

SECCION BIBLIOGRAFICA

RECENSIONES

BRIAN FAY: *Social Theory and Political Practice*. Londres, George Allen and Unwin, 1975; 123 págs.

Uno de los mayores problemas con que se enfrenta la teoría social hoy día en su áspero camino de legitimación frente al saber científico-técnico de nuestro tiempo es el de articularse como un cuerpo de conocimiento propio capaz de delimitar su esfera de investigación y de demostrar su continuo dominio de la situación en esa esfera, en lo relativo a la formulación de los problemas y su solución satisfactoria. Por el momento, la teoría social, o aquella corriente de la misma cuyo servilismo frente al saber científico-técnico la ha llevado a adoptar el nombre más bien inapropiado de «ciencia social», no ha mostrado gran fortuna en este quehacer. Frente a cada una de las ciencias naturales o exactas por separado, la teoría social o «ciencia social» muestra los siguientes «defectos»: 1) Una gran imprecisión terminológica y, en consecuencia. 2) La inexistencia de un «lenguaje especializado», propio de la teoría social, ajeno al uso vulgar de las palabras. 3) Un carácter no acumulativo del conocimiento y, por tanto, una imposibilidad de reducir la teoría social a un número concreto y específico de leyes universales, comprobables y valederas con independencia de tiempo y lugar; y 4) Una incapacidad de liberarse de los juicios de valor y de los asuntos de mera opinión, todo lo cual, como es evidente, invalida el conocimiento dentro de la teoría social en su pretensión de científicidad.

Ni que decir tiene que ante esta situación las ciencias naturales y exactas, que miden su validez por su éxito y su éxito por la capacidad para transformar y manipular el mundo, profesan un intenso desprecio por aquellas teorías sociales, incapaces de alcanzar similar grado de eficacia. La imagen convencional del científico frente al sociólogo, por ejemplo, es la de una persona que tiene perfectamente claro su camino frente a otra que no solamente no sabe de dónde viene o a dónde va, sino que tampoco está segura si

quiera de encontrarse donde está. Y en un mundo donde, además, el conocimiento cada vez depende más claramente de los presupuestos generales del Estado, el científico acaba acusando implícitamente al sociólogo de parasitismo intelectual y de ser incapaz de aumentar la riqueza de la comunidad a través de su esfuerzo.

Por descontado, aun a pesar de que los últimos doscientos años de la historia del mundo parecen probar su veracidad, esta imagen no solamente es injusta, puesto que la ciencia olvida cómo, en definitiva, su propia existencia es únicamente resultado de la elaboración de ese mismo saber humanista que ahora desprecia, sino altamente mendaz; la ciencia sigue sin aclararnos el mundo de los hombres y éste sigue siendo función de las teorías sociales que, afortunadamente, están imposibilitadas de encapsularse en saberes especializados, provistos de jerigonzas incomprensibles, puesto que, de ser ello así, estas teorías eliminarían la mera posibilidad de lo que siempre ha sido su tarea esencial: la comunicación humana que, precisamente, permite a los científicos llevar una vida no absolutamente despreciable. Pero, sobre todo, además de injusta y mendaz, la imagen es muy peligrosa pues supone la necesidad de abrir las teorías sociales al asalto científico-técnico de la época con sus caracteres de simplificación cuyo fin social no puede ser sino la dictadura del cretinismo científico.

En efecto, la constatación de aquella «pobre» situación epistemológica y metodológica a que antes nos hemos referido da lugar al intento de «cientificación» de las teorías sociales. De lo que se trata es de hacer a éstas «seguras», «libres de la tiranía de la opinión», «objetivas», «verificables» y «neutras». Para ello, de acuerdo con el postulado científico esencial de que el método determina el objeto, parece como si lo mejor fuera aplicar directamente a las teorías sociales el método de las ciencias naturales y exactas. El hecho de que al cabo de casi ciento cincuenta años de estar intentando tal cosa, las teorías sociales sigan siendo lo que eran y lo único que este método haya conseguido, en el mejor de los casos, es un conjunto de trivialidades simplificadas, está ya abriendo el camino a actitudes más peligrosas desde todos los puntos de vista. En efecto, si la simplificación del método no puede dar cuenta del objeto (¿y cómo podría, siendo así que, contra esta doctrina, en la sociedad el objeto, en realidad, determina el método?) puede ser que lo mejor resulte simplificar el propio sujeto. De hecho, lo que el conductismo más extremo está hoy proponiendo es solamente ésto, lo que, a su vez, coincide felizmente con el florecimiento de las ciencias del control, como la cibernética y con las nuevas posibilidades de manipulación genética abiertas por la biología como los métodos «cloning», etc.

Pues bien, el libro de Fay no llega tan lejos —el autor, en realidad, pro-

cura no llegar muy lejos en ningún sentido—, pero apunta en esta dirección. A pesar de los defectos de indecisión, ambigüedad y falta de maduración que aquejan a la obra de Fay y de los que hablaremos más adelante, el libro ofrece el desusado interés de ser una crítica del positivismo, especialmente en su influencia social y política, hecha desde la perspectiva de la filosofía analítica y de intentar, también, una síntesis de esta filosofía con algunos supuestos de la teoría crítica, especialmente en las últimas versiones hermenéutica de Habermas, etc.

El propósito de Fay, desde el primer momento, es estudiar cómo nuestro conocimiento de la vida social afecta a nuestra vida, esto es, en otras palabras, qué relación hay entre teoría y praxis. Considera Fay tres posibles teorías sociales: la positivista, la interpretativa y la crítica, procediendo luego a criticar a la primera y presentando las otras dos como posibles opciones, con especial interés en la crítica. El hecho de que la parte dedicada al positivismo sea, con mucho, la más consistente y más elaborada del libro, mientras que las otras dos resultan superficiales, ambiguas y faltas de sistematización, nos dice mucho acerca de la posición teórica del propio Fay y de su formación y si, en parte, supone un inconveniente para la armonía de la obra, que sufre del tratamiento apresurado de las dos «alternativas», no trae más que ventajas para el lector interesado en una crítica autorizada del positivismo; puesto que, en este aspecto, sí se puede decir que Fay se halla en su elemento.

