblos, ambos paladines de la Cristiandad, dispuestos a marchar unidos en Europa, éstos son el de la católica Polonia y el de la católica España.

Durante los últimos años de la guerra, cuando oficiales aliados paracutados prometían libremente a las brigadas de «maquis» españoles en Francia su ayuda contra Franco, y cuando aún se recordaba su política con los dueños del Eje, parecía que no podría sobrevivir el régimen español. Sin embargo, es hoy más fuerte que nunca.

La habilidad de Stalin no consiguió lo que se proponía, y la condenación de la O. N. U. sólo sirvió para despertar el patriotismo español, permaneciendo el General Franco tan resuelto como siempre, no habiendo signos de grietas en su fortaleza, por lo que la figura indiscuti-

blemente predominante en la escena política española sigue siendo la del Caudillo, constante en su empeño de consolidar el Estado español de acuerdo con los mismos españoles y bajo su dirección. Y en esas circunstancias críticas, afinidades de raza y de ideales han facilitado la ayuda oportuna, con el General Perón como amigo poderoso. El Tratado firmado con la Argentina, en octubre de 1946, permite a España asegurar su alimentación, mientras madura un plan de desarrollo económico de amplio vuelo.

En España, como en casi todos los países, aunque por razones diferentes, el problema de alimentar a la nación es difícil, ya que, desde la pérdida de sus colonias, España vive de sus propios recursos para nutrir una población en constante crecimiento, que aumenta a ritmo superior que el de la producción de alimentos. Las devastaciones de la guerra civil, el aislamiento durante la mundial, redujeron la superficie y el rendimiento de los cultivos alimenticios, al dedicarse terrenos a cultivos industriales y al no recibirse abonos.

La lucha del General Franco para resolver los problemas económicos fué empeñada, teniendo que pagar deudas de guerra, que saldó beneficiosamente aprovechando el interés de los beligerantes por el *wolfram*.

En los años que sucedieron a la guerra civil, los españoles trabajaron tan duramente como lucharon. La producción de carbón se dobló, un amplio programa de instalaciones hidroeléctricas está en curso de ejecución, con el complemento de una red de alta tensión que permita los cambios interregionales de electricidad.

Se ha creado una industria de fibras artificiales, plantándose bosques de eucaliptus para obtener celulosa, revalorizándose los recursos minerales, si bien al subir los jornales y los servicios sociales los precios de coste han subido por encima de los internacionales.

La autarquía fué una consecuencia obligada del aislamiento de España. Ahora lo es menos; pero es difícil

oponerse actualmente a los intereses creados. Ahora España necesita utilaje, y especialmente maquinaria eléctrica y material ferroviario, para lo que le vendría muy bien la reserva oro sacada del país por los republicanos; y en relación con esto, ¿no es punto delicado a aclarar en el Derecho internacional, para que se impidan casos de expoliación nacional garantizando depositantes y depositarios?

La destrucción industrial de Alemania ha sido un golpe para España. Inglaterra, el mejor cliente de España, está bien situada para surtir la en sus necesidades de equipos mecánicos. Francia también está dispuesta a la reapertura de la frontera. Los Estados Unidos poco necesitan de los productos españoles; pero son los que más fácilmente podrían cubrir sus necesidades.

A pesar de que el lugar natural de España es la Europa Occidental, no va a serle fácil reanudar sus antiguas relaciones, como lo muestran las laboriosas negociaciones para la reapertura de la frontera pirenaica, complicándose la cuestión comercial con la de los cambios monetarios. Francia, además, necesita urgentemente mano de obra y España podría facilitarle el tipo de trabajador necesario; pero si no lo consigue buscará más italianos e intentaría atraer, para su regreso, a los prisioneros trabajadores alemanes. Si los españoles no se mueven de su país, dentro de unos treinta años la población habrá alcanzado a la de Francia.

¿Qué papel jugaría la autárquica España en la conferencia de Ginebra, en que se aprobó la idea de una rebaja de tarifas aduaneras? Como síntoma hemos visto cómo una indicación de unión aduanera franco-italiana, a la que podría adherirse España, originó una réplica indignada del periódico «*Arriba*».

Adonde quiera que uno se vuelva, parece difícil atacar la indesviable línea política española, tal y como está ahora dirigida. El General Franco tiene sus planes y su estrella luce brillantemente. Su divisa podría ser *Nisi desperandum*.—R. S.

g) POLÍTICA COLONIAL

The World Today

Revista mensual del Real Instituto de Cuestiones Internacionales. Londres.

Volumen IV, núm. 4, 1948:

NOTES OF THE MONTH: *The Anglo Guatemalan Dispute over British Honduras*. (Notas del mes. La disputa anglo-guatemalteca sobre Honduras Británica). Págs. 141-143.

El anuncio hecho el 27 y 28 de febrero de que los cruceros «Sheffield» y «Devonshire» iban rumbo a Beliza y las noticias de que habían desembarcado tropas, anticipándose a un ataque motorizado o aéreo por parte de Guatemala, destacó el viejo e intrincado problema de Honduras Británica. Desde hacía meses Guatemala había venido preparando, para la Conferencia Panamericana de 1948, la petición de que se abolieran las colonias en toda América. En el país, Gobierno y Oposición rivalizaron para levantar un estado de opinión que culminó el 23 de febrero en que el Congreso presentó una resolución en favor de la invasión inmediata.

Guatemala respondió a las medidas inglesas, que consideró de «provocación armada», cortando las comunicaciones con Honduras Británica, moviendo tropas hacia la frontera y proponiendo unas tarifas aduaneras del 200 por 100 sobre las mercancías británicas. Fueron enviadas protestas al Gobierno inglés, a las Naciones Unidas, a la Unión Panamericana y a cada una de las Repúblicas Americanas. Las Naciones Unidas decidieron no tomar medida alguna, y los Estados Unidos expresaron sus esperanzas de que se llegara a un arreglo mutuamente satisfactorio; Méjico apoyó a Guatemala en principio, pero reservándose sus derechos.

La actitud del Gobierno británico es la de ofrecer una discusión y arreglo sobre el asunto, pero la Colonia

debe ser protegida contra un acto de fuerza, y si los habitantes desean seguir siendo británicos tales deseos no pueden ser desatendidos, a menos que el Tribunal Internacional decida en favor de la pretensión de Guatemala.

La validez de la pretensión de Guatemala sobre Honduras Británica arranca de los primeros tiempos de la Colonia, así como del alegato de que la Gran Bretaña no cumplió el tratado de límites de 1859. En el siglo XVII y principios del XVIII esta parte de América Central era tierra de nadie. No hay evidencia de ocupación guatemalteca, y aun la región parece haber caído más bajo la jurisdicción de Yucatán que de Guatemala. Los primeros ocupantes fueron bucaneros ingleses cortadores de madera. España concedió eventualmente ciertos derechos a los ocupantes ingleses en los tratados de 1763, 1783 y 1786, pero reservándose estrictamente su soberanía, originándose una situación anómala cuando la Gran Bretaña reconoció, en principio, la soberanía española, incluso después de independizarse de España en 1821 Méjico y Guatemala, pero continuando Inglaterra el ejercicio de los derechos de soberanía en la administración de la zona ocupada. Mientras, los colonos avanzaron en busca de madera mucho más lejos, hacia el Sur y Oeste, de la zona otorgada por España.

En 1835-36, la Gran Bretaña hizo gestiones para obtener una cesión formal de soberanía por parte de España, pero no recibió respuesta. Madrid nunca admitió que la cuestión de soberanía u ocupación fuera discutida con cualquier otro Estado y, concretamente, con Guatemala o con Méjico.

Los límites con Méjico fueron finalmente señalados por el Tratado de 1893. Los de Guatemala se fijaron por el tratado de 30 de abril de 1859. Guatemala, sin embargo, firmó este tratado (art. 7.º) sobre la base de que la Gran Bretaña ayudaría a la construcción de una carretera desde la ciudad de Guatemala a la costa atlántica. Rá-

pidamente surgieron dificultades sobre el cumplimiento e interpretación del artículo 7.º, especialmente respecto a la atribución de los gastos, que resultaron mucho más altos de lo que se había supuesto. Los guatemaltecos alegan, frente a la oposición inglesa, que el art. 7.º significa realmente una compensación por territorio cedido, disfrazada como tratado de límites para soslayar el acuerdo anglo-americano que impedía la expansión en Centroamérica según el tratado Clayton-Bulwer de 1850. Un protocolo adicional de 1863 obligaba al pago de 50.000 libras en cumplimiento de compromisos ingleses. Guatemala, sin embargo, no llegó a ratificar el tratado dentro del plazo acordado. Cuando lo hizo, en 1865, fué en condiciones inaceptables, y en 1867 Lord Stanley opinó que la Gran Bretaña, en consecuencia, quedaba desligada del cumplimiento de las obligaciones estipuladas en el artículo 7.º

Durante muchos años la disputa cayó en el olvido, e incluso por notas combinadas, en 1931, Guatemala reconoció ciertos importantes hitos fronterizos. Dos años más tarde revivieron las pretensiones guatemaltecas, pidiéndose el cumplimiento del art. 7.º o compensaciones bien en metálico o en territorios, rechazándose las ofertas británicas de 50.000 libras o de una carretera desde Honduras Británica a la provincia guatemalteca de Peten. En 1936 el Presidente Ubico pidió la devolución de la totalidad de Honduras Británica, y en 1939 se alegó que el tratado de 1859 estaba abrogado y con él todo derecho británico o la Colonia. Guatemala propuso un arbitraje, pero no se pudo llegar a un acuerdo en la elección de árbitros y términos de referencia.

El Presidente Ubico suspendió las negociaciones diplomáticas durante la guerra, por cortesía a la Gran Bretaña, pero el Gobierno que lo arrojó del Poder, en 1944, volvió a la carga. Gran Bretaña acata la jurisdicción del Tribunal Internacional de Justicia en cualquier disputa jurídica que nazca de tratados de límites o se origine por resoluciones del Tribunal en tales disputas, pero Guatemala insiste en que el Tribunal debe decidir en pura

justicia y equidad según la fórmula *ex aequo et bono* que figura en el Estatuto.—R. S.

Ecrits de París

Revue des Questions actuelles, París.

Diciembre de 1947.

DACIER, Michel: *Infidélité aux principes*. (Infidelidad a los principios.) Páginas 3-10.

El libro de Maurice Reclús sobre la vida de Jules Ferry, ha inspirado a Dacier este artículo en el que hace unas consideraciones sobre la política de Ferry en el orden internacional y en el interno.

Impresionado por el hecho de que sea precisamente el hijo del autor de *Láchons l'Asie, gardons l'Afrique* quien haya intentado la labor de biografiar al estadista al que debe Francia la más hermosa de sus posesiones en Asia, se detiene a considerar, desde el ángulo de la situación actual de Francia, lo que pudiera tener de acertada la tesis mantenida por Onésime Reclús de negociar las colonias asiáticas y de desprenderse de su carga —sin debilidades onerosas— a fin de reafirmar —concentrándolo— y de robustecer el Imperio colonial francés. Los recientes acontecimientos de Siria y el Líbano le hacen pensar que tal vez hubiera sido conveniente efectuar la retirada en 1904 y posiblemente haberla negociado. En lo relativo al idéntico problema planteado en el Extremo Oriente, y como consecuencia de la experiencia a que acaba de referirse, pregunta si en la hipótesis de que pareciera difícil mantenerse en tal punto no sería ventajoso estructurar un estatuto que, salvaguardando el prestigio francés y sus intereses económicos, transfiriese a una nación amiga una preponderancia que Francia no podría sostener; en una palabra: si podría conseguirse un provecho del abandono de lo que les resta de su situación privilegiada.

En lo que a la política de Ferry se refiere, se declara partidario de ella en el ámbito internacional, en cuanto

a su obra colonial que constituyó el principio del restablecimiento de Francia. Pero su política interior, por el contrario, le parece inferior a las calidades de su mentalidad y de su corazón.

Y examina la lucha de Ferry contra los monárquicos —los de 16 de mayo— cuando, una vez fuera el Mariscal Mac-Mahon, los republicanos quedan dueños del campo. Ferry, jefe de Estado Mayor del gabinete Waddington, no quiere una batalla a campo abierto y escoge como terreno para maniobrar la cuestión religiosa, concentrando el ataque contra la vanguardia de la Iglesia: la Compañía de Jesús, a la que achacan —con gran complacencia del populacho— todos los errores que hayan podido cometer algunos de sus miembros, añadiéndoles fábulas, olvidando los servicios que ha prestado a la cristiandad, faltando con ello a los principios de la más elemental justicia, con manifiesta mala fe.

El ataque se ocultaba bajo un cierto artículo 7.º, un pequeño texto añadido a un proyecto de reforma de la enseñanza libre superior y que, desvinculado de las disposiciones precedentes, prohibía en general el derecho a enseñar a todos los miembros de las congregaciones no autorizadas. El golpe se dirigía directamente a los Jesuitas, que habían adquirido una situación preeminente en la enseñanza secundaria por su pedagogía comprensiva y su disciplina humana que superaban ampliamente los métodos de la Universidad.

En el debate —muy acalorado— en la Cámara, triunfó el Gobierno, pero

no así en el Senado. Se desencadenó una campaña de prensa de la que se defendió el Gobierno, haciendo ver que tales ataques se dirigían contra la República. Por último, el nuevo Gobierno, presidido por Freycinet, alentado también por Ferry, disolvió la «agregación» llamada de Jesús y ordenó la evacuación de todos sus establecimientos.

La política de Ferry olvidó dos normas de alta importancia: la conquista de la oposición —ya que se limitó a reducirla a la impotencia— y el mantenimiento de los principios que han justificado la lucha; y esta renuncia a sus principios en la conducta de la lucha fué sin duda la más grave de las faltas políticas cometidas por los republicanos. Apoya esta afirmación Dacier en una serie de citas y en el análisis de los textos invocados para justificar las medidas contra los Jesuitas.

Ferry actuó en contra de sus propios principios que preconizaban la libertad del pensamiento. La libertad de expresión del pensamiento es uno de los fundamentos necesarios de toda sociedad civilizada y no reclamarla para los adversarios es prueba de ignominia; en mi opinión —dice Dacier— sea cual fuere la tesis mantenida, se comete un sacrilegio contra la libertad tocando al hombre que la ha expresado.

Ferry hubiera debido usar su gran autoridad para entronizar la libertad, para hacer comprender que es el bien soberano. Lo que reprocho a Jules Ferry y a sus amigos —dice— es que no supieron fundar la República.— V. A.

h) SIONISMO

Arbor

Revista General de Investigación
y Cultura. Madrid.

Núm. 25, enero de 1948:

GUTIÉRREZ MAESSO, José: *Judaísmo y Sionismo*. Págs. 85-112.

Hay un pensamiento judío que encierra en sí la esencia de los problemas judíos, y el anhelo de resolverlo ha engendrado diversos tanteos de solución, no siendo el Sionismo más que uno de dichos tanteos. Después de lo que se ha llamado «Edad Media judía», o sea, el período del ghetto, la emancipación judaica provocó las dos corrientes divergentes del liberalismo y la ortodoxia israelitas incrementados en lucha recíproca. El contacto de ambas tendencias con el mundo ajeno que en Europa rodeaba al judío provocó en ese mundo el llamado «antisemitismo» y como reacción defensiva ante éste surgieron varias concepciones nuevas, como el Sionismo, el Bundismo, el Autonomismo y el Territorialismo. El Sionismo fué sólo una teoría entre varias. La «Organización Sionista Mundial» creció paralela a la «Agudath Israel» religiosa y a organizaciones universalistas como el «Congreso Mundial Judío». Además hubo siempre tendencias no organizadas; pero importantes, como el Eclecticismo y el Mesianismo.

El éxito político posterior predominante del Sionismo de debió sólo a puras cualidades de la política ingle-

sa en la primera guerra mundial, pues fué una carta de Lord Balfour a Rothschild la que puso en movimiento en el terreno político. Eso explica que el ideal sionista haya seguido una marcha cambiante no sólo por su fragmentación en varios partidos, sino por su evolución histórica que ha atravesado tres períodos sucesivos: el formativo, el práctico y el político que comienza en 1939, desarrollado como reacción a las persecuciones de los judíos en Europa. Este período político desemboca en el esfuerzo por un Estado sionista independiente en Palestina; sin que a pesar de este triunfo haya desaparecido su tendencia a la desintegración en la misma multiplicidad de orientaciones dispares que en un principio quiso suprimir.