Como prototipo del positivismo, Fay toma aquella metateoría de la ciencia social basada en la filosofía empiricista moderna y en el modelo hipotético-deductivo de Carl Hempel (pág. 13). La idea de la ciencia social como versión humana del método de las ciencias naturales lleva al positivismo a tomar en sus manos los problemas sociales y a resolverlos a través de la formulación de una «política científica» (hay que advertir aquí, sin embargo, que el término inglés es *policy science* y que conviene recordar que en español no tenemos modo satisfactorio de transmitir la diferencia inglesa entre *politics* y *policy*). Esta «política científica» busca reducir la realidad humana y social a un conjunto de normas públicas para la determinación de la verdad una e indivisible y, así, llegar a una solución universal que acabe con la «anarquía de la opinión». La función del «político científico», por tanto, sería similar a la del científico en general: determinar los medios más adecuados para alcanzar unos fines sobre los cuales él no puede decidir. Según Fay, esto es, precisamente, lo que está pasando en las sociedades industrializadas, en las cuales los Gobiernos crecen más y más y los expertos y científicos van tomando cada vez mayor número de decisiones por cuyas consecuencias sociales y políticas no pueden aceptar responsabilidad alguna.

Para Fay esta concepción de la «política científica» no es sino la manifes-

tación práctica de la teoría positivista de la «ingeniería social» (*social engineering*); Fay demuestra convincentemente que la relación entre la concepción científica positivista y la actitud manipuladora instrumental del *social engineering* no es accidental, sino necesaria. En efecto, aplicando el modelo deductivo-nomológico *strictu sensu* se ha de admitir una igualdad entre la explicación y la predicción científicas. Así, no es difícil probar que, el conocimiento científico es esencialmente instrumentalista; el control técnico, lejos de tener una relación contingente con la ciencia es parte del marco que posibilita toda actividad científica (pág. 40). Este carácter instrumentalista define exactamente la concepción weberiana de la racionalidad (pág. 44), racionalidad que se va extendiendo en todas las esferas sociales del sistema industrial y alcanza su culminación en la intervención del Estado en aquella vida económica que pretendía verse libre de tal intervención (pág. 46) debido a la necesidad de «racionalizar» la anarquía de la producción industrial.

Según Fay, por lo tanto, los rasgos característicos de la vida social moderna que se condicionan mutuamente, son la ciencia social positivista, el control técnico y el industrialismo (pág. 47). Entre las críticas de la concepción positivista merece la pena destacar aquí: la falacia relativa a los medios y los fines; en efecto, no hay criterio neutral para determinar los medios en la sociedad y tampoco hay medidas en política social que no alteren las condiciones de existencia de los miembros de la sociedad, por lo cual, en realidad, «toda política social implica una actitud moral» (pág. 53).

Frente a la concepción instrumentalista de fines y medios, Fay opone una visión que él llama «aristotélica» de la vida política, donde lo que importa no son los fines alcanzados, sino el hecho de que los ciudadanos participen en la vida política; ello, como es natural, supone una nueva concepción de la libertad humana, que nada tiene que ver con la positivista. Según Fay, por último, cuatro razones explican el contenido ideológico de la ciencia social positivista: 1.^a La idea de la «política científica» surgió en el marco de la sociedad industrial. 2.^a La ciencia social positivista reifica las instituciones sociales. 3.^a La idea de la «política científica» supone que los problemas de los fines y valores sociales son «pura metafísica», con lo que se tiende a reforzar una sociedad determinada; y 4.^a En toda sociedad basada en relaciones entre dominados y dominadores, la «política científica» acabará siempre apoyando a los segundos. Así, la reificación, el empobrecimiento de la discusión política y la dominación política son los rasgos de la «política científica» (pág. 64).

Por desgracia, tras esta crítica relativamente brillante del positivismo, Fay parece perder aliento y su exposición de las dos teorías sociales alternativas —la interpretativa y la crítica— no alcanza el mismo grado de madurez que

la primera parte. La teoría interpretativa se perfila según el modelo fenomenológico de Schutz de determinación de las condiciones *a priori* que determinan la experiencia social en una sociedad dada (pág. 79). La aplicación del *Verstehen* y la ampliación de las posibilidades comunicativas van de la mano en esta teoría social (págs. 79-83) cuyos defectos, sin embargo, no se escapan al ojo de Fay. En lo relativo a la teoría crítica, a la cual Fay concede la prevalencia en el futuro, el autor se limita a examinar superficialmente parte de la obra de Habermas y postula una teoría crítica en tres condiciones que son ya lugar común: 1) Aceptación de la necesidad de categorías interpretativas en las ciencias sociales. 2) Reconocimiento de que las acciones de la gente están determinadas por condiciones sociales sobre las que no ejercen control alguno; y 3) Vinculación íntima con la praxis social de forma que esta teoría crítica «vincula su conocimiento a la satisfacción de los propósitos y deseos humanos» (pág. 95). La teoría crítica accede a la praxis social de dos modos: a) Hablando el lenguaje de los propios actores sociales; y b) A través de la crítica de la ideología (pág. 104).

La obra de Brian Fay, por tanto, resulta muy desigual en su empeño: la formación analítica del autor le dan gran autoridad en la crítica del positivismo (y hace algo devastador de ésta) y, en tal sentido, el libro tiene gran interés; esa misma formación analítica, sin embargo, le impide correr todo el camino propuesto y le obliga a buscar un compromiso con la función interpretativa y la teoría crítica que le impiden pasar de los lugares comunes en la presentación de ésta y, en tal sentido, el libro no tiene mayor interés. No hay duda, sin embargo, de que, como introducción a uno de los aspectos más turbios y confusos de la teoría social, la obra de Fay cumplirá una función desmitificadora y, en gran medida, esclarecedora; el desarrollo de la teoría crítica puede dejarse para cuando, habiendo roto del todo con el positivismo Fay haga un encuentro con la praxis como crítica radical de lo existente.

RAMÓN GARCÍA COTARELO

SERGIO COTTA: *Itinerarios humanos del Derecho*. Estudio introductorio y traducción de Jesús Ballesteros. Ediciones Universidad de Navarra, S. A., Pamplona, 1974: 156 págs.

La Facultad de Derecho de la Universidad de Navarra, que cuenta ya con más de medio centenar de publicaciones jurídicas, hace ahora la del libro del docto profesor italiano Sergio Cotta: *Itinerari esistenziali del Diritto*, traducida y con un estudio introductorio del profesor Jesús Ballesteros. Y nos pa-

rece que hace bien éste en no atenerse a la traducción literal del título original, ya que si *hominum causa omne ius constitutum est*, como dijo el *Digesto*, los caminos «recorridos» por el Derecho sólo pueden ser «humanos», porque el Derecho es algo que acompaña al hombre aún antes de nacer, protegiendo su derecho a la vida, le sigue en todas sus proyecciones sociales, desde la familia hasta la sociedad universal del género humano, e incluso se prolonga hasta más allá de su muerte con las relaciones sucesorias. Por eso el Derecho solamente puede ser humano. Del hombre *uti singulus* o del hombre *uti socius*, pero siempre algo humano. Y así lo entiende el propio autor, profesor de Roma, cuando al querer superar las dos erróneas, por parciales y unilaterales, concepciones de la filosofía del Derecho, como «filosofía aplicada», o como «filosofía especializada», la considera como reflexión hermenéutica sobre el significado de la experiencia, tanto de la «experiencia interior del individuo en la dimensión de su profundidad», como de «la experiencia histórica de la humanidad en la dimensión de la permanencia». Pero una y otra experiencia como medio para lograr una adecuada comprensión del ser del hombre. Así, la filosofía del Derecho tendrá como misión analizar el testimonio que la experiencia jurídica ofrece del ser humano; esto es —lo dice él mismo—, se trata de lograr «el conocimiento del hombre en su integral humanidad desde la perspectiva del Derecho». La filosofía del Derecho «debe considerar la actividad en toda la riqueza y originalidad de sus manifestaciones peculiares con el fin de captar en ella una actitud esencial de la experiencia humana». La filosofía del Derecho en Sergio Cotta aparece —como aquilata bien Ballesteros en el Estudio introductorio— como «filosofía desde el Derecho y no sobre el Derecho, viniendo a aportar elementos de gran interés para la elaboración de una auténtica antropología filosófica». Pero muy distante de la antropología subjetivista kantiana o de la totalitaria hegeliana y marxista. Ni individualismo ni estatismo absorbente o estructuralismo despersonalizador, ni menos «aislamiento» cerrado existencialista [«existir significa ante todo ser un individuo» (Kierkegaard); «el infierno son los demás» (Sartre); o la vida «social» es «inauténtica» y un «estar caído en "ser"» (Heidegger)], sino apertura universal al «otro», por encima de las diferencias de clases, raza o religión. Este es el concepto del Derecho, en el ilustre profesor italiano, desde el que empezará éste a recorrer los «itinerarios existenciales».

El libro que presentamos es una recopilación de escritos que sigue un orden lógico aunque no corresponde del todo al cronológico. Y en los ensayos recogidos «se encontrarán los itinerarios recorridos». El intento del autor —lo dice él mismo— es el de «trazar una especie de mapa elemental de los intrincados itinerarios del Derecho en el mundo de los hombres». Pero en todos estos escritos está, latente o presente, un rasgo común: ¿qué papel y qué

importancia posee el Derecho (si es que posee alguno) en el complejo ámbito de la existencia humana?, interrogante ésta que tiene su reverso: ¿qué testimonio de la existencia humana proporciona el Derecho? Y por Derecho no entiende aquí Cotta a éste o aquel ordenamiento jurídico concreto, sino a la misma actividad jurídica del hombre, a aquellos aspectos peculiares de su vida, de los cuales son concreta e histórica expresión los ordenamientos jurídicos. Y son estos interrogantes verdaderas preguntas filosóficas sobre el Derecho, porque el «problema filosófico fundamental, desde siempre, es el de comprender la existencia misma en toda su riqueza, y los límites de sus posibilidades y manifestaciones».

La falta de atención al ser, o mejor al existir del Derecho, significaba no sólo eludir la pregunta fundamental, sino incluso hacer difícil de comprender a fondo la naturaleza deontológica del Derecho, ya que no existe deontología (moral, jurídica, política) que pueda considerarse completamente estudiada y problematizada si no se la somete a esta última cuestión: ¿por qué el deber ser?, ¿de qué modalidades de la estructura y de la existencia humana surge y es exigido el deber ser?. «Inevitablemente todo razonamiento sobre el deber ser, sobre los llamados valores, conduce a una consideración de aquel ser y de aquel existir que constituyen su fundamento».

Los ensayos aquí recogidos por Cotta son los seis siguientes, que forman otros tantos pequeños capítulos del libro: I «Decisión, juicio y libertad». II «Conciencia, ley y autoridad». III «Sobre la relación entre Política y Derecho». IV «Significado escatológico del Derecho». V «Inocencia y Derecho». VI «El nombre de Dios en el lenguaje jurídico».

Una de las más sólidas justificaciones de la libertad viene ofrecida por la tesis según la cual el individuo se constituye mediante una sucesión de *decisiones*. La decisión existencial, se dice, es lo que da forma y significado real y concreto, tanto al yo, que de otro modo sería pura pasividad, como al mundo, que de otro modo sería pura presencia material. Sólo a partir de la decisión y por medio de ella el mundo pasa, al menos para el sujeto que decide, de la apariencia ausente a la realidad; y sólo desde la decisión se capta el significado del mundo. La decisión es obra de la voluntad libre, y con la decisión el hombre se proyecta, incluso es el proyecto de sí mismo en acto, e igualmente en la decisión el mundo aparece como el proyecto del hombre. Del «yo quiero» del hombre depende —dice Cotta— la misma consistencia del yo, de los otros, de las cosas, en otros términos: del sujeto, de la sociedad, del mundo.