Después del triunfo se plantea otro problema nuevo: el de que en Palestina no caben todos los judíos que viven por el mundo, y por otra parte, muchos de esos judíos son refractarios a cambiar de hogar y de derechos. Hay también el deseo de algunos de gozar los derechos de poseer a la vez dos nacionalidades: la sionista-palestinesa y la del país donde residen. Y, por último, el hecho cierto de que tanto el estatalismo judío, como la doble personalidad están en relación directa con el esparcirse del llamado «antisemitismo».

En resumen, el artículo reseñado se mantiene en una objetividad templada, ni judeófila ni judeófoba, con bastante exactitud de datos. Aunque es necesario exceptuar el cuadro de votos de partido en la página 107, cuyas cifras están equivocadas. —
R. G. B.

II) DERECHO

a) DERECHO INTERNACIONAL

Finisterre.

Madrid.

Abril de 1948:

LEGAZ LACAMBRA, Luis: *Vitoria y Suárez y nosotros*. Págs. 367-371.

Censura Legaz tanto el silencio preterito de los historiadores del Derecho natural en torno a las figuras de Vitoria y Suárez, como el más reciente entusiasmo de los que pretenden haber descubierto en ambos teólogos los precedentes del pacifismo democrático-liberal de la época contemporánea. Lo que se precisa es —dice— valorar su influjo sobre el nivel alcanzado por la filosofía o la ciencia jurídica y política «moderna», «desde el punto de vista de nuestra circunstancia de hombres españoles».

Actitud, advierte el autor, que puede originar manifestaciones contrapuestas, tales como la de enfrentar a la interpretación pacifista de Vitoria la tesis de la no rebeldía del famoso dominico al Emperador Carlos V. Alguien ha hablado del «pecado» de Vitoria, poniendo su autoridad al servicio de la idea de la comunidad internacional «como instancia neutra basada en el criterio puramente racional», precisamente en momentos en que la Cristiandad se hallaba en crisis. Refiriéndose a los «pecados» antivitorianos de Suárez, puestos de manifiesto por los tomistas franceses, el autor asegura que éstos «no han sabido ver que no había una oposición de pensamiento entre nuestros dos grandes clásicos», cuyas actitudes se explican por la diversa época en que viven.

Se critica a Vitoria su universalismo; pero se pregunta Legaz: ¿hu-

biese logrado algo con oponerse a él utilizando todo el influjo de su fama personal? Tal vez de haber pensado de otro modo sería hoy mucho menor la reputación del célebre dominico y no hubiese sido por ello más eficaz su influencia en pro de la tesis de la Cristiandad.

Poco importa si Vitoria y Suárez son o no los fundadores del Derecho internacional —así, sin calificativos de tiempo, pues no existe más que uno—; lo que sí interesa es hacer constar las aportaciones de ambos, pues Suárez «es el jurista que analiza realidades jurídicas por él descubiertas en este carácter específico», y que hoy constituyen la base ontológica del Derecho positivo, y Vitoria descubre una verdad transpolítica y teológica: la de que «todas las gentes constituyen una gran comunidad jurídica, porque sobre todos los seres racionales impera una misma ley natural objetiva», verdad que ha de tener en cuenta toda política que aspire a merecer ese nombre.—M. S. R.

Hommes et Mondes

París.

Núm. 13, agosto de 1947:

SCELLE, G.: *Un Directoire International*. (Un Directorio internacional. Págs. 537-548.

Una ojeada superficial a la organización y a los objetivos de la S. D. N. y de la O. N. U. pudiera hacer creer en un parentesco íntimo de las dos instituciones; pero si su finalidad es la misma, su espíritu es, sin embargo, muy diverso. El Consejo que tenía a su cargo la dirección y la acción ejecutiva en la Liga Ginebrina

era único y tenía una competencia general, mientras que el Consejo de Seguridad de la O. N. U. se ha reservado lo que atañe al orden internacional, descargándose, en cambio, de ciertos asuntos, de la incumbencia del Consejo Económico y Social y del Consejo de Tutela.

En Ginebra, las decisiones se toman generalmente por unanimidad; en el sistema de San Francisco se adoptan por mayoría, pero aquí la facultad del veto —un derecho más bien de inhibición— que tienen los «cinco grandes» puede impedir el acuerdo mayoritario. En Ginebra ni el mismo Consejo podía tomar una decisión obligatoria para los Estados Miembros de la S. D. N., pues sus gobiernos gozaban de libertad para ratificarla o anularla; en el sistema de San Francisco los Estados totalitarios se comprometen a aceptar y ejecutar las decisiones del Consejo de Seguridad, con lo que, en realidad, las Naciones Unidas reconocen un supergobierno. Inicialmente el pacto de la S. D. N. dejaba margen a la posibilidad de recurrir en determinados casos a la fuerza; la Carta de San Francisco excluye en absoluto su empleo fuera del supuesto de la legítima defensa, sustituyendo así la guerra, que es un asunto particular, por la policía, que significa una acción social en la que se busca no determinar jurídicamente quién es el agresor, sino el restablecimiento del orden público.

Se diferencian también los dos organismos en lo que respecta al procedimiento de solución de los conflictos. La S. D. N. tenía una preocupación jurídica, buscaba reducir cada conflicto a un litigio solucionable con criterios de derecho. Aunque en la Carta de San Francisco se habla de una regulación «conforme a la justicia y al Derecho Internacional», lo cierto es que el Consejo no pasa de un mero espectador mientras el litigio no amenaza la paz, pero si llega a fallar que ésta se halla en peligro, puede intervenir con cuantos medios de presión juzgue oportunos, sean de naturaleza económica, financiera, diplomática, militar, etc., sin que para decidir sin apelación posible tenga el

Consejo que inspirarse en la legalidad, ya que le basta con alegar la simple oportunidad. Pero para que contra esa resolución no quepa recurso alguno es preciso que la pronuncien por unanimidad los «Big Five», cosa difícil si se piensa en el veto, el «Non possumus», que prácticamente origina una paralización, cuando no desemboca en un compromiso análogo a los de los partidos políticos franceses. Y como en la política interior francesa, la inhibición se produce no sólo cuando se halla en juego el interés de uno de los «cinco grandes», sino cuando se encuentra en litigio el de uno de los medianos o pequeños que han buscado el amparo de los todopoderosos. Pero supongamos que se ha llegado, con todo, a una decisión que debe ser ejecutiva. En tal caso, la S. D. N. dejaba a cada gobierno en libertad para cumplir las obligaciones surgidas del Pacto, atendiendo a las disposiciones constitucionales propias y a las posibilidades del momento. Según la solución de San Francisco, el Consejo de Seguridad se pondrá de acuerdo con cada uno de los gobiernos que han de suministrarle los contingentes nacionales que va a tener a su disposición un Estado Mayor internacional compuesto de Jefes de Estado Mayor de las cinco grandes potencias. En este punto el recuerdo de las dificultades con que se tropezó en todas las conferencias de limitación de armamentos no puede por menos de dar pábulo a ciertos escepticismos, que todavía se acentúan si se piensa en el serio problema de la localización de esas fuerzas, que corre el riesgo de ser inspirada más por los temores o las necesidades de las políticas nacionales que por la preocupación de un buen reparto de bases internacionales de seguridad.

El autor se pregunta si los redactores de la Carta no dejan ya entreoír una confesión de su escepticismo, al tratar del caso de una posible rebelión de los antiguos Estados enemigos, y al planear los convenios regionales para el mantenimiento de la paz, convenios que recuerdan de manera extraordinaria las

combinaciones diplomáticas de entre las dos guerras. Concluye Scelle enjuiciando que «la impresión que se desprende de la interminable palabrería del Consejo de Seguridad y de su esterilidad en punto a procedimientos, no resulta hasta ahora nada reconfortante.—M. S. R.

El Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria 1946-1947

Vol. VII, 1946-47. Madrid:

BARCIA TRELLES, Camilo; *Francisco de Vitoria en 1946*. Págs. 7-32.

El Anuario 1946-1947 de la Asociación Francisco de Vitoria, que acaba de aparecer, recoge en sitio preferente una conferencia pronunciada en la Universidad de Salamanca por el catedrático de Derecho internacional, señor Barcia, con ocasión del IV Centenario de la muerte del eximio dominico.

Censura Barcia a los que atormentan la dialéctica «para llegar a la artificial construcción de que Francisco de Vitoria con sus propias, auténticas e invariadas teorías, desempeñaría un lucido papel en estos días inciertos de la O. N. U., de los vetos y de los votos», pero tampoco puede contentarse con proclamar, como algunos, que Vitoria fué exclusivamente egregio entre sus contemporáneos, y se propone demostrar, sin confesiones refidas con la más absoluta lógica, que el maestro salmantino, «si en el orden técnicamente cronológico pertenece al pasado, en punto al valor doctrinal y permanente de sus gloriosas concepciones es una auténtica e incuestionable figura del futuro».

Para el conferenciante, la época actual se halla, en el orden moral y en la esfera ideológica, «mucho más cerca que de Vitoria de su contemporáneo Nicolás Maquiavelo, y de las «enseñanzas y consejos con que éste salpica las páginas de su libro sobre el príncipe», ya que si para el catedrático de Prima de la Universidad del Tormes las cuestiones internacionales eran cuestiones morales, «para el pensador florentino la moral es un

artículo de lujo» del que se puede prescindir cuando parezca oportuno para servir a una política de poder, que es la que, en definitiva, preocupa hoy al mundo.

Esta política se está llevando a la práctica sin escrúpulo moral de ningún género —afirma el conferenciante—, por lo que estamos asistiendo a una terrible experiencia histórica que no tiene pareja en medio de «una especie de conspiración universal del silencio» que él quiere intentar romper. Porque el hecho es que los vencedores no se han limitado a ordenar el alto el fuego, sino que «alguno de ellos está ostensiblemente aprovechando estos meses de indeterminación para proceder a la práctica de hechos consumados, sobre los cuales se desliza el tiempo, que se espera ha de ser convalidante», con lo que, sin previos tratados de paz, están desapareciendo o se están transformando los Estados y haciendo cada vez más incierto el porvenir de Europa.

No puede suscribir Barcia la opinión de los que creen que la Carta de las Naciones Unidas es superior al Pacto de la Sociedad de las Naciones, pues éste se proponía articular la paz, mientras que aquélla padece la obsesión de la seguridad, ignorando que sólo puede basarse en el respeto a una ley objetiva internacional universalmente acatada, como defendía Vitoria en sus *Relecciones*. Hay, además, «el grave privilegio del derecho de veto», que bien merece tal calificativo no sólo por su mero otorgamiento, sino también por la arbitraria interpretación que se viene haciendo de él. Y si la Carta de la O. N. U. no puede parangonarse con el Pacto de la Sociedad de las Naciones por su contenido, tampoco merece destacar sobre él por su posición en el tiempo, pues la O. N. U., que busca conseguir la seguridad, ignora cómo va a alcanzarla, mientras que la Sociedad de las Naciones conocía, por lo menos, las cláusulas del Tratado de Versalles.

Los problemas del mundo actual son insolubles por plantearse «en el vacío jurídico-moral que lo atenaza», y que desaparecería «reactualizando las doctrinas geniales de Fray Francisco de Vitoria».

Escoge luego Barcia una de las cuestiones planteadas en estos tiempos para ilustrar con ella la necesidad del retorno al maestro de Salamanca. En la pasada guerra han actuado le consuno elementos ideológicamente disímiles, que fueron colaboradores ocasionales para la derrota del enemigo. Pero toda alianza constituye un elemento de secesión respecto a la comunidad internacional, elemento que debe desaparecer, una vez conseguido su designio, para dar paso a pactos más vastos en los que tengan entrada todos los miembros de la comunidad internacional, caso en el que no se halla prácticamente el pacto de las Naciones Unidas, que —en frase del conferenciante—, pese a su «ambición ecuménica, no ha sabido desprenderse de lo que pudiéramos denominar herencia contingente», ya que el capítulo VIII de la Carta de la O. N. U. deja no sólo subsistentes los acuerdos regionales, sino incluso los tratados de alianza, como el firmado entre Inglaterra y la U. R. S. S. el 12 de junio de 1941 y renovado y ampliado el 20 de mayo del siguiente año, y cuya vigencia, paralelamente a la carta de la O. N. U., no significa otra cosa que la desconfianza en la eficacia de las estipulaciones de esta última.

Estos pactos coetáneos encaminados al mismo propósito, resultarían superfluos de haber puesto en práctica las doctrinas de Fray Francisco de Vitoria sobre la existencia de una comunidad internacional y de una ley objetiva internacional que la regula y que es independiente de toda convención por tener su raíz en el Derecho natural. Después de recordar aquel pasaje —tan reiterado con fórmulas diversas— en que Vitoria afirma que «si hubiese una ley humana que, sin causa alguna, prohibiese lo que permite el derecho natural y divino, sería inhumano y antinatural y, por lo tanto, no tendría fuerza de ley», llega Barcia a la conclusión de que cuando, a espaldas de esta doctrina del teólogo alavés, sólo se persigue la idea fija de la seguridad, lo que se hace es emplear una «auténtica camisa de fuerza apta tan sólo para transformar un mundo prudente y atenido a normas básicas indeclina-

bles en un mundo de perturbados».

Pasa a ocuparse del problema de la bomba atómica, sobre cuya génesis recoge algunos datos, y el conferenciante se pregunta qué es lo que puede hacer el mundo ante el posible empleo de este elemento bélico. Por lo pronto, la Carta de la O. N. U. —dice— ha sido una de las víctimas producidas por las bombas atómicas estalladas sobre Hiroshima y Nagasaki, pues cualquier interpretación de su art. 43 lleva a la conclusión de que o se proscribe el uso de la bomba atómica o ésta ha de ser puesta a la disposición del Consejo de Seguridad, lo que equivale a revelar su secreto. Mientras así no suceda, resultan también de imposible cumplimiento los artículos 45 y 47 de la Carta, y por lo que hace a la revisión de la misma, prevista en el 108, las esperanzas no pueden ser muy fundadas si se piensa en el requisito de la ratificación de «todos los miembros permanentes del Consejo», y en el juego del derecho de veto.

Alegando varios pasajes de Vitoria, trata Barcia de poner en su punto ciertas manifestaciones del profesor Shotweell, de la Columbia University, quien pretende que, en el pasado «no existía un sistema claro para determinar cuándo una guerra era justa o injusta, se olvida después de que, según el teólogo dominico, «la única y sola causa» legítima de guerra es el haber padecido una violación jurídica. No basta, con todo, que el Príncipe opine que obra en justicia —dice Vitoria—, sino que es mentester escuchar también las razones del adversario.

La guerra ha concluido, es cierto, hace algún tiempo; pero para nuestros teólogos, la cuestión relativa al modo de concertar la paz era tan grave como el problema de la justicia de la guerra, por lo que también nos suministran los preceptos para esta hora dramática del mundo, y así el maestro de Salamanca nos dice que «obtenida la victoria y terminada la guerra, conviene usar del triunfo con modestia y moderación cristianas y que el vencedor se considere como el Juez entre dos Repúblicas, una ofendida y otra que hizo la injuria, para

que de esta manera profiera su sentencia, no como acusador, sino como juez; pero, en cuanto sea posible, con el menor daño o perjuicio de la nación ofensora.

Glosa, por último, Barcia unas manifestaciones del Presidente de la Energía Atómica de las Naciones Unidas, Bernard Baruch, a quien preocupa el poder del veto tan sólo con respecto al problema del dominio de la energía atómica. El conferenciante discrepa abiertamente de tal punto de vista porque, «con bomba atómica o sin

bomba atómica, lo que se litiga en estos momentos es el terrible dilema de si el cumplimiento de la ley objetiva internacional ha de estar o no supeditado a la arbitrariedad, que en este caso no sería otra cosa que el poder paralizante de cualquier entidad soberana». O, como dice Vitoria, el Derecho de gentes no tiene sólo fuerza por el pacto y convenio de los hombres —tesis que es, en definitiva, la de Baruch—, sino que tiene verdadera fuerza de ley.—M. S. R.

b) FILOSOFÍA DEL DERECHO

El Anuario de la Asociación Franciscano de Vitoria 1946-1947

Vol. II, 1946-47. Madrid:

VENANCIO D. CARRO, O. P.: *Vitoria y los derechos del hombre*. Páginas 141-148.

Quiere el autor llamar la atención sobre los fundamentos filosóficos y teológicos de Vitoria. ¿De dónde proceden las concepciones vitorianas? ¿Cuáles son los principios que les dieron vida? ¿Cuál es, finalmente, la razón de su perenne actualidad? El valor hombre y la jerarquía, entre los Derechos, son la clave que sirve a Vitoria para su especulación y también para su acierto. Este valor y esta jerarquía sólo tiene sentido dentro del orden impuesto por Dios. Abramos el libro de las *Relecciones*. Los derechos de los indios nacen de que son hombres, y como tales tienen todos los derechos inherentes a la personalidad humana. No cuentan la cultura, la religión ni la raza. Los derechos son anteriores por naturales, es decir, por nacer de aquel orden querido por Dios. Por tanto, ni el emperador ni el Papa son dueños universales. El poder del emperador es humano, histórico; el del Papa es, por otra parte, sólo espiritual. Por tanto, no hay derecho a imponer la fe por la fuerza, ni tampoco los pecados de los indios *anulan* sus

derechos naturales. No se podría hacer la guerra a los indios, piensa Vitoria, sin una injuria que la justificara, pues como hombres los indios son tan respetables como cualquier otro ser humano. Pero la guerra será justa si ha habido violación de los derechos naturales y divinos, y de aquí las dos posibles fuentes de la guerra justa. Ahora bien: ese mismo derecho natural, inherente a todo hombre, autoriza a los españoles a viajar y a comerciar entre los indios, pues evidentemente estos actos son manifestaciones de aquel derecho natural. A su vez, la Iglesia, como sociedad perfecta, tiene el derecho y el deber de pro-pagar la fe. De aquí que pueda exigir respeto, tolerancia y ayuda en su acción. Si un príncipe, pagano o no, se lo impide, va contra el derecho natural. «Los derechos naturales y espirituales del hombre están *por encima y fuera* de los límites de la potestad civil».

El concepto cristiano del hombre —sujeto de derechos naturales anteriores a la misma sociedad civil— ve en todos y en cada uno de los hombres, sin distinción de razas, religión y cultura, a un hermano, a un hijo de Dios. «Por eso el católico verdadero no puede ser tirano». La grandeza de Vitoria consistió en haber puesto en claro ante un caso candente, la conquista de América, este punto central de la Filosofía del Derecho.—M. C.

c) ADMINISTRACIÓN

Revista General de Legislación
y Jurisprudencia

Madrid

Año XCII, tomo XV, núm. 3,
marzo de 1948:BALLESTEROS, Pío: *Tendencias europeas actuales del régimen local*. Págs. 324-331.

Tras destacar la Memoria cabal de las efemérides académicas leídas por el Secretario, don José Antonio Ubierna, glosa el señor Ballesteros, en contraste con su caudaloso y selecto bagaje científico, el discurso pronunciado por Luis Jordana de Pozas en el acto de su recepción pública en la Real Academia de Jurisprudencia.

Una vocación temprana, estimulada por el ambiente municipalista aragonés de la época, fomentada por el estudio y la investigación bien patentes en todos los trabajos del señor Jordana, y ostensibles en su colaboración con Calvo Sotelo para la ordenación de la vida local que se plasmara en el Estatuto de 1924, justifica la preferencia del tema expuesto con amabilidad, erudición y densidad espiritual y fecundo por los problemas que suscita con maestría doctrinal.

Los ordenamientos locales y su evolución hasta el momento en que se generalizan las legislaciones europeas con arreglo a los módulos inglés, francés y alemán; las vicisitudes de 1914-1918 y de 1939-1945, con su proyección totalitaria en Rusia, Alemania e Italia; la profunda transformación operada en España por los Estatutos municipal y provincial, que rompen con la perseverante influencia de la legislación francesa; la reforma portuguesa, que sigue las etapas de 1933 y 1936, hasta adquirir carácter definitivo en 1940; la española de 1945-46 y la irlandesa de 1940-41; las interesantísimas experiencias de los Estados Unidos, des-

filan con briosas y certera traza ante el lector.

La democracia municipal se eclipsa en Inglaterra durante la Edad Moderna, y no se habla del tan decantado *self government* hasta después de promediada la décimonona centuria. Subsiste la tradicional subdivisión de círculos y entidades locales, con manifiesta tendencia a ampliar las demarcaciones, en atención a los modernos medios de transporte, que dan otra dimensión de tiempo a las distancias. Persisten las tradiciones del Lord Mayor de Londres, que se dirige anualmente a los Tribunales de Justicia para prestar juramento, conducido en la carroza dieciochesca, y del Rey que pide permiso para entrar en el recinto de la City y lo obtiene a través de una complicada ceremonia; pero la creación, supresión o modificación de los entes locales es puramente administrativa, y pertenece desde 1929 al Ministerio de Sanidad, que la lleva a cabo en periódicas revisiones.

España e Irlanda son los dos únicos países europeos en los que se ha dado acceso al sistema estadounidense del Gerente, que más corresponde, como observa Jordana, a nuestros clásicos Corregidores que al angloamericano *City Manager*.

Las normas fascistas e hitlerianas están imbuídas del centralismo, que culmina en Alemania con el lema del *Führerprinzip*. El *Estado Novo*, de Portugal, muestra a la familia, a la parroquia, al Municipio y a los gremios representados en cada unidad inmediatamente superior; conserva el Distrito, antaño intermedio entre el Municipio y el Estado, pero crea la provincia a modo de asociación legal de Concejos, los cuales se dividen en feligresías, notoriamente importantes en los Municipios rurales y menos en los urbanos.

Extremado ejemplo de ausencia de libertades sociales es Rusia, donde la organización política y administrativa del *Soviet* o Consejo, urbano

y rural, de Distrito, Región y República, lo es todo. Los *Sovits* locales son meras células del mecanismo estatal, cuya actividad podrá estar descentralizada, pero no la dirección; ciudades, burgos, aldeas, si ejercen derechos de persona jurídica, lo es en cuanto órganos del Estado, por lo que los servicios locales son rudimentarios.

La vecina Francia pugna por corregir su régimen local, que fuera modelo en Europa; pero aparte la desorientación que padece, se lo impiden los prejuicios contra la descentralización que implantara el Gobierno Pétain.

Los movimientos políticos pendulares, inspirados en el designio de destruir la obra del adversario, sin preocupación alguna por el interés público, caracterizan, salvo alguna excepción, el decurso de los distintos regímenes locales españoles hasta el arrumbamiento del que naciera con la Restauración. Los generosos intentos de Maura en 1903 y 1907, malogrados por el parlamentarismo de bandería, tuvieron, no obstante, la virtud de poner de moda los temas y los estudios municipalistas, en los que descollaron los patriarcas del Derecho público Gascón y Posada. Los Estatutos de Calvo Sotelo resistieron victoriosamente a los embates de la Constitución de la República y del Estatuto de Cataluña, lo que prueba la solidez de los principios y de las directrices que los inspiraron. La ley Municipal catalana, la de Coordinación Sanitaria y la Orgánica de 1935, no fueron sino malas copias de la legislación elaborada bajo el Gobierno de Primo de Rivera.

La ley de Bases de 17 de julio de 1945, cuya gestación arranca de 1938, y está pendiente de articular, cuenta ya con dos anomalías: el Decreto para la Ordenación provisional de las Haciendas locales de 1946, modificado en 1947, y la supresión del Repartimiento general de utilidades, que acentúa la dependencia centralista en el orden económico.

El régimen transitorio para Municipios adoptados, instaurado en 1940; la creación del Instituto de Estudios de Administración Local, que tanto

viene influyendo en el perfeccionamiento de los elementos personales y de la técnica de los Municipios, y el Montepío de altos funcionarios locales, constituyen aciertos dignos de señalar.

Con sagacidad que muestra al experto junto al doctrinario, advierte el ilustre catedrático señor Jordana la necesidad de unidades territoriales más amplias que las antiguas. la conveniencia de acentuar el distingo entre Municipios rurales y urbanos, la urgencia de fortalecer los núcleos comunales para evitar que en la proliferación de las actuales pequeñas células arrastren sus habitantes vida mísera y desprestigiada, la procedencia de normas especialísimas para la Municipalidad capital del Estado y el peligro que en otro régimen dado a la picardía política habría de representar dejar a los Municipios dependiendo de las distribuciones del Fondo de Compensación que regula el Decreto de 1946.

El señor Ministro de Justicia, don Raimundo Fernández Cuesta, enalteció la personalidad y méritos del señor Jordana de Pozas, y recogió los puntos más salientes de su brillante y documentada disertación, revisando la crisis jurídica en parangón con el Derecho administrativo, las relaciones entre la Filosofía política del Estado y la vida local, y atenuando los recelos en torno al Fondo de Compensación.

Ante el dictado de *entidad natural*, que el profesor Jordana niega al Municipio como simple transposición ochocentista al orden administrativo de la doctrina individualista rusoniana que comporta un «estado de naturaleza» municipal, el señor Fernández Cuesta dedica una sentida evocación al Municipio, núcleo primigenio de vinculación espiritual del hombre que le acompaña toda la vida, y afirma que el carácter natural se da en las agrupaciones sociales de población sedentaria, más o menos contigua, sobre un territorio, juntamente con los medios indispensables para atender a las necesidades públicas comunes. Si bien, para el reconocimiento de la personalidad, hayan de exigirse determinados requisitos, y

sin que el nacimiento de algunos Municipios por acto fundacional, como el de Pizarro en Lima, nieguen ese aspecto de espontaneidad en el que, como dice Ortega y Gasset, el hombre campesino es todavía un vege-

tal (distinción entre *rus* y *ius*); por lo que hay que pensar que en una agrupación de convivencia humana existe mucho más que el capricho, no siempre bien orientado, del legislador.—J. I. B.

III) TEOLOGIA

Finisterre

Madrid.

Marzo de 1948:

GERARLD B. PHELAN: *Justicia y amistad*. Págs. 221-245.

El autor sostiene que toda sociedad, toda vida social, subsiste por la amistad. La sociedad es un nombre sinónimo de la amistad, y las sociedades sólo se diferencian unas de otras por el tipo particular de amistad que persiguen. Y la sociedad —o la amistad— no puede establecerse sino sobre la base de la justicia, puesto que ésta corrige las desigualdades entre los miembros del grupo y labora por esa igualdad proporcional sobre la que descansa la amistad. La justicia es, por lo tanto, el requisito previo o *causa dispositiva* de la sociedad; la amistad es su *causa formal*, su verdadera alma.

Los griegos tuvieron una elevada y noble concepción de la justicia y la amistad, la cual subsiste en el pensamiento cristiano y especialmente en la doctrina de Santo Tomás de Aquino. Las deficiencias del concepto griego de la sociedad fueron principalmente estas dos: su incapacidad para incluir a todos los hombres —incluso a los esclavos— dentro de la vida en común, y para concebir cualquier posibilidad de amistad entre Dios y el hombre. Esta incapacidad era inevitable según el concepto griego de la vida, que propone únicamente al hombre y a la sociedad fines naturales.

Con la concepción judaicristiana del destino del hombre, el problema del establecimiento de una base de amistad entre Dios y el hombre que-

dó resuelto por la dispensación divina, gracias a la cual Dios elevó el hombre al orden sobrenatural y le concedió el don de la gracia, que es una participación en la naturaleza divina. Después, merced a la dispensación cristiana, la gracia que Adán perdió para la humanidad por el pecado original fué restablecida por Cristo. En efecto: por la Encarnación del Hijo de Dios quedó establecida entre Dios y el hombre una doble base de igualdad proporcional: Dios se hizo hombre para que el hombre pudiese participar de la naturaleza de Dios por adopción.

Los resultados de esta divina economía en la vida individual y social del hombre fueron radicales: un nuevo orden de medios y fines quedó establecido. El último fin del hombre en la vida ya no podía concebirse como puramente natural. Los hombres sólo podían vivir en justicia otorgándose entre sí lo que la condición sobrenatural del hombre exigía, y la amistad entre los hombres se transformó en caridad fraternal basada en la común posesión del amor y de la amistad de Dios. La vida social y sus relaciones adquirió un nuevo y más noble significado, ya que, a pesar del hecho de que la naturaleza permanece intacta dentro de lo sobrenatural, el orden total de los derechos, deberes y responsabilidades naturales es encaminado hacia un destino y un fin más alto. Este fin es el Reino de Cristo en la tierra por medio de una total realización de la verdadera vida humana basada en la justicia y constituida por la amistad sobrenatural de la caridad, y el Reino de Cristo en los cielos, en ese Reino de Dios que se encuentra después de haber transpuesto las puertas de la muerte.—L. E. P.

IV) FILOSOFIA

Sapientia

La Plata (Buenos Aires)

Núm. 5, 1947.

EDITORIAL: *Tomismo y existencialismo*. Págs. 197-203.

La filosofía comenzó como indagación del ser de las cosas materiales, del hombre y de Dios; pero en el siglo pasado acabó paradójicamente escamoteando el ser a la realidad circunstancial natural y divina y a la immanente del hombre. Por los dos caminos abiertos por la crítica kantiana: el del idealismo encerrado en una immanencia trascendental creadora de sus objetos y del positivismo reducido a un mundo de hechos empíricos, se había llegado al mismo término: al agnosticismo que declara inaccesible el camino al ser trascendente al propio acto cognoscitivo. Lo dramático de semejante posición finca en que en tal aniquilación del ser o en su colocación más allá de una aprehensión críticamente justificable —que es lo mismo— caía el propio ser individual del filósofo que tales teorías formulaba.

Semejante posición antihumana y contradictoria y, por ende, antifilosófica, no podía subsistir. La filosofía no podía continuar negando o desconociendo validez precisamente al ser que la formulaba y sustentaba: el ser de la existencia humana, o más preciso aún, del propio filósofo concreto.

Contra tal agnosticismo trascendental o positivista reacciona vigorosamente, primero, la fenomenología y, después, y, sobre todo, el existencialismo, con Heidegger a la cabeza. Este sistema se aferra a la propia existencia como a algo primero y anterior a toda visión teórica e intelectual y no se la quiere dejar robar por ella. No es posible filosofar siquiera, pensar absolutamente en ningún ser, tener perspectiva alguna, sino des-

de el ser de la existencia propia, desde mi estar aquí concretamente como existo en este momento y lugar.

Indudablemente, la actitud y el intento del existencialismo de aferrarse y no dejarse arrebatar el ser de la existencia propia por sistema pseudofilosófico alguno, es muy razonable, justo y laudable. Es cierto que no se puede filosofar sino desde la existencia real y concreta en que el filósofo se encuentra situado. Lo discutible es si el medio adoptado, esta aprehensión irracional del propio ser, primera y anterior a toda actividad intelectual, es acertado para el fin que se pretende y aun en sí mismo practicable.

Es cierto que la razón en manos de los idealistas y positivistas ha conducido a una filosofía estéril y contradictoria y a una filosofía inhumana. Pero la culpa de tales actividades no está en la inteligencia misma —esencialmente inserta y alimentada en toda su actividad por el ser—, sino en el modo antinatural con que semejantes teorías y filósofos la han empleado, que los ha conducido, *de jure*, a deshacerse del ser trascendente, e incluso del propio ser y existencia humanos y, finalmente, del ser de sí misma. De hecho y de derecho, la filosofía sólo tiene un camino practicable de acceso a la realidad, que es la inteligencia.

La reconquista y la defensa del ser en general y el ser de la existencia propia en particular, la redención filosófica del hombre, sólo es posible por medio de la inteligencia, única puerta de acceso a las esencias o verdades de las cosas, en su evidencia luminosa cuando están al alcance objetivo de su vista, o en la crepuscular de la analogía en los tramos ópticos superiores, en cuya luz tan sólo, en uno y otro caso, es posible descifrar el mundo de la realidad interior y exterior.

Es cierto que para el hombre ontológicamente es primero su existencia que su pensamiento, y que, por

ende, sin existencia propia e individual no se puede pensar. Mas la cuestión es saber si gnoseológicamente ocurre otro tanto: de cómo se aprehende y filosóficamente o *de jure* se justifica tal existencia.

Y bien, aquí se instala el error inicial y fundamental del existencialismo; confundiendo el orden de la realidad con el de nuestra aprehensión plenamente consciente: creer que sea posible y hasta necesaria una aprehensión de la existencia propia antes de toda actividad intelectual y que el filosofar pueda comenzar más, ha de comenzar por esta irracional comprensión de nuestra existencia —del quehacer o del temor de la angustia— anterior a toda visión intelectual, la cual desde esa aprehensión irracional primera es interpretada como uno de tantos hilos que se entrecruzan para formar la trama de nuestra existencia, de nuestro «quehacer».

Sin la inteligencia, incidimos lógicamente o en la negación o en el desconocimiento de nuestra existencia. El existencialismo no puede justificar y dar cuenta de nuestra existencia, que tan heroicamente y con razón defiende.