Mantener la tesis de que la existencia es decisión, no es otra cosa que tomar conciencia de esta soberanía del hombre, declarando que la esencia del

hombre consiste en ser soberano. De este modo la libertad aparece fundada definitivamente, ya que el ser-libre pertenece a la esencia de la soberanía.

Pero contra esta tesis de la voluntad soberana del hombre, tan defendida por Schopenhauer, por Nietzsche y por el existencialismo sartreano de que «l'homme est liberté», se han presentado dos objeciones. La primera se basa en la imperfección del hombre (el que es imperfecto no es ni libre ni soberano); la segunda, en íntima conexión con la primera, consiste en considerar la soberanía del hombre como un puro y simple *transfert* de lo divino a lo humano, por cuanto la soberanía del hombre no consiste más que en una imitación de la soberanía de Dios. Una tercera objeción sería, a nuestro juicio (es una pequeña digresión nuestra), la que siendo la libertad una prerrogativa del hombre y no siendo éste sino contingente y finito, no puede aquélla ser absoluta y soberana, porque no puede ser absolutamente libre quien no es absolutamente.

Respecto a la relación decisión-juicio, afirma Cotta que «no existe decisión sin juicio»; es más, que «la decisión es un juicio» y en ningún caso aquélla aparecerá privada de éste. Y del mismo modo que surgen y se emiten conjuntamente así se realizan y experimentan, es decir, realizan y experimentan conjuntamente su capacidad reunificante. Y no se opone a esta identidad, para el autor, el *video bona proboque deteriora sequor*, lo cual sería no la infidelidad de la decisión al juicio, sino la oposición entre decisión y decisión, entre juicio y juicio.

La identidad entre decisión y juicio, tan subrayada por Cotta, conduce a la siguiente conclusión: «si no se da (si no puede darse) decisión sin libertad, igualmente no se da (no puede darse) juicio sin libertad». Y de ello nos ofrece la prueba la experiencia jurídica. El juicio o es libre o no es. La necesidad de la libertad del juicio corresponde a la necesidad de la libertad de decisión, de modo que esta identidad de exigencias confirma la equivalencia de decisión y juicio.

Pero —advierte el autor— y para evitar subjetivismos, que «no puede darse juicio sin criterio». Para formular un juicio es preciso «un criterio de valoración» y tal criterio no puede ser puramente subjetivo, ya que en tal caso sería *parcial y de parte*, es decir, «avasallador por esencia». En el campo jurídico el juicio para poderse constituir como tal, exige la existencia y la referencia a un criterio valorativo *supra partes*, proporcionado por la misma norma —de cualquier tipo: ley, costumbre, precedente judicial— o por la razón del árbitro. Análogamente en el orden moral, al refutarse la plena subjetividad o autoelección del criterio, se apela a valores que, aunque considerados immanentes o históricos, se colocan por encima del individuo. Un criterio valorativo trascendente permite un juicio libre de la superposición siempre par-

cialmente opaca del nosotros, ya que en este caso el nosotros se constituye no en términos de relativa superioridad respecto al yo, sino en términos de común inferioridad respecto a la trascendencia, a Dios. Es el ser-fin: un abismo de verdad y de libertad en el cual, sin descanso, pero con confianza y esperanza, se encuentra comprometida la vida humana. Es el *inquietum cor nostrum* agustiniano *donec requiescat in Te*. Es el criterio del obrar humano porque sólo El es la verdad y la vida.

Desde esta perspectiva —dice Cotta— el ritmo de la libertad se manifiesta armónicamente solidario con el ritmo del conocimiento. «Si Dios no se ocultase, yo carecería de libertad para interpretar su voluntad, quedaría atraído y vinculado por El. Si en algún modo no se manifestase, carecería de libertad para buscarlo, no teniendo siquiera tal posibilidad». Y esto significa que nuestra libertad quedaría definitivamente encerrada en el limitado círculo de lo humano, en el cual aquélla queda sometida a la ley bergsoniana de un doble frenesí: el de la anarquía de las decisiones —juicios individuales, donde la existencia se disuelve—, o el de la opresión de una sola decisión —juicio dominante, lo que se disuelve es la libertad—.

La presencia oculta de Dios «sostiene por tanto mi libertad y al abrirle horizontes cada vez más amplios, le atrae a aquel abismo (*Abgrund*) que, como dice Heidegger, es el Ser. En sí mismo el Ser es *der Abgrund*, el sin causa, para nosotros es el fundamento (*Urgrund*), inagotable. *Abyssus abyssum invocat*: un abismo de verdad y de libertad en el cual sin descanso, pero con confianza y esperanza, se encuentra comprometida la vida humana».

Por eso, al hablar sobre la problematicidad de la relación entre los términos conciencia, ley y autoridad, y las fórmulas que pueden presentarse según la preferencia o primacía que se afirme de cada una, termina el autor acudiendo a la autoridad que no puede ser «más que aquella del Autor, del cual ha recibido su origen y configuración la estructura ontológica al ser destinada a acoger al otro». Se trata —sigue diciendo— de «aquella Autoridad que es Dios», que no sólo libera a la conciencia de toda posible cerrazón existencial, sino que es llamada a la fraternidad en Dios, llamada trascendente a la estructura y a la existencia, a las que, sin embargo, no niega, que impide definitivamente, sobre el plano del deber, la aparición del individuo en su actitud negativa del enemigo, porque lo fija igualmente de forma definitiva, siempre en el plano del deber, en la actitud positiva del prójimo, del hermano.

Por lo que se refiere a la relación entre la filosofía del Derecho y la filosofía de la Política, el problema, según Cotta, no es el de delimitar «campo» u objeto de una u otra, sino precisamente el de la *relación*, contacto o intercambio y complemento de las investigaciones y de sus resultados, exigidos por las necesidades mismas de la vida. Y esta sustitución del «campo» por

la de la «relación» no anula la diversidad o especialización del trabajo científico, pero la idea de relación subraya la *continuidad* de esta diversidad y la idea de función de un conocimiento en comunicación.