Es verdad que el primer contacto cognoscitivo con la realidad trascendente es con la existencia. Nuestro conocimiento empírico de los sentidos nos coloca intuitivamente en la existencia misma de las cosas exteriores. Y es verdad, también, que en ese contacto inmediato con la realidad existencial exterior es captada, a la vez, también intuitivamente, la realidad propia interior del sujeto cognoscente. Pero la experiencia exterior de los sentidos y la interior de la conciencia no intuyen la realidad embebida en el conocimiento sensible, sino concretamente, sin penetrar en su entraña íntima, y captarla formalmente como ser, como objeto distinto del sujeto, como sujeto distinto del objeto, respectivamente. La experiencia exterior e interior captan la existencia trascendente e immanente, respectivamente, pero son una conciencia expresa o formal de ella. Sólo la inteligencia, a través de ese primer contacto intuitivo con la realidad existencial, es capaz de penetrar en su

esencia íntima para descifrar lo que esa realidad es. Pero esta aprehensión inteligible primera del ser no se logra sino a costa de la pérdida de la intuición intelectual de la existencia, no se dirige directamente a la existencia concreta: es aprehensión de la esencia abstracta en la realidad existencial. El contacto de la inteligencia con la existencia individual es indirecto, desde la aprehensión de la esencia abstracta, pero tomada de la esencia existente concreta, sólo capaz de captar la existencia refiriendo dicha esencia a los datos sensibles, existenciales de los sentidos —«*per conversionem ad phantasmata*», que dice Santo Tomás— de donde fué abstraída.

No se llega a la captación formal del ser del objeto en cuanto distinto del sujeto y del ser del sujeto, en cuanto distinto del objeto, sino desde la esencia, perdiendo el carácter intuitivo de lo individual concreto de la intuición empírica. El conocimiento empírico intuye lo existencial concreto, pero sin penetrar en su esencia y objetividad formal —*in actu exercito, dicen los escolásticos*— mientras la aprehensión de la inteligencia, en cambio, alcanza, sí, esa objetividad, pero desde la esencia abstraída, bien que tomada —y referida después— a la realidad individual de la existencia. Ambos conocimientos nos dan la realidad existencial y su esencia íntima, se complementan, como se unen y complementan el cuerpo y alma en la unidad del hombre, en cuya dualidad-unidad sustancial, tiene su raíz esta dualidad-unidad cognoscitiva.

El segundo error del existencialismo, hijo del anterior, es el quedarse y encerrarse en el ser finito y contingente —«ser para la muerte», «ser entre dos nada»— de la propia existencia, como si pudiese existir algo, siquiera finita o contingentemente, sin la Existencia en sí. Sin este puro Existir en sí, la existencia de algo —ser finito o contingente— no tiene razón de ser y equivale a afirmar que el no-ser es. Objetará el existencialismo que son éstas cuestiones intelectuales posteriores al hecho mismo de la aprehensión del existir; pero, «ca-

bamos de señalarlo, es el caso que sin inteligencia no hay conciencia ni aprehensión posible formal y expresa de la existencia.

El tomismo, en cambio, acepta y justifica reflexivamente la situación real del hombre, que no puede esclarecer su propia existencia sino por el camino de la inteligencia.

Esta no comienza, sin embargo, aprehendiendo su propia existencia, sino el ser o esencia y, en primer lugar, el ser y la esencia de las cosas exteriores materiales, vale decir, del ser trascendente al propio y realiado en su grado íntimo: el de la materia.

Y una vez en posesión del ser de la existencia exterior, en la luz inteligible de sus propios actos, se esclarece el propio ser: la inteligencia aprehende la existencia propia. Pero tampoco a ella la aprehende directamente, sino como a un objeto o esencia interior existente, aprehendida en un concepto. Sólo desde la inteligibilidad de, su esencia es aprehendida formal o expresamente la propia existencia en la conciencia.

Pero el concepto formal o acto inmanente, en el cual el objeto es aprehendido o identificado formalmente como objeto distinto de la realidad del propio acto intelectual, no puede captar el ser o acto óptico del objeto sino despojándolo de las notas individuales provenientes de la materia, es decir, de una manera abstracta o universal. De ahí que al ser individual —y, por ende, a la existencia— no la alcance la inteligencia sino por un retorno a la experiencia sensible, primero, en cuya intuición la alcanza indirecta, pero inmediatamente, aprehendiendo la existencia individual en la inteligibilidad de su esencia abstracta referida al acto concreto, operación que realiza el juicio, por el cual la inteligencia, cargada de la luz inteligible del cielo de las esencias, baja a la tierra e ilumina con ella la oscura existencia individual; y, en segundo lugar, por un retorno a la experiencia interna, en cuya intuición inmediata de nuestros actos es aprehendido —siempre en un concepto!— la realidad individual del propio yo existencial. La inteligencia no alcanza la existencia ajena

ni la propia sino en el ser o esencia de la misma, y en la esencia abstracta de las notas individuantes, que impiden su inteligibilidad o verdad en acto, devuelta luego y fundida de nuevo con la existencia por la identidad del predicado universal (esencia) con el sujeto individual en la afirmación del juicio.

Semejante modo de alcanzar la realidad propia y ajena —en la dualidad de esencia y existencia, o lo que es lo mismo, en la «composición» de predicado universal con el sujeto individual— es posible y tiene su raíz en la dualidad y distinción real de esencia y existencia del objeto conocido. Nosotros y las cosas que nos rodean no somos, sino que tenemos existencia: somos algo (esencia) que existe, que hemos llegado a existir.

Tales caracteres de nuestra existencia —que el existencialismo y el tomismo están concordes en afirmar— implican en su raíz primera la existencia de la Existencia misma. Sin esta Existencia pura, y, por ende, necesaria e infinita —caracteres opuestos a nuestro concreto existir— en suprema instancia no hay razón de ser de nuestra existencia contingente y finita, y nuestro lábil existir —pero existir, al fin— se diluye en el absurdo y en la nada.

Mas el hecho incontrovertible es que, así sea contingente y finitamente «estamos embarcados» en la existencia, existimos; pero no, como pretende el existencialismo, sin saber cómo ni para qué, sino porque como nos descubre el hecho mismo de nuestra existencia contingente y finita, existe la Existencia en sí, que nos ha determinado a la existencia a fin de integrarnos en su propia Existencia para siempre como en la plenitud infinita de la Existencia, trascendente, pero actualizante, de nuestra propia y finita existencia.

No somos tampoco los modos o manifestaciones finitas de una inmanencia trascendental infinita, no constituimos la fenomenología finita de un Espíritu absoluto, afirmación absurda del idealismo trascendental, quien pretende identificar los predicados contradictorios de Dios y la creatura: lo infinito y lo finito, lo

perfecto y lo imperfecto, lo inmutable y lo cambiante, etc.

Pero al dar razón del ser de la existencia contingente humana por la Existencia necesaria de Dios, al sostener e integrar nuestro existir en el infinito Existir divino, el tomismo trueca la filosofía de la angustia y de la desesperación, la filosofía del «ser para la muerte» y de la «existencia trágica» suspendida y huidiza entre dos nada, en la filosofía de la esperanza y de la integración total: en la filosofía de la existencia contingente y finita, sí, pero sostenida y justificada en sus dos extremos por la Existencia necesaria e infinita. El ser de la existencia humana no emerge y se hunde contingentemente en un mar de nada, sin saber cómo ni por qué: sale del mar de la Existencia, como de su Causa primera y a él retorna como a su Bien supremo, sin confundirse, sin embargo, con él.

El ser de la existencia humana, y, en general, el ser del mundo circunstante —ser finito y contingente, mezcla de no-ser y de ser, de esencia y existencia, de potencia y acto— sólo tiene sentido como regreso y retorno y por creación e integración beatificante, respectivamente, de la Existencia pura.

Pese al reconocimiento del carácter contingente y finito de la existencia humana, en esta posición inicial eminentemente antropocéntrica del existencialismo y, en definitiva, también ella inficionada de la trascendentalidad idealista contra la que se levantara, el mundo y la realidad total cobran sentido en el ser de la existencia humana desvinculada de toda otra existencia y emergiendo suspendida entre dos nada absolutas. Por eso, ha dicho Heidegger que su sistema no reclama la trascendencia de un Ser divino, al menos provisoriamente, hasta donde han llegado sus investigaciones (las del tomo primero de *Sein Und Zeit*). Pero una realidad que no ve cómo el existencialismo pueda mantener tales caracteres y escapar al panteísmo, así como tampoco puede escapar al trascendentalismo de tipo idealista.

Pero las cosas no son ni alcanzan

su comprensión en el ser de la existencia humana, como su horizonte, cual pretende el existencialismo, sino en el Ser de la existencia pura, que las hace partícipes de su Ser y Existencia.—B. M.

Núm. 5, 1947:

THONNARD, F. J.: *El existencialismo francés contemporáneo*. Páginas 239-249.

El movimiento de Filosofía contemporánea, llamado «existencialismo», nació en el intervalo de las dos guerras: las de 1918 y 1939. El clima de inseguridad, de angustia, de catástrofes inminentes favorecía su estallido. Se ha desarrollado considerablemente en Alemania y, sobre todo, en Francia desde 1940. Se nombra como precursor a Sören Kierkegaard (1813-1855), pensador danés, de religión protestante, notable por su fuerza de análisis psicológico, convicción religiosa e irresistible elocuencia. Todo un grupo de filósofos se cita en la actualidad; los principales son: en Alemania, Martín Heidegger (nacido en 1889) y Karl Jaspers (nacido en 1883), y en Francia, Jean-Paul Sartre (nacido en 1905) y Gabriel Marcel (nacido en 1889).

Nosotros trataremos de dar una vista de conjunto acerca de la nueva teoría; pero elegiremos después a dos de sus representantes, que caracterizan dos corrientes opuestas: Jean-Paul Sartre y Gabriel Marcel.

Doctrina general. — Podríase definir el existencialismo como «la filosofía de la existencia personal del hombre, sintetizada en la elección libre de un destino».

Toda filosofía es un esfuerzo de reflexión para descubrir las causas profundas del Universo. Lo propio de aquella es el considerar como parte integrante de su objeto la existencia, por oposición a la esencia abstracta; dominio exclusivo de las filosofías clásicas a partir de Sócrates. El primer carácter común a los existencialistas es su reacción contra lo que Leibniz llamaba la «filosofía perenne» (*philosophia perennis*). Se levantan en par-

ricular contra los grandes sistemas *a priori*, principalmente contra el de Hegel, el cual, partiendo de las ideas, quería reconstruir y explicar el mundo de las existencias concretas.

Además, se trata, ante todo, de la existencia de la persona humana, captada inmediatamente por introspección. No se niega la existencia de otras realidades; pero estos «seres en sí» son como bloques extraños con los cuales se tropieza, quedando en sí mismos inaccesibles, ininteligibles y absurdos. De este modo, el punto de vista subjetivo y humano es sólidamente afirmado.

Ahora bien, lo que «crea» nuestra personalidad es la elección libre de un destino. Tal es el dato primordial de los existencialistas: uno de sus «adagios» habituales es que la existencia precede a la esencia.

Además, todo lo restante es juzgado por sus relaciones con esta elección fundamental, de tal suerte que esta dialéctica subjetiva parece realizar la última explicación de las cosas. Esta existencia sumerge en una atmósfera de angustia a causa del problema formidabile del destino, siempre planteado por la libertad y a menudo sin que se esté seguro de resolverlo bien.

Para alcanzar y estudiar esta existencia, la nueva Filosofía adopta el método de la fenomenología. Esta escuela alemana tuvo por fundador a Edmundo Husserl (1859-1938). El mejor de sus discípulos es, precisamente, Martín Heidegger, el iniciador del existencialismo. El método fenomenológico es la continuación del esfuerzo crítico de Descartes y Kant, pero llevado a cabo con mayor rigor y penetración científica. Su primer precepto es que «es necesario librarse de todo prejuicio, considerando como nulo todo lo que no se demuestre apodícticamente». Es necesario fijar la mirada del espíritu únicamente en el objeto, captándolo en toda su extensión, pero sin intermediario deformante. El segundo precepto es que «es necesario ir a las cosas mismas», a esas cosas que se manifiestan con una plenitud de evidencia irrecusable, y que por eso se las llama fenómenos. De esta manera, el fenómeno es el hecho captable inmediatamente por todos sus aspectos,

de donde se deduce su doble carácter.

Ningún método era más conveniente para estudiar nuestra existencia personal, escogida como objeto privilegiado y primordial de la reflexión filosófica. Los existencialistas se han dado a conocer como maestros y como eminentes psicólogos. Al mismo tiempo su vista queda abierta al exterior. El fenómeno del yo personal se les presenta con todas sus relaciones al universo, como «situado» en el mundo, a la par que con todos sus aspectos subjetivos.

Corriente representada por Sartre.— Entre éstos, se distinguen dos corrientes opuestas. La primera, representada por Sartre, continuador de Heidegger, toma nuestra existencia como un hecho bruto, comienzo absoluto y contingencia pura que por nada se explica. Es el «ser —arrojado— allí», el «Dasein», el yo «condenado a la libertad», esto es: a elegir un destino, sabiendo que éste a nada conduce. Se comprende entonces que el sentimiento más revelador de la existencia sea la náusea.

A pesar de todo, el verdadero filósofo será sincero, y sin evadirse hacia la mala fe, tan frecuente (cuando se persigue un fin que en el fondo se reconoce como imposible), aceptará con franqueza su situación trágica, y su felicidad consistirá en afirmarse eligiendo no importa qué, pero permaneciendo fiel a su elección.

Se ha reprochado a esta doctrina el fundamentar la moral en el capricho o en un individualismo loco que conduce al desprecio de toda regla social. «Es verdad —ha respondido Sartre—, el hombre se hace; no está hecho completamente desde un principio; se hace al elegir su moral, y es tal la presión de las circunstancias que no puede dejar de elegir una». Pero al elegir, cada uno elige para todos los hombres; al adoptar una línea de conducta, la declara buena no solamente para sí, sino también para todos sus contemporáneos. En este sentido, su acto no es un capricho, tanto más cuanto que en gran parte se halla determinado por la «situación», por el lugar que su autor ocupa en el mundo; éste compromete enteramente con aquél su responsabilidad personal y

social. Pero queda en pie que ninguna regla preexistente puede entonces iluminarle: ello sucede tan sólo en vista de su destino. De ahí el sentimiento de angustia, de abandono que en el fondo debe serle propio. Además, Sartre lo reconoce: todas las elecciones tienen por sí mismas igual valor; lo esencial es comprometerse y permanecer fiel a sí mismo, sin buscar excusas de mala fe, invocando la pasión, el destino, las influencias extrañas, etc. Objetivamente, «resulta lo mismo —dirá Sartre— el embriagarse en la soledad que el conducir los pueblos. Si una de estas acciones le lleva a la otra, no será a causa de su fin real, sino por el grado de conciencia que aquélla posee con respecto a su fin ideal, y, en este caso, sucederá que el quietismo del borracho solitario le arrastrará a la vana agitación del conductor de pueblos».

La razón profunda de este desorden —Sartre lo reconoce también— es que le falta Dios. «El existencialismo, dice, no es otra cosa que un esfuerzo para deducir todas las consecuencias de una posición atea coherente.»

La doctrina de Gabriel Marcel.—Con un sello muy personal encontramos en Gabriel Marcel el método y la doctrina que caracterizan un auténtico existencialismo; pero la experiencia fundamental, de la cual todo depende, es diametralmente opuesta a la de Sartre.

A) *Método.*—Es la evolución histórica de Gabriel Marcel la que da la clave del método que usa. Salido de una formación estrictamente idealista, bien pronto comprueba la impotencia de toda reflexión *a priori* para encontrarse con lo real existente, el único objeto, según su parecer, digno de ocupar nuestro pensamiento. Buscó entonces un método que aventajara al examen puramente conceptual y racionalista, y como los grandes sistemas, especialmente el de Hegel, ponían el universo como un «objeto» por explorar, él se volvió al lado del «sujeto», hacia la intuición del yo pensante.

No se detuvo en la intuición sensible, dominio operativo de las ciencias modernas. Puso, por el contrario, una distinción fundamental entre lo que llamó el «problema» y el «misterio».

El problema es la expresión de un tema de estudio en términos intelectuales, abstractos.

El «misterio», por el contrario, es la realidad misma que se oculta bajo los datos superficiales. En el fondo no hay más que uno solo: el «misterio ontológico», que es la existencia auténtica, de la cual en seguida hablaremos; pero que se irradia en nosotros y a nuestro alrededor, y es como la subestructura de todos los problemas que sea plantea nuestra razón. La tarea propia del filósofo es la de sobrepasar estos problemas para encontrarse con el misterio; para esto le es necesario un método «metaproblemático». No será éste una búsqueda a través de los objetos exteriores, ni una deducción *a priori*, sino un retorno hacia la existencia concreta de la propia vida humana. Gabriel Marcel lo llama el «recogimiento». El recogimiento es, por consiguiente, un esfuerzo para volver a encontrar en sí la vida profunda de la persona humana. De ningún modo se identifica con la introspección del psicólogo, que usa todavía, al examinarse, conceptos de la razón y plantea «problemas» psicológicos: el recogimiento conduce más lejos, hasta nuestro ser real, hasta nuestra misma «existencia».

B) *La idea central.*—En la obra de nuestro filósofo, esta idea no es un punto de partida; es, por el contrario, el fin inicialmente oculto, que se revela poco a poco, como un misterio que debe ser conquistado, pues de ningún modo se debe identificar el misterio con lo ininteligible. Si jamás aparece en la claridad de las fórmulas intelectuales y si permanece así, como conviene, en la penumbra del recogimiento, es, por consiguiente, el objeto mismo en el cual el filósofo pretende penetrar. Se puede, según parece, expresar así esta idea central, a la luz de la cual todo se organiza y se explica:

«Nuestra personalidad humana se manifiesta en su existencia concreta como encarnada y como abierta, a la vez, a las otras personas, y, sea por éstas, sea por ella misma, como ligada al Absoluto, a Dios; pero siempre libre de aceptar o de rehusar esta sujeción esencial.»

Añadamos que Gabriel Marcel no se coloca de golpe frente a este «misterio»; procura solamente acercarse a él por el análisis de una actitud muy concreta: un acto de esperanza, de fidelidad, de promesa, de testimonio, considerado como «una localización de la existencia».

1) Finalmente, a la par de todo existencialismo, es también nuestra personalidad humana la que aquí se considera, en el acto esencial que la crea: la elección libre de un destino. Tal es también la existencia concreta, el ser real por excelencia accesible al filósofo. Pero nuestro «yo» está lejos de aparecernos ordinariamente en la pureza de un acto espiritual. «Elegir un destino» para muchos, y muy a menudo para todos, es, desde luego, «vivir», según el «adagio», al cual se atribuye espontáneamente un sentido rastrero: *Primum vivere, deinde philosophari* (primero es el vivir, y después el filosofar); es necesario comer y beber antes de pensar. He ahí por qué nuestra personalidad se manifiesta inicialmente como «encarnada». Aun cuando nos elevamos hacia los más altos valores que son el verdadero alimento de nuestras almas: la verdad, la justicia, el amor, tenemos siempre necesidad de concretarlos, de «encarnarlos en un ser real, viviente, el único capaz de determinar nuestro arrojo».

2) Otra comprobación paradójica: «El recogimiento de ningún modo descubre una personalidad independiente y cerrada». El «yo» en el cual yo entre, dice Gabriel Marcel, deja, por lo tanto, de ser para sí mismo. «Vosotros no sois para vosotros mismos». Esta grandiosa frase de San Pablo logra aquí su significado ontológico y concreto a la vez: es el que mejor traduce la realidad alrededor de la cual giramos en este momento.

Por más alto que nos remontemos en nuestra experiencia siempre nos hallamos en contacto con nuestros semejantes: el niño se hace consciente de sí mismo frente a su madre y parientes; el adulto, con ocasión de sus asuntos, con los cuales se compromete con los demás hombres.

3) Revélase aquí una orientación infinitamente profunda, en la que el

misterio se afirma plenamente. Hay algo de lo Absoluto en nuestro compromiso personal con los demás. La fidelidad hacia un amigo, hacia la Patria, etc., de la cual nos sentimos deudores después de una promesa, es lo contrario de un sentimiento orgulloso de independencia; ella supone la humildad. Pero si nos sometemos, no es en vista de nuestros semejantes con quienes nos igualamos; es en vista de «Alguien», que nos domina a todos, a nosotros mismos y a los demás: es con Dios con quien nos comprometemos:

4) Por lo tanto, aun delante de ese «Tú» infinito que colma todos nuestros deseos y afirma todos nuestros pasos, nuestra personalidad se siente, indudablemente, libre, capaz de obligarse a esta sumisión total a la voluntad de Dios que hace a los santos, pero también de rehusarse para ensimismarse en un orgullo indomable. Cumpliendo esa elección «creamos» nuestra personalidad, la cual a cada instante puede ser puesta en cuestión. Brevemente; de dos maneras puede degradarse la persona: la primera consiste en permanecer superficial, en convertirse en un simple «specimen» entre la infinidad de los demás, puesto que las opiniones que él cree propias son un mero y simple reflejo de las ideas recibidas en su ambiente y transportadas por la prensa que él lee cotidianamente, de suerte que no es más que el anónimo del «se» en estado «parcelario», mientras que «lo propio de la persona consiste, por el contrario, en afrontar directamente una situación y en comprometerse efectivamente». La segunda, aquella misma de Lucifer, es tomar partido para sí mismo contra Dios, querer bastarse plenamente y volver a cerrarse en sí mismo, cuando uno se ve claramente, si se es sincero, muy abierto para con el «Otro».

C) Aplicaciones. — Múltiples y ricas consecuencias pueden surgir de este aspecto central. Tomadas separadamente parecen extrañas las unas a las otras. Vistas a la luz de ese único fin hacia el cual todas convergen, se organizan, se sostienen y se esclarecen mutuamente.

La encarnación de la persona lleva

a Gabriel Marcel a profundizar el papel de nuestro cuerpo como intermediario entre nuestro yo y los demás; él nos ayuda a comprender el paso del «tener» al «ser». Nosotros, en efecto, no somos más que nosotros mismos; «tenemos» todo lo demás; pero de nuestro cuerpo decimos indiferentemente: yo tengo un cuerpo y yo soy mi cuerpo.

Por otra parte, nuestra actitud abierta hacia el prójimo nos invita a considerar el aspecto social de nuestra vida y a restaurar los valores de justicia y caridad. Y al lado de este aspecto moral se presenta una orientación más especulativa, pues: «yo me afirmo como persona en la medida en que creo realmente en la existencia de los demás, y en que esta creencia tiende a informar mi conducta». ¿Qué significa aquí creer? Significa realizar o, más aún, afirmar esta existencia en sí misma y no solamente en sus incidencias con relación a mí. Persona-compromiso-comunidad-realidad: ha y aquí una especie de cadena de nociones que no se dejan, propiamente hablando, deducir las unas de las otras (nada, además, más engañoso que la creencia en el valor de la deducción), pero que se dejan tomar en su unidad por un acto del espíritu, que convendría designar no por el término frangollado de la intuición, sino por el muy poco usado de «sinédesis», el acto por el cual un conjunto es mantenido bajo la mirada del espíritu.

D) *Crítica*.—El pensamiento de Gabriel Marcel demuestra, sin réplica, que no es necesario ser ateo para ser existencialista. Por el contrario, «la persona, dice, no se realiza más que en el acto por el cual ella tiende a encarnarse (en una obra, en una acción, en el conjunto de una vida); pero al mismo tiempo le es esencial el no fijarse o cristalizarse definitivamente en esa encarnación particular. ¿Por qué? Porque participa de la plenitud inagotable del ser de donde mana». Esta experiencia vale más que la de Sartre, el cual se ve «arrojado allí» en el absurdo de una mera contingencia, sin principio ni fin. Pero ¿quién decidirá entre estas dos experiencias fundamentales? No podrá hacerlo el método existencialista, puesto que él

no va más allá. Es necesario recurrir a una doctrina presupuesta que nos ilumine acerca de la verdadera naturaleza humana y sus relaciones con Dios. ¿Recurriremos a la fe? Este criterio, muy eficaz por cierto, no valdría más que para los creyentes. Pero ya, en el orden de la pura razón, la filosofía tomista es capaz de resolver el «problema» satisfaciendo todas las legítimas exigencias de Gabriel Marcel.

Las potentes construcciones de la filosofía tomista aparecen en recta continuidad con los fundamentos cavados por el existencialismo de Gabriel Marcel; y si éste no las une explícitamente, si aún, podría decirse, la suya no es todavía una filosofía propiamente dicha, puesto que él se niega a expresarse en términos de inteligencia para atenerse a nociones concretas y a las descripciones fenomenológicas, es, sin embargo, una magnífica introducción. Gabriel Marcel descubre, con una profundidad incomparable, los resortes ocultos de nuestras acciones de hombres y de persona libre y los vicios de nuestra civilización materialista; es un despertador de almas finamente adaptado a las preocupaciones de nuestra época, y es, en este dominio más completo, el aliado natural del tomismo. Su primer e inapreciable servicio es el de refutar en su propio terreno las aberraciones del existencialismo ateo.—B. M.

Revista de Filosofía

Madrid.

Núm. 23, octubre-diciembre, 1947:

ZARAGÜETA, Juan: *Escolástica y Filosofía cristiana*. (Breve resumen.) Páginas 583-646.

El autor comienza dando una definición de la Filosofía en función de la vida; se extiende a dar el concepto de Filosofía cristiana, entrando al desarrollo histórico de la misma; pasa después a tratar de la actitud que es necesario adoptar frente a los sistemas filosóficos y a su conciliación posible. Después habla de la tradición y el

progreso en Filosofía; de la Filosofía escolástica y tomista como expresión feliz, sin exclusivismos, de una Filosofía cristiana. Señala las condiciones de su progreso en la descripción de la vida mental previa a toda problemática sobre ella (fenomenología), pasando después a una detallada consideración de los problemas de la vida mental, los métodos y las soluciones.—L. E. P.

USCATESCU, George: *Fundamentos escatológicos de la Historia*. Páginas 684-708.

La filosofía clásica estaba de cara al mundo de las cosas, pero, primero con Descartes y más tarde con el idealismo germánico, se verifica el retorno al hombre, al sujeto: retorno debido, lo mismo en el campo de la filosofía especulativa que en el de la filosofía de la Historia, a la penetración del cristianismo en la conciencia europea. Con la visión dinámica de la Historia se proclama la «historicidad» del hombre, consecuencia de dos milenios de Historia cristiana, por lo que el autor se pregunta: «¿Por qué no admitir que la única interpretación acertada de la Historia es también la cristiana?».

Las épocas en que se producen fenómenos de desintegración, y, por lo tanto, de contraposición entre el objeto y el sujeto de la Historia, son particularmente propicias a la aparición de una filosofía de esta ciencia. Tras señalar como elementos predominantes de la filosofía cristiana de la Historia el principio mesiánico, el principio escatológico, el principio de la dinámica histórica, la idea de la libertad y la idea de la fusión entre lo metafísico y lo histórico, Uscatescu va examinando hasta qué punto tales elementos se dan en el mundo hebraico, el hindú y el persa, para llegar a la conclusión de que sólo la conciencia cristiana posee el conjunto de todas estas notas. Estudia el autor, con mayor detenimiento, los caracteres de la concepción histórica del mundo hebraico, deduciéndolos, sobre todo, del Libro del Profeta Da-

nel, que considera como «la primera tentativa de dar una interpretación orgánica y unitaria a la Historia». La llegada del Mesías concentra en un punto las perspectivas mesiánicas y escatológicas del Antiguo Testamento, «por eso la Historia de Israel es una historia dinámica y finalista», que se funda en un principio religioso y en una capacidad orgánica de desarrollo.

Con la llegada del cristianismo, del Reino de Dios, ha desaparecido la razón mesiánica de la Historia, dominada, desde ahora, por el principio de la escatología cristiana, representada muy particularmente por el denominado «discurso escatológico» de Jesús —el de la destrucción del Templo de Jerusalén— y por el Apocalipsis de San Juan, que responde a una concepción catastrófica de la Historia, muy arraigada entre los judíos. «La idea escatológica, que encuentra su máxima ilustración en el discurso sobre la destrucción del Templo, por una parte, en la segunda llegada del Hijo del Hombre y el fin de los tiempos, por otra, representa el núcleo central del pensamiento cristiano de la Historia». La diferencia que el autor recoge entre la concepción escatológica judaica y la cristiana, radica en que la primera se refiere al «siglo presente» y esta última al «futuro».

Al igual que otros apocalipsis, surge el de San Juan en un momento en que la comunidad cristiana, desorientada todavía, se encuentra bajo la impresión de lo catastrófico; momento que el autor caracteriza con el oportuno pasaje de la «Historia Eclesiástica», de Eusebio.

Una parte del trabajo de Uscatescu va consagrada a las cuestiones que el Apocalipsis de San Juan plantea y entre las que analiza con más detalle el problema del término del proceso histórico, constituido, en definitiva, por el destino humano, aunque éste no tenga solución en los límites de la Historia, razón por la que ha podido decir Heidegger que «la finitud de la temporabilidad es el fundamento arcano de la historicidad de la realidad humana».

Para el Apocalipsis —es el autor quien define—, la Historia, el misterioso libro de los siete sellos, es una verdadera irrupción de la eternidad en el tiempo. Sólo después de roto el último sello, el séptimo ángel pregonará a son de trompeta que «no habrá ya más tiempo». En el concepto apocalíptico de la Historia, a la nota optimista del caballero blanco, el caudillo de la batalla final, se opone la sombría de los otros tres caballeros: de la guerra, del hambre y de la muerte; y la perenne contienda entre estas fuerzas antagónicas del Bien y del Mal —el Cristo y el Anticristo— es la que presta su sentido trágico a todo el proceso histórico, cuyo primer factor lo constituye la misericordia divina que permite el aumento del número de los elegidos, como lo acreditan las frases con que San Juan nos describe los clamores de los bienaventurados, tras la ruptura del quinto sello.

El Apocalipsis representa una concepción escatológica, una visión cristiana del desarrollo histórico; es decir, una lucha perenne entre lo eterno y lo temporal, y la victoria de la Eternidad —«la causa esencial de todos los fenómenos de nuestra realidad universal»—. Por eso, concluye Uscatescu, «sólo en una fusión íntima entre lo metafísico y lo histórico puede fundarse una concepción orgánica de la Historia». Pero la lucha entre el principio del Bien y el del Mal, entre las dos «ciudades» de San Agustín, presupone la idea de libertad, factor primordial y básico de la realidad histórica y característica fundamental de la filosofía cristiana de la Historia.

«La posesión del Reino, que no tiene fin —como se le llama en «La Ciudad de Dios»— erigida precisamente en fin de la Historia, constituye, en frase del autor, la gran novedad lanzada por el cristianismo. «El problema escatológico, es decir, el problema del destino último, de la finalidad del proceso histórico, aparece de ese modo como la consecuencia lógica de la configuración universal del mundo concebida por el cristianismo».—M. S. R.

Finisterre

Madrid.

Febrero de 1948:

CANDU, Alfonso: *Octavio Nicolás Derisi y el florecimiento del tomismo en la Argentina*. Págs. 165-169.

El tomismo sistema perenne, aunque sujeto a un proceso normal de crecimiento, está teniendo en nuestros días un gran auge, ya purificado de los intentos de transición y concordismo que le venían aquejando.

En este desarrollo toma parte importante la Argentina, donde se dejó sentir principalmente la influencia de Ganigou, Lagrange y Maritain. Uno de los más destacados cultivadores del sistema es el presbítero Octavio Nicolás Derisi, autor de dos obras fundamentales: *Filosofía moderna y filosofía tomista* y *Los fundamentos metafísicos del orden moral*. En la primera de ellas se analiza el curso del pensamiento moderno desde Descartes, que ya plantea incorrectamente el problema del conocimiento, tomando a éste como una mera representación subjetiva de la realidad y arruinando la noción de la unidad intencional de sujeto y objeto. Kant representará la culminación de esta trayectoria, que continúa en la filosofía posterior hasta la fenomenología, todavía dentro de las premisas del idealismo. Tal encadenamiento dialéctico hace necesaria ante el pensamiento moderno una «necesaria intolerancia», que no supone condenación global. «Comenzar por el pensamiento para hallar el ser o ir desvelando el ser con el pensamiento», en tal alternativa se sitúan las dos líneas tomista y moderna.

En la segunda de las obras citadas, Derisi toca el problema de la pretendida autonomía del orden usual y de sus obligadas vinculaciones con la metafísica. Es, además, autor de otros trabajos sobre epistemología y teoría de la inteligencia y del arte y filosofía cristiana.

Además de sus obras ha desarrollado una intensa actividad magistral (curso de Cultura Católica) y publicado magníficas traducciones.—R. F. C.

La Ciencia Tomista

Publicación trimestral de los Dominicos españoles. Salamanca.

Núm. 228, abril-junio 1948:

FRAILE, Guillermo, O. P.: *Sócrates, ¿filósofo o político?* Págs. 319-327.