A dos esquemas reduce el profesor italiano las sistematizaciones propuestas de las relaciones entre las dos disciplinas: 1) El esquema que llama *piramidal*, según el cual la Política y el Derecho son dos estratificaciones o zonas de comportamiento superpuestas de la vida social. Esto da origen a dos posibles soluciones: a) Primacía de la filosofía política, como consecuencia de la primacía de la política. b) Primacía de la filosofía del Derecho, como consecuencia de la primacía del Derecho. 2) El segundo esquema, que Cotta llama de las *vertientes*, según el cual Política y Derecho son dos aspectos del mismo fenómeno —el asociativo— y, por tanto, filosofía política y filosofía jurídica «iluminan cada una una vertiente del mismo fenómeno». Un tercer esquema es propuesto por el autor y que éste denomina de las *líneas divergentes*, según el cual Política y Derecho encuentran su origen común en una determinada condición de la existencia a la que ofrecen respuestas divergentes y, sin embargo, ambas auténticas en cuanto existencialmente fundadas. Estos fundamentos existenciales constituyen los *Ur-phänomene* (es decir, los fenómenos primarios y originales) en los que se manifiesta, en *estado puro*, la esencia fenomenológica de una y otra actividad práctica: la Política y el Derecho. Y tales *Ur-phänomene* constituyen, para Cotta, «el núcleo central a partir del cual se desarrolla la actividad teórica de las respectivas filosofías».

Según esta hipótesis de Cotta la Política y el Derecho son dos movimientos existenciales que si se desarrollan en su pureza dan lugar a dos líneas divergentes en respuesta al *mismo problema existencial*. Pero, no obstante, estas «líneas divergentes» no llevan necesariamente a una separación radical entre filosofía del Derecho y filosofía de la Política.

Interesante y muy agudamente tratado es el problema, mejor problemas, sobre el significado escatológico del Derecho, afirmando que la perspectiva escatológica no implica en absoluto la desaparición del Derecho, es más, incluso evidencia su necesidad existencial, sin atribuirle, sin embargo, una función exhaustiva y suprema. Y esto vale a propósito de la necesidad del Derecho tanto en la fase destructiva de la revolución, como en la fase constructiva del orden nuevo. «La necesidad del Derecho resulta plenamente confirmada en el seno de cualquier escatologismo revolucionario que pretenda ser realizable, o que se esfuerce por realizarse...». «Entre Derecho y revolución, la lucha es vana: ésta ya ha sido ganada desde el comienzo por el primero y ello precisamente a causa de sus respectivas estructuras fenoménicas.

Inocencia y Derecho: ¿una paradoja? Tras analizar «el testimonio negativo» y «el testimonio positivo del Derecho» a este respecto, termina Cotta

afirmando que «es profundo e ineliminable el lazo del Derecho con la inocencia; tanto si la sirve como si la exige, el Derecho reconoce siempre a la inocencia como superior a sí mismo». La verdadera realidad del Derecho nos ofrece: de un lado inocencia perdida, de otro presencia de la inocencia como fin y como criterio de la acción. «Es esta dualidad de ausencia-presencia de la inocencia la que caracteriza tanto al Derecho como a la misma vida humana en general».

Es un hecho harto conocido —dice Cotta— cómo en el lenguaje jurídico de algunas culturas y de algunas civilizaciones, el nombre de Dios, y más en general, las fórmulas religiosas, se repiten con frecuencia e incluso son constantemente utilizadas. Lo contrario a esta presencia dominante de lo «religioso» sería más bien lo extraño y anormal, ya que el Derecho —en sus reglas de comportamiento como en su lenguaje— va siempre unido a la cultura y a la civilización de su tiempo.

Por ello, si la presencia de fórmulas religiosas en el lenguaje jurídico se explica perfectamente por razones de orden general, ello no impide en absoluto plantear una pregunta posterior: ¿cuál es el *significado* de tales fórmulas?

Para interpretar correctamente un fenómeno cultural como el de la terminología jurídico-religiosa en el que se condensan influencias tan importantes y diferentes como las de lo religioso, lo jurídico y lo social, recurre el autor a un método complejo, a dos vías de análisis que designa: *análisis de la presencia* y *análisis de la ausencia* de las fórmulas religiosas. La presencia de fórmulas religiosas en el lenguaje jurídico «atestigua la existencia de una concepción del mundo basada en la religión... ellas transmiten un *mensaje cultural*». Por consiguiente, la desaparición de tales fórmulas, en la misma área cultural en que habían estado presentes en otro tiempo, plantea el problema no sólo de la decadencia, o de la desaparición de la influencia religiosa (desacralización), e incluso de la fe, sino también el de lo que ha sustituido a tales fórmulas.

Por lo que se refiere al significado de la «presencia» de las fórmulas religiosas, el autor afirma que éstas «desarrollan en general la función de poner de relieve y sobre todo de *garantizar* en forma radical el significado y la finalidad profundas de los diferentes documentos jurídicos».

Así, son: a) *Garantía de sinceridad y señal de confianza*, porque «Dios ve en lo secreto de los corazones». b) *Garantía de verdad*, puesto que «Dios es verdad». c) *Garantía de cumplimiento*, porque «Dios es juez». d) *Garantía de justicia*, puesto que «Dios es justicia». e) *Garantía de autoridad*, ya que «Dios es el Omnipotente». f) *Garantía de misericordia*, porque «Dios es misericordioso y liberador».

Por el contrario, el significado de la «ausencia» nos revela que si el nom-

bre de Dios no desaparece de improviso y totalmente del lenguaje jurídico, «su presencia disminuye, su profundo significado se debilita, hasta el punto de sonar casi falso a medida que la civilización se seculariza y la vida jurídica y social intenta apoyarse sobre bases distintas de la religiosa». Se apela al Príncipe y al Rey, cuyas fórmulas «dominan el lenguaje jurídico»; se invoca la Naturaleza, que es el Ser supremo, al pueblo, a la nación; se sustituye con el nombre de nuevas totalidades: la clase, la ley, la raza, el partido, etc.

El análisis de la «ausencia» nos demuestra con suficiente claridad —termina Sergio Cotta— que la desaparición del nombre de Dios del lenguaje jurídico ha dejado un gran vacío, del que los hombres no han creído poder desentenderse. Han intentado llenarlo fatigosamente una y otra vez con el nombre de esas nuevas totalidades siempre distintas. Pero «no hay más que un *todo* que no se encuentra sometido a inversión y es el Dios vivo, adorado en espíritu y en verdad».

EMILIO SERRANO VILLAFANE

ROGER GARAUDY: *La alternativa*. Editorial Cuadernos para el Diálogo, S. A., Madrid, 1973; 255 págs.

Roger Garaudy es, sin duda, una de las figuras más destacadas de la intelectualidad francesa contemporánea. Universalmente famoso, en el campo del pensamiento, por sus agudas críticas en torno del marxismo —movimiento al que, a pesar de todo, sigue perteneciendo aunque no de manera ortodoxa— y de la sociedad de consumo. Independientemente de la mala prensa que en torno de su persona existe —la generalidad de los juicios adversos provienen del mismo corazón de Moscú que no ha regateado esfuerzo alguno para cumplimentar este menester— es de justicia el decir, aunque lesionemos la sensibilidad de no pocas personas, que estamos en presencia de un pensador serio, de un autor y de un hombre profundamente realista. Es, precisamente, esa profesión de realismo la que presta ese tinte tan escasamente optimista a su obra toda y, en especial, a la que suscita el presente comentario. Para Roger Garaudy nuestro mundo está inexorablemente abocado a la revolución y sólo resta el decidir quién, cómo y cuándo se efectuará esa revolución. Y, nos advierte, de no efectuarse lo más prontamente esa revolución, las consecuencias de la omisión serán palpables: *la aniquilación del hombre por el hombre*. Ya en las páginas de uno de sus más celebrados trabajos —*Marxismo del siglo XX*— entre otras muchas cosas, subrayaba que «los poderes del hombre sobre la naturaleza han aumentado en veinte años más que a lo largo de vein-

te siglos. La base de esta anomalía la constituyen algunos grandes descubrimientos científicos y técnicos. El hecho más espectacular es la fabricación de bombas atómicas y termonucleares. Ahora bien, en 1944, en Hiroshima, sólo se trataba de un medio de destrucción más violento que los demás; diez años más tarde se ha operado un cambio cualitativo: con las reservas de bombas actualmente existentes y metódicamente diseminadas, se ha hecho técnicamente posible destruir todo vestigio de vida sobre la tierra. *La epopeya humana, comenzada hace un millón de años, puede tener su fin*. No juzgamos excesivamente exagerada la tesis del inquieto intelectual francés.

Marxista radicalmente xenófobo en otro tiempo su enfriamiento con relación al evangelio de Moscú es evidente. Cabe preguntarse —los propios marxistas lo han hecho—: ¿cómo pudo Garaudy, partiendo del marxismo, dar un viraje tan violento hacia los criterios y evaluaciones que contradicen por completo el socialismo científico y la filosofía materialista dialéctica? En algunas publicaciones podemos hallar tentativas de explicar la conducta de Garaudy apelando a sus cualidades personales —ha escrito en las páginas de la *Revista de Ciencias Sociales de Moscú* el doctor Jachik Momdzhian—: inestable e inconsecuente en los conceptos; se desvía frecuentemente de las normas del pensamiento estrictamente científico; suplanta la lógica consecuente por la percepción emocional de las cosas; busca las innovaciones, sin preocuparse suficientemente de que las ideas no sólo sean nuevas, sino también correctas. Para comprender lo ocurrido con Garaudy deben considerarse, por supuesto, los rasgos de su carácter y las peculiaridades de su mentalidad. No obstante, al conocer sus cualidades individuales difícilmente podemos explicar las causas principales de la mutación operada en sus concepciones políticas y teóricas.

De lo que no existe ni la más pequeña duda es del hecho concerniente a la busca afanosa por parte de Garaudy —sus más rabiosos detractores lo reconocen— de una nueva filosofía. Efectivamente, los escritos de Garaudy de los últimos años —la época más fecunda de su existencia— están penetrados por el anhelo de desembarazarse de apreciaciones y juicios firmes, capaces de parecer en exceso partidistas, insuficientemente flexibles, etc. Garaudy está empeñado en dar una nueva interpretación al socialismo y a la filosofía marxista, en comunicarles un contenido y un aspecto exterior que cautive a las «almas refinadas», que tome en cuenta su repulsa al «partidismo», a la unilateralidad, a las aseveraciones demasiado categóricas, a las verdades establecidas. Accediendo a estos estados de ánimo, Garaudy da un considerable paso, tendente a reconsiderar la dialéctica de la verdad objetiva, relativa y absoluta. Necesita una interpretación de la verdad que justifique el pluralismo de las

hipótesis, las posiciones conciliadoras en filosofía, la argumentación teórica de que es preciso renunciar al principio partidista en filosofía.

Garaudy, tras la crisis y su separación del partido comunista, ha adoptado una incisiva posición crítica. Justamente, nos lo ha recordado Gregorio Peces Barba, Garaudy se sitúa, pues, en una línea marxista crítica y asuntiva de lo progresivo del hombre y de la historia venga de donde viniere. Con matices y a veces con discrepancias graves se le puede situar en una línea socialista auténtica, no simplemente socialdemócrata, como se llama al reformismo neocapitalista, pero abierta, crítica, humanista y que asume lo positivo de aportaciones anteriores —los valores políticos de los derechos fundamentales y del imperio de la ley—, y que sobre todo busca caminos nuevos para la participación de todos en la construcción de la sociedad socialista, frente a los modelos tecnoburocráticos conocidos en la Unión Soviética y en otros países socialistas.