Consiste este artículo en un comentario particular, sin caracteres de recensión sistemática, al libro *Vida de Sócrates*, de Tovar. Tras de una introducción sobre el problema de las fuentes, agudizado por el hecho de no haber llegado los griegos a los actuales conceptos de biografía ni historia, se aborda, a través de la visión de un momento de crisis en la vida de Sócrates, el problema de la relación en su persona de las dimensiones filosófica y política. La reacción que hace a Sócrates desglorarse como algo distinto y aun opuesto de la caterva de los sofistas vino determinada precisamente por razones políticas, es decir, por la reflexión sobre las causas que conducían a Atenas a la ruina y la posibilidad de remedio para la catástrofe, reflexión que se esfuerza por contagiar a sus conciudadanos, volviéndoles hacia los problemas de máxima urgencia para la salvación de la «polis», determinando así el carácter de «paideia» que para la filosofía acentuará Platón. Así, pues, la nota fundamental que define el carácter y la actividad de Sócrates es su preocupación política. Ante la urgencia de los problemas cívicos tenían que parecerle poco importantes las especulaciones jónicas sobre la naturaleza como principio de las cosas y las huertas disertaciones sofísticas. Lo que preocupa a Sócrates es la suerte de su ciudad; no le interesa el «hombre» en cuanto tal, sino más bien el «ciudadano», y precisamente el ciudadano ateniense. Por eso, y notando la fortaleza de sus enemigos en contraste con la decadencia ateniense, pone su ideal de salvación en el retorno a las antiguas virtudes.

Ahora bien: este sentido esencial de Sócrates fué incomprendido por sus contemporáneos y, en buena medida,

por la posteridad; él no fué un orador enérgico y brillante, sino un simple dialogador que despertaba las conciencias dormidas. De aquí su desdichosa actitud ante su juicio y condena. Como Tovar hace resaltar, la grandeza moral de Sócrates radica en su apego a su ciudad frente al desarraigo de los sofistas, y en un apego de tan alto estilo y tan bien servido que, queriendo simplemente hacer política, en el mejor sentido de la palabra, encauzó la naciente filosofía por el camino especulativo que tan fecundo se mostró luego, dando como resultado la cultura europea y salvando el pensamiento griego de la cerrazón de horizonte de los jónicos y del oportunismo de los sofistas.

Evidentemente, fué gracias a una infidelidad a su maestro como Platón y Aristóteles crearon sus ingentes monumentos intelectuales, infidelidad no sólo filosófica, sino que alcanza en general a la tendencia conservadora y aun retrógrada de Sócrates, tanto en lo religioso, revolucionado por el invasor orfismo, como en lo político, atacado el excesivo particularismo de su «polis» por corrientes más universales. Pero, con todo, gloria de Sócrates había sido el descubrimiento de la palanca mental, el verdadero uso de la razón. Lo de menos es que luego sus discípulos lleguen a poner en boca suya doctrinas que jamás le pasaron por la imaginación.

En resumen, pues, Sócrates, siendo el verdadero fundador de la filosofía griega por haber acertado a encauzarla por el seguro camino científico, no tuvo como propósito primario la filosofía, sino la política. La vida teórica le interesaba menos ante la urgencia de problemas prácticos que su patria tenía planteados y de los que pendía la vida o la muerte de todos. Por eso Sócrates toma su fuerza de su amor a Atenas, y de éste brota su filosofía.

A continuación, entrando más directamente a hablar del libro de Antonio Tovar, el Padre Fraile marca su discrepancia respecto a la actitud mostrada por el ilustre catedrático de Salamanca, de cierto escepticismo intelectual, concretada en frases como «la enfermedad de la civilización» (pá-

gina 19), «la luz esterilizante de la razón» (págs. 12 y otras), o al decir que «todo sistema racional es un castillo de naipes» (pág. 14), así como su opinión de que «la filosofía es una cosa extraña y de contenido problemático...», etc. (pág. 116). Estas ideas, así como otras sobre la «sana barbarie» (pág. 176), «la barbarie conservadora y criadora, esperanza del futuro» (pág. 164), o contra la educación como peligro de deformación. Frente a esta postura, en la que afirma el Padre Fraile influencia de ciertas modernas filosofías y corrientes de pensamiento, se sustenta contrariamente la necesidad de atacar esa actual invasión de bárbaros que viene no sólo desde fuera, desde países extraños, sino más bien desde dentro, en «invasión vertical», siguiendo la frase de Rathenau, ataque que sólo

cabe hacer encauzando esa barbarie y esa vitalidad por medio de fuerzas más elevadas, intelectuales y constructivas para no incurrir en homeopatías suicidas.

Pues, y con esto acaba el artículo, si algo debe a Sócrates la filosofía y la civilización europeas, no es por su anhelo retrógrado y sus esfuerzos por retornar a las virtudes arcaicas, ni por la estrechez de su horizonte mental y político, sino porque, conscientemente o no, abrió el camino de la filosofía, enseñando a utilizar la razón humana como creadora de ciencia y como descubridora de principios morales superiores, capaces de orientar y reprimir los instintos de la parte inferior humana, fruto éste de que todavía vivimos después de veinticinco siglos.—J. M.^a V.

V) HISTORIA POLITICA

a) EUROPA

Politique

París

Noviembre de 1947:

EISENMANN, Charles: *Napoléon, Précurseur de la Dictature ideologique.* (Napoleón, precursor de la dictadura ideológica.) Págs. 781-797.

1789 es una fecha clave para las dictaduras. A partir de ella las dictaduras aparecen como fenómenos de masas, impregnadas de democracia y, por consecuencia, con un doble sentido: el negativo, de pura coacción, tradicionalmente característico de esta forma de gobierno, y el positivo, de penetración ideológica, de adhesión. El sistema napoleónico aparece como el primero en el que se dan estas características que han de matizar en

adelante los principales movimientos de tipo dictatorial o «totalitario»; de aquí el interés de su examen.

Y es Napoleón el primero en actuar en tal sentido por la exigencia de su propia finalidad. Para emprender la serie de guerra ofensivas que le eran necesarias para la extensión indefinida de su esfera de dominio no le bastaba la acción negativa del temor, de la coacción —reconocida por él como necesaria, como importante—; era indispensable el concurso activo, ardiente de los franceses, la fe en su persona, en sus ideas, en su obra, porque comprendió muy bien que si la coacción basta para asegurar duración a un gobierno dictatorial, no es capaz de procurarle, en cambio, el poder de acción necesario para proporcionarle el máximo de oportunidades en empresas en las que se tuviera por instrumento a una nación de millones de hombres y que esto solamente pueden conseguirlo las creencias, los sentimien-

tos positivos, la adhesión de los espíritus.

Pero aun proponiéndose Napoleón una verdadera dictadura espiritual, no abarca en su esfera de acción a todo lo espiritual. Desde el principio separa lo metafísico y lo religioso. Esta autolimitación constituye el primer rasgo característico de esta dictadura espiritual que no aspiró a construir una verdadera *Weltanschauung*, una «mística» que excluyera, por el hecho de su existencia, a cualquiera otra. De aquí que Napoleón no trate de desarraigar las religiones establecidas y que admita la existencia de un poder espiritual independiente, junto al suyo. Pero si Napoleón no determinaba el contenido de las creencias religiosas, les señalaba, a título de soberano del mundo espiritual, su rango y su parte en el alma de sus súbditos, subordinándolas —legítimamente a su juicio— a los valores y a los fines políticos. Ante el problema de los dos poderes, Napoleón se mostraba partidario, especulativamente, de la dirección religiosa en manos del soberano; a su entender, es imposible trazar una línea de deslinde entre ambos dominios, y deploraba que el catolicismo condujese a separar «el Pontificado del Gobierno civil», lo cual rompía «la unidad del Estado». Pero el hecho es que la dictadura napoleónica no estuvo al servicio de una ortodoxia total, sino al de una ortodoxia puramente civil, de un sistema limitado de creencias políticas y morales.

Eisenmann se enfrenta con el problema de definir el contenido exacto de tal sistema a través del examen del *Catecismo imperial* que entró en vigor el 4 de abril de 1806 —en su lección VII, que trataba de los deberes de los súbditos en el orden temporal— y del artículo 38 del Decreto de 7 de marzo de 1808, que señaló las bases de la enseñanza en la Universidad. El análisis de los mismos le sirve para apoyar su afirmación previa de que Napoleón no elaboró ni trató de elaborar un verdadero cuerpo de doctrina, de la misma manera que no construyó una filosofía completa —lo cual separa considerablemente su dictadura de las grandes dictaduras contemporáneas—, porque resalta, a

lo largo de todas las prescripciones y de todas las consideraciones que le sirven de justificación, un carácter puramente personal; a eso se reduce, sin duda, toda la «doctrina nacional» de que hablaba Napoleón.

Pero el autor no quiere dar a esos textos el valor de la entera expresión del pensamiento político y social de Napoleón, lo cual equivaldría a negar la existencia misma de ese pensamiento que tenía una riqueza muy distinta. Sus contemporáneos vieron en él, certeramente, el soldado del «Nuevo régimen», del nuevo régimen social y de un nuevo régimen político —el del Estado nacional, popular y laico—, a pesar de sus tentativas de regresión hacia las creencias y el clima del antiguo régimen. Pero no es el pensamiento personal del dictador lo que hay que definir, sino el contenido de la doctrina que erigió en ortodoxia del Estado. Y las ideas a que se ha hecho referencia no forman parte de ella. Por referirse a la organización interna del Estado no se amoldaban al verdadero plan napoleónico de dominación europea primero, de «dictadura universal» por fin, que era lo único que animaba su acción, y había de tener para él una importancia muy secundaria, ya que no eran susceptibles de proporcionarle el resorte psicológico capaz de arrastrar a la masa nacional en pos de sí.

Es de extrañar que Napoleón no se haya presentado como el apóstol de una doctrina de nacionalismo francés, puesto que tal doctrina hubiera servido perfectamente a los fines de su política. Ahora bien: Napoleón puso en juego sentimientos nacionales o nacionalistas, pero siempre la nota personal ha estado presente en ellos, dominándolos en la mayor parte de los casos. Y la elaboración de una verdadera ideología dista mucho de ese juego. Lo personal: él, su familia y su régimen —prolongaciones de sí mismo— era lo único que interesaba.

Esa actitud se explica por el hecho de que Napoleón ignoró el patriotismo francés —es sabido que, en su juventud, su amor se dirigía a su patria corsa—. Y, posteriormente, ya en el Poder, hablaba a los franceses como a un pueblo extranjero. Existe, es cier-

to, la famosa declaración de amor al pueblo francés de su testamento, pero hay que tener en cuenta que entonces debía pensar en recomponer su personalidad para la memoria de los hombres. Su sueño de dominación era en su beneficio, no para el del pueblo francés. Napoleón no fué obrero de una causa francesa, servidor de una ideología francesa. Por el contrario, se sirvió de Francia como instrumento para la realización del destino que ambicionaba para sí. Francia y el Poder se le aparecen como algo idéntico, y su amor a Francia se confunde con su amor al Poder y a lo que éste ofrece como posibilidades de actuar. Las propias palabras, los hechos de Napoleón, demuestran claramente tal afirmación sobre su egocentrismo, que el autor subraya largamente apoyándola en numerosas citas, hasta llegar a la conclusión de que la dictadura napoleónica adolecía de una carencia ideológica total, tanto en el plano de la política exterior como en el de la política interior.

Para Eisenmann, el dogma político del régimen napoleónico se reduce a muy pocas cosas, y éstas se refieren a sentimientos hacia una persona, no a una idea objetiva. Se trata —dice— de un credo personal.

La dictadura espiritual se esfuerza en propagar y en mantener ardiente y viva en el corazón de los franceses la pura devoción a un hombre. Todo gira en torno a la figura del dictador. No se trata de una ideología, sino de una idolatría. Y de esta carencia de una doctrina —no hay una doctrina napoleónica como hubo doctrina nacional-socialista y fascista y como hay doctrina bolchevique— derivan los rasgos por los cuales se contraponen a las grandes dictaduras contemporáneas. Al carecer incluso de una ideología política, el Estado no se limitará a un puñado de adeptos, y de aquí la política de reconciliaciones y de pacificación interior napoleónica, para la cual no hay enemigos *a priori* y cuya persecución se dirige sólo a los que se manifiestan abiertamente contra el régimen, a los que se declaran enemigos suyos.

Y en esta política conciliadora radica la serie de diferencias considera-

bles de la dictadura napoleónica con las grandes dictaduras de nuestros días, cuyos jefes, que han conquistado el Poder en nombre y con ayuda de una ideología, han querido fundar el Estado de esta ideología.—V. A.

Arbor

Revista General de Investigación
y Cultura. Madrid.

Núm. 25, enero 1948:

PALACIO ATARD, Vicente: *Westfalia ante los españoles de 1648 y de 1948*. Págs. 53-58.

Este año se conmemora el III Centenario de la paz de Westfalia, jalón de una época histórica y embocadura del moderno sistema político de Europa. En adelante ya no habrá Cristiandad, sino Europa, y el concepto cristiano de la política pasa a ser reemplazado por el de las «razones de Estado». Westfalia es un primer intento, que se repite luego hasta Versalles, de ordenar a Europa sobre una base de equilibrio al margen de normas éticas superiores.

Al recordar hoy los tratados de Münster y Osnabrück, intenta sacar el autor algunas enseñanzas provechosas para el futuro. Cuando resultan definitivamente vencidas por la Europa coaligada las ramas española y austríaca de los Habsburgo, existen tres direcciones en nuestra conciencia nacional, que el autor recoge presentando tres botones de muestra:

En 1648 publica el mercedario Fray Francisco Enríquez su *Conversación de Monarquías religiosa y política*, una rotunda afirmación de la solidez moral del mundo que concluye. El mismo año muere en Madrid don Diego Saavedra Fajardo, el negociador de Westfalia, quien en sus obras afirma nostálgicamente la organización imperial antigua, aunque resignándose a aceptar el mundo nuevo que se perfila y en el que van a imperar las ambiciones. También en 1648 aparece en Madrid un libro de un noble catalán, don Francisco Pons de Castellví, que lleva por título *Gustavo*

Adolfo, Rey de Sueca, vencedor y vencido en Alemania. Pons y Castellví es un admirador del Monarca sueco y de Francia, cuya «escandalosa liga con los herejes» justifica, en discípulo de Maquiavelo, aunque no sin alguna repugnancia.

El autor dedica las últimas frases de su artículo al tratado de París de 1898, tras el desastre de Cuba, fecha que señala un hito en la vía dolorosa que para España se inicia con los tratados de Münster y Osnabrück.—M. R. S.

b) AMÉRICA VIRREINAL

Revue des Ameriques

París.

Núm. 3, octubre de 1947:

CARAFFA, Jean: *Les Leçons du passé. Comment des moines espagnols, au XVII^e siècle, sauvèrent une race en lui refaisant une âme.* (Las lecciones del pasado. Cómo frailes españoles en el siglo XVI salvaron a una raza rehaciéndole un alma.)

La historia se ha mostrado por demás severa al enjuiciar la conquista y colonización de América por los españoles y parece haber prestado una fe ciega a los testimonios del P. Las Casas, olvidándose, en cambio, de las costumbres y métodos de aquella época y de la falta de experiencia de los conquistadores.

Las frases con que el Consejo encargado de examinar los cargos de Las Casas informa sobre el particular al Rey Don Fernando, se le antojan al autor menos duras que las de los jueces de Juana de Arco. «La Legislación colonial española no ofrece —al decir del historiador Robertson— huella alguna del sistema cruel de destrucción que se atribuye a España; las medidas tomadas para regular y remunerar el trabajo de los aborígenes son sabias y están bien entendidas; no hay, en suma, un código de leyes donde se muestre más solicitud por la seguridad y la dicha de los pueblos.» Al que puedan parecerle demasiado benévolas las apreciaciones del historiador inglés, Jean Caraffa le recuerda que, aunque vivimos en otros tiempos, todavía somos

hoy testigos de «los trabajos forzados, de los campos de exterminio y de los trasiegos de pueblos a través de Europa y de Asia».

Es cierto que los españoles han truncado la colonización de las razas americanas. Pero, abandonadas a su propio destino ¿se hubieran a caso desarrollado de manera más provechosa para la civilización en general? Si se piensa que esas razas desconocían la escritura, el hierro y los animales domésticos, y que se hallaban minadas por implacables enfermedades sociales, como el sanguinario frenesí de los aztecas y el atroz embotamiento de los quichúas, por ejemplo, será preciso concluir que la evolución de las sociedades americanas era ya regresiva en la época de la conquista, y que los españoles han venido más bien a salvarlas, pues las razas indígenas de Centro y Sudamérica no han corrido, en definitiva, la misma suerte que sus hermanas de la América septentrional. Por otra parte, en los Estados de Iberoamérica los indios constituyen un elemento importante sobre el que no pesa el prejuicio racial. Las Casas no predicó en el desierto, y para el Soberano español los indígenas americanos fueron tan súbditos como los demás, realizándose así, desde los albores del siglo XVI, y por obra del Rey de España y del «clero de la Inquisición», la asimilación de los indígenas que con tan estruendoso fervor preconizan ahora los socialistas y los comunistas.