Desde el mismo inicio de su obra nos dispara el autor la flecha de su tesis central, a saber: *hay que cambiar el mundo*. Con sesgo intensamente pesimista el filósofo francés nos asegura que el cambio que propone no obedece a un mero capricho, sino, por el contrario, a la circunstancia harto evidente de que nuestra sociedad está en trance de desintegración. Consecuentemente, innecesario es el indicarlo, es necesaria en ella una transformación fundamental, la cual no puede llevarse a cabo según métodos tradicionales. Es tal la amplitud de la crisis, que su resolución exige algo más que una revolución: un cambio radical no solamente del sistema de propiedad y de las estructuras del poder, sino de la cultura y de la escuela, de la religión y de la fe, de la vida y su sentido. Es menester cambiar el mundo y cambiar la vida. Necesitamos de Marx y de Rimbaud. La única hipótesis rechazable es la que recomendase continuar por los caminos actuales. No se trata de encontrar respuestas nuevas a los problemas viejos. Enfrentados con tareas inéditas, nos vemos obligados a cambiar el mismo planteamiento del problema. Y ante todo debemos exigir que sean tratados los problemas auténticos. Para lo cual habrá que partir no del campo de las ideologías, las que nos contraponen unos a otros, sino de todo el conjunto de cuestiones que nos son comunes. E incluso será preciso cambiar el concepto mismo de política: es decir, el deber de votar, la necesidad de fichar por un partido. Por el contrario —tajantemente lo subraya Garaudy— *para cada uno de nosotros la política debe consistir en inventar el futuro*.

Sobre el horizonte existen ineludibles y elocuentes signos de la suprema necesidad de proceder al establecimiento de las bases en que el anhelado cambio se apoyará: *la rebelión estudiantil, el reajuste del capitalismo, las infinitas contradicciones ideológicas existentes, la crisis de la doctrina católica, la*

crisis del marxismo, la crisis del humanismo, et. El hombre se siente, por lo tanto, profundamente inseguro y existe, como es bien sabido, *una total inadaptación de la generalidad de los jóvenes componentes de la generación que actualmente impone su moda*. Existe por doquier, y no es preciso esforzarse mucho para traer a colación ejemplos muy concretos, una especie de explosión contra lo que podríamos considerar *la represión social*. «En el momento presente los jóvenes se alzan contra una situación que ha sido constante en la historia de Occidente: que el momento de máxima intensidad vital sea el momento de máxima represión social. Durante siglos la estructura económica y social imperante ha permitido esta contradicción, porque los valores morales que la justificaban se consideraban valiosos; pero desde mediados del siglo XIX está creciendo una protesta que empieza a culminar ahora.

Que la protesta vital, social, cultural y política de la juventud tenga hoy un sentido que no tuvo antes, quizá se deba a la peculiar estructura del mercado neocapitalista, orientado fundamentalmente hacia el consumo de bienes rápidamente perecederos, pero abundantes e inmediatamente sustituibles. Que haya sectores económicos y geográficos en los que no ocurra así no quiere decir que la mentalidad de *liberación* no esté condicionada por la presión de los modelos de los sectores *opulentos*. También parece cierto que la falsa independencia producida por la abundancia está originando una ideología de agresión a las estructuras neocapitalistas que concuerdan con la abundancia. Esta contradicción forma parte del proceso normal de establecerse la dialéctica entre ideología y práctica, pues toda ideología de poder, como es la que prevalece, origina una respuesta de agresión, cuando el prevalecimiento es absoluto, es decir, cuando la libertad no es valor practicable».

De todas las causas anteriormente señaladas —nos atreveríamos a considerarlas mejor como *fenómenos*— Garaudy concede capital importancia al hecho de la rebelión de la juventud universitaria. Para el pensador francés, sin duda, es el síntoma que más radicalmente aconseja el emprender la tarea de renovar nuestro viejo y cansado mundo. Piensa, y no entramos a eludicidar si con razón o no, que la Universidad ha perdido el rumbo. «La Universidad durante mucho tiempo no ha llenado otra función que la de fabricar universitarios. El *ghetto* universitario se va abriendo tan lentamente a las realidades de nuestro mundo, que todavía hoy, en las Facultades de Letras, el 80 por 100 de los estudiantes no llegan jamás a poner en práctica aquello que se le ha enseñado. Esta falta de «salidas» universitarias ha dado lugar a un origen bien claro del número de los contestatarios, no siendo éste, sin embargo, el aspecto más grave de la institución en crisis».

Está, por lo tanto, bastante claro que el principal problema que registra la Universidad estriba en que, quierase o no, ya no cumple satisfactoriamente

te su misión educadora. Esta posición de esterilidad otorga cierta fuerza moral a Garaudy para proclamar una especie de manifiesto de *revolución cultural universal* —más adelante veremos el tríptico ideológico en el que el pensador francés cifra su proyecto de reforma—. Existe, todavía, una acusación mucho más grave sobre la misión de la Universidad y consiste en que, según se dice, la Universidad ha comenzado a deshacer la personalidad social y moral de los estudiantes mejor dotados. Un destacado profesor universitario no ha vacilado en afirmar que, efectivamente, «en la mayoría de los países occidentales, el joven se hace *negando* la Universidad, aunque conviva con ella. La cultura que rodea a la Universidad es mucho más viva, ágil y creadora que la propia cultura académica. En muchos casos el joven va a la Universidad para saber qué tiene que negar, para saber qué otro camino ha de seguir o buscando simplemente la orientación inicial. En casos aislados, a escuchar a algún profesor excepcionalmente dotado.

Esto quiere decir que la Universidad tiene que cambiar, pues no tiene sentido social, moral, político ni económico, que sea lo contrario de lo que por principio debe ser: institución de saberes organizados para ayudar a que la especie se perfeccione a través de la juventud. Es muy posible que este cambio destruya el concepto tradicional de Universidad, pero el destino de la especie es destruir y crear».