Por lo que hace al trabajo de los indios en las minas, en el que tanto se ha cebado la leyenda negra anti-española, aquél jamás alcanzó —consigna el artículo— mayor proporción que el 4 por 100 entre los habitantes

de Méjico y el 6 por 100 entre los del Perú. Y si la tarea era ruda, se hallaba, en compensación, muy bien retribuida y los sujetos a ella contaban, además, con el apoyo del clero y de los denominados protectores de los indios, que velaban por sus derechos.

Alude, por fin, el autor, al sistema de «las misiones», verdaderos núcleos urbanos constituidos en torno a la plaza en que se alzaba la iglesia. Estas misiones elegían anualmente su alcalde y sus principales funcionarios, en unas elecciones dirigidas, es cierto, pero como tantas de las que actualmente conocemos y seguiremos conociendo. Todo corría en estos pueblos a cargo de «los Padres». Refiriéndose a los Jesuitas que gobernaban el Paraguay en 1750, Caraffa recoge la apreciación de M. Tramond: «Jamás sociedad humana alguna estuvo más cerca de realizar la República de Platón».

La dominación del clero, concluye el articulista, ha salvado del exterminio a millones de indígenas americanos, y su conversión al catolicismo ha elevado su nivel moral al par que su nivel cultural. Los religiosos no sólo han convertido a los indios, sino que han conservado todos los testimonios que hoy nos quedan de la Historia indígena de América.—M. S. R.

Información Jurídica

Ministerio de Justicia. Comisión de Legislación Extranjera. Madrid.

Núm. 59, abril de 1948:

AVILÉS SORIANO: *El pleito de las islas Malvinas en el siglo XVIII.* Páginas 29-49.

El autor empieza refiriéndose a la situación geográfica y a las diversas denominaciones de estas islas, con una prolija referencia a la historia de su descubrimiento. A principios del siglo XVIII estas islas, aún no habitadas, eran consideradas como territorio perteneciente a la Corona española y dependientes, desde el punto de

vista jurisdiccional, de la Capitanía General de Buenos Aires.

El pleito de las Malvinas, hoy en el tapete, se planteó también en el siglo XVIII en los años comprendidos entre 1763 y 1771. En 1763, un oficial francés trató de establecer en las Malvinas unas pesquerías, y ante esta pretensión el Rey de España reivindicó la propiedad de las islas y Luis XV se allanó ante la representación de su tío y Majestad católica.

En fecha 1.º de abril de 1767, la Corona de España tomó posesión de las islas Malvinas a través de una expedición que dirigía el capitán de navío don Felipe Ruiz Puente que fué nombrado gobernador de las Malvinas por Carlos III.

Poco antes de este hecho trascendental en la Historia de las islas Falkland, los ingleses habían desembarcado en la punta de Poniente estableciendo una factoría que bautizaron con el nombre de «Puerto Egmont». Cuando Carlos III se enteró de que había un establecimiento inglés en la Malvina Occidental, hecho que desconocía don Felipe Ruiz Puente cuando tomó posesión de las islas, transmitió una Real Orden al Capitán General de Buenos Aires, Bucarelli, concebida en términos enérgicos y en el sentido de no permitir establecimiento alguno en aquellas islas, autorizándole para utilizar la fuerza si las amonestaciones arregladas a las leyes no dieran resultado. Al mismo tiempo presentó una enérgica protesta al Gobierno inglés, a través del Embajador de España en Londres, Príncipe de Maserano.

Los ingleses trataron de hacer frente a estas pretensiones, a pesar de que el derecho de España estaba claramente reconocido en los artículos 1.º y 8.º del Tratado de Utrecht, e intentaron obtener como compensación el rescate de Manila.

El Gobierno de Carlos III actuó enérgicamente y Bucarelli envió cuatro fragatas al mando de don Juan Ignacio Madariaga, quien el 7 de junio de 1770 dirigió un escrito a los jefes ingleses invitándoles cortésmente a que desalojaran aquel establecimiento. Ante la negativa de los ingleses a evacuar las islas, don Juan

Ignacio Madariaga insistió en los derechos de España y como fuera desoído, se cambiaron los primeros disparos, celebrándose al poco tiempo un acuerdo amistoso y siendo la isla abandonada por los ingleses.

A partir de estos acontecimientos surge en el siglo XVIII el pleito entre España e Inglaterra por la posesión de las islas Malvinas, siendo la figura representativa de esta disputa, Lord Chatham, el viejo Pitt y el Conde de Aranda. Pitt reconocía en carta dirigida al Embajador francés, que la conducta inglesa era una manifiesta usurpación, aunque por lo demás, mantenía a ultranza la defensa del honor inglés, que estimaba agravado, ante la impuesta evacuación de dichas islas. El Conde de Aranda coincidía con Pitt en el indiscutible derecho de la soberanía española sobre

las islas Malvinas, y en que el honor de su nación estaba entredicho por dicho pleito, coincidiendo con el Conde inglés en que no había más remedio que acudir al procedimiento bélico para fallar el pleito.

La intervención del Embajador francés y el cambio de la política interior de Inglaterra y España, determinan que el pleito de las Malvinas no desembocara en una guerra, y después de que el Gobierno español, cumpliendo los términos del compromiso estipulado con Inglaterra, autorizó el regreso de los colonos a «Puerto Egmont», tres años más tarde, el 22 de mayo de 1774, Inglaterra abandona definitivamente la colonia de «Puerto Egmont», en el extremo occidental de la Gran Malvina, y queda reconocido el derecho de España sobre dichas islas.—J. G. H.

VI) EDUCACION

Extinfor

Pages de France. Organó del Ministerio de Información. Servicios extranjeros. París.

Núm. 3.721. enero de 1948:

MASSIGNON, Louis: *Vers une renouation de l'etude du droit islamique en France.* (Hacia una renovación del estudio del Derecho musulmán en Francia.)

El profesor Massignon, que es miembro del Instituto y profesor del «College de France», tratando de la aplicación del Estatuto que ha comenzado a funcionar en Argelia, hace constar que es imposible realizar ni en Argelia ni en ningún otro sitio de Africa del Norte ningún sistema de verdadera justicia social en tanto que los colonos y los musulmanes no aporten algún respeto mutuo en la apreciación de sus estatutos personales. Y este respeto mutuo no puede nacer más que de una iniciación a las diferencias de método que existen en

la presentación de los fundamentos del Derecho.

Refiriéndose concretamente al caso de Argelia, el profesor Massignon expone detalladamente la necesidad de que las disposiciones referentes a la protección del Derecho islámico se apliquen a los trabajadores musulmanes que en número de muchos millares van a trabajar en Francia. Dice que los prejuicios de los juristas franceses contra esa extensión del derecho fuera del territorio argelino han contribuido mucho a que los diputados musulmanes en la Asamblea Nacional francesa, se hayan marchado como disidentes. Por eso es necesario hacer conocer en Francia el Derecho musulmán. Hasta a h o r a esa asignatura es explicada con éxito en la Facultad de Letras de París por Louis Milliot. Y cada vez más, abogados franceses se especializan en asuntos mixtos francomusulmanes, en Africa del Norte. La opinión de los medios cultos franceses debe ser puesta en estado, de comprender que el Derecho musulmán es una disciplina que tiene toda una filosofía de los fundamentos jurídicos, o *usul*.

El Corán es un libro religioso, pero ante todo es un Código. En una biblioteca musulmana general, sobre todo en Mogreb (o Africa del Norte), el 60 a 75 por 100 de los libros árabes son manuales de Derecho. Es, por tanto, lo esencial de la mentalidad mogrebi a lo que se accede cuando se inicia el conocimiento de los *usuul*. De esos *usuul* casi nada ha sido aún traducido al francés. Sin embargo, los grandes juristas musulmanes han sido espíritus sagaces, desde los cuatro fundadores de las escuelas jurídicas. Hanifa, con sus racionios sutiles sobre las soluciones a encontrar; Malik, con sus principios de utilidad social; Mafei, con sus principios de permanencia de las definiciones; Hambal, con su respeto por la trascendencia de las escrituras. En todos, lo esencial es la base doctrinal de los *usuul*.

Respecto a la escuela malekita, que es la dominante en Africa del Norte, hay un renacer de los estudios jurídicos islámicos en Marruecos, impulsando los cadis y muftis a ir a París para estudiar según un método comparativo las relaciones de sus *usuul* con las bases de los derechos de Europa. Incluso se ha inaugurado prácticamente un curso sobre los *usuul* —el 19 de noviembre de 1947— en la Facultad de Derecho de París por un cadi marroquí especializado (el Hayy Ahmed Ben Buchaib Zemmuri). Es de esperar que a ese contacto directo seguirá una mejor comprensión jurídica entre los dos medios.—
R. G. B.

Revista de Derecho Internacional

Órgano del Instituto Americano de Derecho Internacional. La Habana.

Año XXVII, núm. 105, marzo 1948:

LAVÍN, Pablo F.: *La conveniencia de establecer un sistema de educación internacional en favor de la paz y mediante la reeducación del hombre y el predominio de las ideas de colaboración económica en todas sus formas.* Págs. 5-13.

El autor estima que la U. N. E. S. C. U. puede valorarse como la cris-

talización de cuantas ideas de justicia, comprensión, tolerancia y fraternidad tuvieron en sus apologistas un testimonio anterior. En este sentido debe la U. N. E. S. C. U. recabar la colaboración de todas las instituciones culturales y docentes con el fin de crear una unidad que respetando la idiosincrasia de cada pueblo, su historia y su libre determinación, infunda un espíritu ético que pueda realizar el derecho justo solamente a través de estructuras jurídicas. Solamente la educación puede llevar al sentimiento íntimo, el respeto de los derechos y deberes recíprocos del individuo y la sociedad. La tarea de la U. N. E. S. C. U. deberá tener en cuenta estos extremos en el momento en que el mundo se debate todavía por un predominio político que nace de un concepto metafísico absolutista, autocrítico, totalitario o de un concepto relativista crítico asiente de la democracia. Por estas razones, el autor estima que Cuba debe apoyar con todos sus medios el encauzamiento de la labor de la U. N. E. S. C. U.

Politique

Revista mensual. París.

Año XXII, núm. 35, junio de 1948:

SESMAT, Hubert: *Le projet Langevin-Wallon et les nouvelles Institutions Educatives.* (El proyecto Langevin-Wallon y las nuevas instituciones educativas.) Págs. 501-511.

El autor examina el proyecto francés, objeto del enunciado. Se refiere a los siguientes extremos: Institución, Administración e Información.

En la Institución se integran las funciones privativas de enseñanza que, aparte de la escuela materna, por lo que se refiere a la escuela primaria y su paso a la de mayor grado, queda distribuida en tres ciclos: el primer ciclo, que es de carácter obligatorio, está ordenado a la educación de los alumnos de siete a once años y junto a las enseñanzas para escolares normales, funcionan otras para los anormales, deficientes y re-

trasados en orden moral, mental o sensorial. El segundo ciclo, reservado a escolares de once a quince años, se denomina de orientación y comprende, además de las disciplinas que le son propias, una escuela especial para campesinos, cuyo período lectivo se halla subordinado al calendario agrícola. El tercer ciclo, llamado de determinación, se desarrolla durante tres años e incluye las escuelas de aprendizaje profesional y Liceos, sean éstos de carácter clásico, moderno, científico o técnico.

Por lo que se refiere a la segunda enseñanza, el proyecto la considera bajo dos aspectos: propedéutico y superior. Cumplidos los últimos años del Liceo y para la preparación de Facultad, las enseñanzas a este respecto se organizan en un solo grupo. Las Facultades y los Institutos de Universidades (Centros de Investigación), serán los Centros de Enseñanza Superior a la cual se añadirá una escuela de perfeccionamiento y otra de readaptación.

En cuanto a la Administración, se distinguen las cuestiones relativas a personal, material y a financiación. Es de señalar, con respecto al personal, la admisión de monitores técnicos, requeridos por la enseñanza oficial en razón de su formación práctica.

En el capítulo referente a las finanzas, se hace constar la urgencia de aumentar la cifra de atenciones al respecto, toda vez que Franca emplea en la actualidad el 7 por 100 de las exacciones presupuestarias, mientras que Rusia aplica el 25 por 100, Estados Unidos el 21 por 100 e Inglaterra el 20 por 100.

En el capítulo reservado a Información, se estudian las cuestiones relativas a la técnica del progreso y, muy principalmente, el mecanismo de un mercado de trabajo cuyas cifras deben regir la formación de los educandos. También hay una referencia a la posible agrupación administrativa de todas las instituciones, otra a la determinación de circunscripciones escolares y otra, a la revisión de la carta escolar. El señor Sesmat, estima que el proyecto adolece de falta de

un principio de unificación social y nacional de la enseñanza pública y privada.

Res publica

París.

Núm. 21, julio-agosto de 1947:

STURZO, Luigi: *Le Problème de l'Education aux Etats-Unis*. (El problema de la Educación en los Estados Unidos.) Págs. 1-10.

Una de las causas de las profundas divisiones entre los hombres es el desconocimiento entre las comunidades y los prejuicios que arrancan del instinto de defensa provocado por un miedo original transmitido a través de las generaciones —y que, desgraciadamente, lejos de haber desaparecido, se propagan aún por algunos—, tendiendo a provocar el aislamiento de aquéllas, a encastillarlas, defendiéndolas de un enemigo imaginario que puede llegar a ser real por el hecho mismo de que la reclusión le cree.

El virus del exclusivismo, que afecta a muchos en el mundo de la educación, aumenta ese mal. Para remediarlo, sería preciso que la educación de cada individuo comprendiese el estudio de la sociología, de la historia y de elementos de política económica y de obras de asistencia cuyo fin es acrecentar el bienestar social. Así, el alumno —a través de estos conocimientos— se comprendería mejor como hombre, sentiría mejor su razón de ser, el momento histórico en que vive, las perspectivas de utilidad social y los medios para llegar efectivamente a ella.

El estudio histórico, sobre todo, es de extraordinaria importancia para la comprensión entre los hombres. Es pueril la pretensión de no ver el mundo de hoy como una continuación del pasado. La Sociedad es un producto histórico; nosotros somos lo que la historia nos ha hecho y estamos enraizados en ella. Pero el estudio de la historia debe entenderse con amplitud, no circunscrito a la historia política, sino abarcando toda la ac-

tividad humana —religión y arte, literatura y poesía, industria, comercio, ciencia—; hay que tender, además, a que el estudio de lo relativo a otros países y a otras razas diferentes e, incluso, enemigas, sea humano, racional, comprensivo; hay que evitar el mito, según el cual nosotros siempre tenemos razón y nuestros adversarios nunca, porque la igualdad humana nos asimila y la fraternidad humana nos acerca.

Y este intento de comprensión; esta sana profilaxis de un conocimiento sincero, desapasionado, de los demás, es lo que precisan hoy —a juicio de Sturzo— los norteamericanos. El norteamericano medio ha perdido el contacto con las almas y se encuentra desorientado ante las reacciones del mundo europeo —Rusia, inclusive—, que ha conservado las tradiciones del pensamiento racional y de la espiritualidad clásica y cristiana.

El mismo problema de las relaciones norteamericanas con Rusia está viciado de ese desconocimiento; se cree que Rusia es totalmente atea, materialista, dedicada al culto de la ciencia que ha reemplazado al de la religión tradicional; pero la realidad es distinta, porque en Rusia el pueblo no tiene voz, o su voz, cuyos ecos de dolor se rechazan, no se oye por el mundo exterior. Un mejor conocimiento histórico, o el uso del sentido histórico en las relaciones con Rusia, permitiría apreciar que los métodos que se emplean en ellas acentúan la separación entre ambos pueblos y preparan nuevas crisis para el porvenir. Una incomprensión análoga, por parte de los anglosajones en sus relaciones con Alemania, fué la determinante de los dos pasados conflictos europeos.

Para Sturzo, los Estados Unidos de América carecen de comprensión histórica, de simpatía psicológica y de valor moral; Europa occidental, lo mismo que Rusia, es para ellos un campo cerrado e incomprensible, y por ello, los Estados Unidos de América crean el vacío en torpo a sí y el norteamericano se repliega en sí mismo.

Para que los juicios de valor tengan una consistencia, deben apoyarse

en principios. Sin principios no hay juicios de valor. Pero los americanos, partidarios de la escuela histórica, positivistas, agnósticos, sostienen que no hay principios absolutos en la conducta humana porque no existiendo una verdad objetiva, o no pudiendo ser alcanzada, la moralidad que derivaría de ella no es más que un modo de vida adaptado a las condiciones prácticas de cada raza, cada época y cada pueblo, y por ello insisten sobre el *American way of life*. El autor no se plantea siquiera la discusión de semejante solución al problema de la verdad objetiva y de los principios éticos, porque —dice— el que no ve en los mandamientos de Moisés una moral única para la humanidad, puede negar hasta la existencia misma de una moralidad.

Lo que importa en la educación general de un pueblo es convencerle de los principios a los que se vincula y hacérselos respetar en cuanto sea posible. Sin ello, la incomprensión entre los pueblos se acentúa, se refuerza el egoísmo y se desemboca en la anarquía ética y, con ella, en el caos social. Hay que buscar, como punto de partida, la verdad y adherirse a ella; los mismos sociólogos y psicólogos positivistas lo hacen al elevar su opinión a la categoría de axioma o de conclusiones científicas que no pueden ser para ellos mentira ni ficción, sino verdad.

Pero el educador que escoja el camino de negar los juicios de valor y los principios éticos sociales fundamentales e iguales para todos, habrá de aceptar sus consecuencias y, entre ellas, la incomprensión general, la inestabilidad social, la crisis psicológica, el caos político; porque una educación basada sobre la negación de la verdad es la quiebra de la educación.

Respecto a la educación universitaria, señala Sturzo el peligro de la gran libertad de enseñanza en América del Norte que permite que en ciertas instituciones pueda llegarse a prohibir el estudio histórico con las graves consecuencias que esto traería consigo.

Estima, además, que debe precisarse el fin social que se mezcla a las consideraciones personales del estu-

dante; que debe tenderse a la formación de minorías selectas y a que el hombre cultivado y los centros universitarios entren en la vida y participen en ella, abandonando el hermetismo de un sector de la clase universitaria americana que con su retraimiento ha provocado una división cultural insalvable entre el nivel del hombre medio —muy inferior al del europeo en cuanto a ignorancia de idea y teoría, de historia y geografía, de arte y de principios fundamentales— y el del universitario —que más erudito que el europeo, posee, sin embargo, muy raras veces una cultura general y humanista—. Y esto se debe a la tendencia a una educación y a una vida totalmente exteriorizada que ha reservado la cultura humanista a una minoría que se consagra a ella por vocación; a esto ha dado lugar el exclusivismo de los educadores modernos y la pretensión de construir una nueva civilización sobre las teorías del positivismo material y del relativismo ético que ha conducido a negar la tradición humanista.

El punto central de todo movimiento educativo —dice Sturzo— es el que se acostumbra a llamar en América *human relations*. Los profesores deben componer sus programas teniendo en cuenta el problema de las relaciones humanas en toda su amplitud y su indefinida gama de categorías. El autor hace reposar todo el edificio social, y, por tanto, educati-

vo, en el espíritu colectivo. Ninguna sociedad podría formarse y subsistir sin los juicios de valor correlativos sobre los que descansa la conciencia colectiva —valor de la comunidad superior al de los individuos que la componen en cuanto es un bien que procede de ellos; valor de los individuos superior al de la comunidad en cuanto son el fin para el que ésta se ha formado—; y es precisamente la carencia en los hombres del sentido íntimo de la comunidad, lo que determina las crisis sociales. Las minorías dirigentes y, singularmente, las culturales, son las principales culpables de estos hechos.

Esta conciencia colectiva es indispensable para construir la Comunidad internacional que salvaría al mundo. Y son los intelectuales, los educadores, los escolares, los profesores, los centros universitarios, quienes deben tomar la iniciativa y actuar a fin de lograr esa conciencia colectiva y de convertir en homogéneo lo heterogéneo, porque son los intelectuales, como los clérigos y los dirigentes políticos, quienes más contribuyen a la formación de un pequeño denominador común de ideas y de sentimientos.

He aquí por qué es necesario poseer minorías intelectuales, en toda su variedad, capaces de interpretar la tendencia a la homogeneidad educativa, para orientar a las generaciones jóvenes en este período de postguerra tan crítico para todas las naciones civilizadas.—V. A.

VII) VARIA

Razón y Fe

Revista mensual hispanoamericana.

Año 48, núm. 601, febrero de 1948:

La impaciencia por hacer historia.
Páginas 97-101.

La hiperestesia histórica de nuestro siglo se manifiesta en la frecuencia y muchedumbre de movimientos reno-

vadores. «ismos» efímeros, que, paradójicamente, acontece en una etapa de escasos valores nuevos y poderosa pervivencia de los consagrados. Y es que para dar fruto esos movimientos deberían ser más lentos. Se ha señalado el período de quince años como el pulso de las generaciones. Si por azar —como afirma Lain Entralgo en *Las generaciones en la historia*— ascienden prematuramente los jóvenes al estadio directivo, fracasará su gestión aunque parezca triun-

far su espíritu, aprovechado por hombres maduros, que arrendarán las energías juveniles, como dice Pemán en su reciente *Diálogo con unos jóvenes*.

A veces se mezclan con las energías juveniles otros factores de perturbación, se erige como directivo de las fuerzas de una época un grupo que sólo está bien dotado para un orden preciso de actividades, pero no para los demás. Tal es el caso de la generación del 98, grupo esencialmente literario en reacción contra los escritores y los políticos de la Restauración. Así, en los órdenes no literarios su significación —véase su manifiesto de 1901— fué casi exclusivamente de «antis», incluso de anticatolicismo en el orden religioso. La función de esta generación respecto a lo que la precedía consistía en un sistemático derribo. Concretamente, los hombres del 98 impidieron que se lograra la generación de Menéndez Pelayo, quien, pese a su falta de dotes de dominio y caudillaje, seguramente hubiera congregado en su torno a la juventud. Se puede imaginar que la generación de Ortega y Gasset —otro Ortega del que ha sido— sería la heredera nata del caudal menendezpelayesco. La rectoría cultural de España hubiera pasado del gran Miguel Angel de la erudición al fino Van Dick de la cultura. Y muy probablemente sin mengua de los reconocidos valores literarios de los hombres del 98.

La generación de Ortega es, siguiendo la clasificación de Laín, una «generación planeada, es decir, que no surgió por un azaroso evento histórico, sino que bastó para suscitarse la voz rectora del más adelantado en percibir la latente exigencia común. A su emergencia contribuyó el agotamiento de los endebles supuestos políticos y sociales de la generación del 98. Ahora bien: en otras circunstancias, el impulso de Ortega podía haber dado más positivos resultados, pero su designio europeizador resultó extemporáneo en un trance en que era menester un exaltado patriotismo para salvar las esencias nacionales, como se advierte en la contraindicada terapéutica de la *España invertebrada*.

Después vino la generación llamada

de José Antonio Primo de Rivera. No es, como opina Laín, una generación planeada al modo de la anterior. La República, pese a su pacífica instauración, no tardó en hacer apremiantemente visible una situación de crisis que exigía una actuación colectiva. Esta generación halló en la guerra ocasión gloriosa de hacer historia del modo más noble, y cumplió como todos sabemos; su actuación posterior todavía no es enjuiciable por falta de perspectiva.

Pero como éstos alcanzan ya el quinquenio de vida pública, los más jóvenes llaman impacientemente a la puerta. «Nunca una generación —escribe Pemán— se ha sentido tan «generación como esta última... Se diagnostica demasiado, se siente vivir y se hace su «retrato al espejo». Como no ve claro su quehacer, duda, se examina, se estudia. Y, a menudo, opta por las más pragmáticas, personales y poco entusiastas soluciones».

Pero no hay motivo para la desorientación y el desaliento prematuro. No podemos convertir en normal la anomalía que pudo permitir la guerra, el mando de los jóvenes. La edad de mandar siempre será la madurez. La juventud actual, que felizmente no se halla en el mismo caso de la anterior, debe moderar sus impulsos de dominio por propio decoro, convencida de que en los puestos de dirección fracasaría, y, sobre todo, porque de poco servirían las improvisaciones para el bien común. Dedíquese la juventud, con sano egoísmo, a la propia formación. Así podrán hacer en su día la entrada en la vida pública sin ver en el mando un premio o descanso, sino una grave responsabilidad.

Esto no significa que los jóvenes no deban vivir avizorando los caminos que se presentan a la política. La avanzada de la Ciudad Universitaria, donde los combatientes vivían con el oído atento a las incursiones subterráneas del enemigo, tiene actualidad de símbolo. Y como por la prolongada duración del mando pueden enervarse las fuerzas que un día se mostraron ágiles y obedientes a los imperativos de la patria en peligro, y la disciplina puede degenerar en rutinismo, y la anemia invadir el cuerpo del Esta-

do, deben los jóvenes vivir advertidos, discerniendo las sanas críticas deseosas de buenos remedios de las censuras insidiosas que ocultan mala intención.

La misión de la juventud actual es la del centinela, misión difícil e imprescindible a la vez. Posición de avanzada, activa y contemplativa a un tiempo, sin la turbadora nostalgia de la contemplación de los viejos. — J. M.^a V.

Finisterre

Madrid.

Febrero de 1948:

GARCÍA VALDECASAS, Alfonso: *Menéndez y Pelayo y el problema de la Cultura española*. Págs. 125-134.

Quando en 1876 hace Menéndez y Pelayo su primera aparición en el pannel de las letras sale en defensa de la existencia y altura de la Ciencia española contra esta frase de Azcárate en la *Revista Española*: «Según que, por ejemplo, el Estado ampare o niegue la libertad de la Ciencia, así la energía de un pueblo mostrará más o menos su peculiar genialidad en este orden y podrá hasta darse el caso de que se ahogue casi por completo su actividad, como ha sucedido en España durante tres siglos.»

Semejante afirmación de Azcárate no sólo no parecía inaudita, sino que, por entonces, respondía a un estado de cosas admitido en el que influían conocidas actitudes enemigas de la posición histórica de España, movidas por clara hostilidad política extranjera y aceptadas dentro merced a dos ingredientes igualmente falsos: ignorancia y rencor.

Hoy, que se descuenta la gran valía de la especulación filosófica de los siglos XVI y XVII, hasta parece demasiado fácil la victoria que obtuvo don Marcelino en su polémica. Pero no lo era en su tiempo. Y que hoy nos lo parezca a él se debe en gran parte.

Gracias a ello se puede trazar una curva histórica del pensamiento español muy distinta de la que debió

Menéndez y Pelayo. La brillante cultura española en el Imperio romano, al que dió su primera cabeza filosófica: Séneca; la aportación hispano-árabe e hispano-hebrea, primordial en el pensamiento medieval europeo, como ha reconocido, por ejemplo, Vossler, y, sobre todo, el gran auge del pensamiento español en el siglo XVI y primera mitad del XVII, resultan hoy incontestables.

Es hasta superfluo hablar de la Literatura, el Teatro o la Mística, la Pintura, la Imaginería o la Arquitectura españolas de esos siglos. Toda enumeración de obras Teológicas, Metafísicas y doctrinas del Derecho y del Estado, sería demasiado superficial y sabida.

El punto neurálgico de la cuestión reside en la unanimidad en aceptar que en la Edad de Oro de la cultura española sólo en una zona nuestra contribución científica está muy por bajo del nivel que en lo demás alcanzáramos: es la zona de las Ciencias Naturales, y más especialmente de las Físico-matemáticas. Este problema atañazó toda su vida a Menéndez y Pelayo, y esclarecerlo es condición necesaria para precisar el sentido de la cultura española. Problema para otra ocasión que ésta, en la que sólo se trata de trazar la silueta de la cultura española, tal como se la puede ver después de la defensa de Menéndez y Pelayo.

A fines del XVII la derrota política de España imprime una gran depresión a su nivel y, sobre todo, a su producción cultural.

El XVIII comporta una renovación parcial bajo influjos externos, y el XIX registra, en algún momento, el punto máximo de descenso en la curva de nuestra forma y vocación mental. Un par de figuras destacan hacia la mitad del siglo, y, en su final, un movimiento de elevación produce la tensión máxima entre lo que puede llamarse pensamiento tradicional y pensamiento moderno, tensión que adquiere para el español carácter de problema histórico, a cuyo planteamiento contribuye como ninguno Menéndez y Pelayo. No fué mero testamento de una cultura, como alguna vez fué fértil en obras y discípulos.

Desde fines del XIX se siente la preocupación por el significado de nuestra cultura, su relación con la de Europa, las razones de su justificación y sus posibilidades de valor esencial y permanente. Se encuentra ya una actitud crítica que intenta equidistar de la beatería del pasado y la admiración pazuata por lo ajeno, los dos extremos en que todavía se está a riesgo de caer. Al reconocimiento y estimación de la cultura europea acompaña en más de uno la certidumbre de que hay en la española una profundidad esencial de que las demás carecen, como ocurre, por ejemplo, a Ganivet en la conocida anécdota del paraguas, o a Unamuno cuando, frente a las maravillas de la técnica, exclama despectivo en exceso: «¡Que inventen ellos!».

Otros autores apuntan, en cambio, la tendencia a menospreciar lo propio, pero ya unos y otros tienen enraizada la tensión del problema cultural español en su meditación intelectual. Surgen los programas de europeización en la política; los escritores están llenos de referencias que muestran la preocupación por el tema quizá latente, pero nunca adormecido. La llamada generación del 98 llega a ser mordaz, arbitraria o violenta en su actitud crítica, pero está transida de un profundo y desazonado amor a España. La ignominiosa pregunta de Masson de Morvilliers en la *Enciclopedia*: «¿Qué se debe a España? En dos, en cuatro, en diez siglos, ¿qué ha hecho por Europa?», aparece contestada en *Troteras y Danzaderas*, la novela con clave de Pérez de Ayala, en la clave misma del título. Sin embargo, en esos años el pensamiento español está rindiendo frutos espléndidos a los que contribuye la labor de crítica, en parte por lo que tiene de justa y, en parte, por lo que tiene de estímulo.

Se empieza a formular el problema del sentido de nuestra cultura con rigor científico como problema filosófico e histórico que es. Ejemplo muy típico, los *Ensayos sobre el sentido de la Cultura española*, de Federico de Onís.

Esa línea de universitario y español, que fué la que trazó Menéndez y

Pelayo, es la única fecunda. Desde él el problema no ha sido resuelto, pero sí enriquecido y ahondado. Ese es su destino, porque, como auténtico problema de categoría histórica, sigue implicado en la dialéctica de la Historia, y el despliegue que en el futuro tenga la cultura desvelará nuevos aspectos y alcance del mismo. Lo que conserva íntegro es su dramatismo. Las terribles pruebas sufridas por la Patria dan a la pregunta por el sentido de nuestra cultura un carácter angustiado, como una herida abierta por donde la vida escapa. Hay que encontrar un sentido al camino futuro y una explicación a la crisis del pasado que pueda ser promesa de fértiles síntesis en el porvenir.

La vista apasionada de nuestra historia nos enseñará nuestras capacidades y defectos para desarrollarlas y superarlos.

Algunas de las preguntas que las actuales generaciones españolas han de hacerse con rigurosa autenticidad y contestar con veracidad esforzada son éstas: Si hay una tradición fecunda del pensamiento español, ¿cuál es? ¿Y cómo será fecunda hoy? Nuestra estancia en el mundo presente, ¿qué empresas de cultura nos brinda? ¿Qué sentido es propio a nuestra posible filosofía?—M. de la Q.

Boletín de Estudios Económicos

Bilbao

Núm. 13, enero de 1948:

CRAVEIRO, Lucio, S. J.: *La cuestión social y el problema de la producción*. Págs. 18-27.

El optimismo, principalmente norteamericano, que apareció al final de la guerra, llegó a afirmar que el problema de la producción estaba ya resuelto; sólo queda sin resolver el problema de la distribución de las riquezas. Error manifiesto que señaló Pío XII al afirmar en su *Cara a la Semana Social de Versalles* (agosto de 1947) que si la distribución de lo que se llama producto social era una cuestión suficientemente estudiada, el pro-

blema que hoy urgía era el de la producción, que se convierte para el autor del artículo en importante preocupación social que exige una justa ordenación e intervención del Estado, ésta en forma moderada, es decir, con un carácter que pudiera llamarse subsidiario. El que se destaque el valor social de la producción, colocándolo en las circunstancias actuales en primer plano, no puede significar una identificación con las doctrinas materialistas de Marx en el autor, que, coincidiendo con las ideas de Baudin

en su reciente *Tratado de Economía Política*, vuelve a actualizar las teorías clásicas que afirmaron el interés de la producción para mostrar a la opinión pública el error en que se encuentra sumergida con el señuelo de la distribución, creyendo simplistamente que se pueden mejorar las condiciones de la existencia gracias a una multiplicación de la distribución sin aumentar la producción, y hasta limitándola en algunas ocasiones, como si fuese posible distribuir más de lo que se produce.—H. M. C.

BIBLIOGRAFIA