Pero, ciertamente —así lo reconoce el propio autor—, la Universidad tampoco es el ombligo del mundo, es decir, existen otros y acaso más graves problemas que los estrictamente universitarios. Así, por ejemplo, en nuestra época y en nuestra sociedad imperan toda una serie de infinitas contradicciones, a saber: la distancia entre los países subdesarrollados y los países ricos no ha disminuido; al revés, no cesa de aumentar. Nunca jamás en la historia del mundo tantos hombres, tomados en cifras absolutas y no relativas, jamás tantos han pasado tanta hambre: dos tercios de la Humanidad, dos mil millones y medio de seres humanos sufren hoy de subalimentación o de malnutrición. Para explicar lo cual no hay que acudir a ninguna excusa demográfica: desde 1965 la producción de alimentos en el mundo ha crecido en un 3 por 100 por año y el aumento de población en 1,5 por 100 solamente. La fundamental causa de tal situación es el neo-colonialismo, hermano segundo del neo-capitalismo, el cual impone a los países del Tercer Mundo precios muy bajos en la adquisición de las materias primas que se les compra y precios muy altos en cuanto a los equipos industrializados que se les vende, hasta el punto, por ejemplo, de que en 1972 ha sido preciso aumentar, en comparación con lo que se precisaba en 1962, tres o cuatro veces más la cantidad de caña de azúcar, de maní o de café para poder adquirir un tractor agrícola. En tales condiciones lo que se denominaba corrientemente «ayuda al Tercer

Mundo» se ha convertido realmente en ayuda de los países pobres a los países ricos. Por cada franco, dólar, libra esterlina o marco concedido a un país del Tercer Mundo con el fin de que pueda comprar en Europa o en América, el «donante» recibe de dicho comprador dos o tres francos, dólares, libras o marcos. Por lo demás, cada año se gastan 200.000 millones de dólares en armamentos y 12.000 millones tan sólo para esta «ayuda» a los países subdesarrollados. Y todo ello como consecuencia de la herencia que dejó el colonialismo, del que proviene este neo-colonialismo. Pero ¿por qué tal fracaso de la medicación keynesiana?

Los correctivos que ha intentado aportar el neo-capitalismo han permitido durante cierto tiempo enmascarar las contradicciones económicas del sistema, pero ello a costa de agravar sus contradicciones sociales y humanas. Y de este modo, la crisis del capitalismo no toma hoy la forma de la clásica crisis económica —como la del año 1929—, pero da lugar a una crisis global de la civilización capitalista en todos sus niveles: el de la economía, el de la política, el de la cultura.

Lo cual proviene de que el neo-capitalismo, para poder vencer sus crisis económicas, ha tenido que meter mano en sus superestructuras políticas y culturales.

Así, por ejemplo, durante la crisis de 1929-1933 para paliar el exceso de producción (es decir, el exceso de bajo consumo de enormes masas de hombres que no tenían medios para adquirir todo lo que se producía), tuvo que procederse al fenómeno de las destrucciones: y en tanto que 70 millones de trabajadores en paro más sus hijos padecían hambre, se mataban centenares de miles de vacas, pues no se podía vender su leche, se quemaba el trigo, se arrojaba al mar el café.

Ante la dureza de los gestos descritos, realizados por los países que se llaman «civilizados», no nos sorprende lo más mínimo que Garaudy subraye, con dura palabra, la necesidad de buscar la adecuada solución para los problemas que el hombre de nuestro tiempo tiene planteados fuera del evangelio católico y fuera del evangelio marxista: debemos escapar del siguiente falso dilema —nos indica—: «Cambiamos ante todo al hombre y se cambiarán como resultado las estructuras» (veinte siglos de fracaso de la predicación cristiana han demostrado la inconsecuencia de tal lógica), o bien «Cambiamos las estructuras y veréis cómo automáticamente se origina el hombre nuevo» (medio siglo de experiencias históricas nos obliga a reconocer que no es suficiente suprimir la propiedad privada de los medios de producción y depositar el poder en un partido comunista; no es suficiente para que brote una democracia socialista, surja el hombre nuevo y la nueva cultura, es decir, un nuevo proyecto de civilización)...».

¿Qué le queda, pues, al hombre...? Garaudy tiene pronta respuesta, a saber: *hacer la revolución*. Diríase, si meditamos serenamente sobre esta conclusión de urgencia, que, en rigor, todo parece predisponer para la rebelión: *La desilusión del hombre, la pérdida de la fe, la crisis humanística, la alienación de su trabajo, el imperio de la sociedad consumista, la crisis de los sistemas políticos la inadaptación*, etc. Garaudy predica, sin embargo, una revolución al estilo de las viejas cruzadas, esto es, que sea el convencimiento, la necesidad y la fe lo que mueva al entusiasmo de la revolución y no, por el contrario, la creencia más o menos científica en la validez o eficacia de sus predicados teóricos. Como diría Nietzsche es tiempo de acción... «La revolución no es solamente una ciencia, una filosofía o una ideología: la revolución es ante todo una actitud, como lo es la fe. Rehusar la confesión de sus postulados vendría a ser prescindir de su fuente. No es cierto que un hombre se haga revolucionario nada más que por ser desgraciado o simplemente porque le han demostrado por vía científica la necesidad del socialismo. Ciertamente es útil al revolucionario haber sufrido la experiencia de la desgracia, como no menos haber sido capaz de adquirir un espíritu científico, pero ni su miseria ni su ciencia le hacen en verdad revolucionario.

En el principio de toda acción revolucionaria hay un acto de fe: la certeza de que el mundo puede transformarse, la de que el hombre tiene el poder de crear de nuevo y la de que nosotros somos responsables personalmente de tales cambios».

Es difícil, entiende Garaudy, determinar en dónde podemos encontrar la verdad, es decir, una verdad que no se nos muera, que no tenga una efímera existencia, que no sea solamente una apariencia. El hombre, pues, de nuestra época vive sumergido en la angustia absoluta y, consecuentemente, es esclavo de la crisis total. Ya, idea que reitera el autor francés, no quedan verdades a las que el ser humano pueda vincularse. El drama del hombre de nuestro tiempo radica en el hecho de tener que crear las propias verdades: «Hasta el presente, ni el cristianismo ni el marxismo han llegado a hacer de sus promesas una realidad. El cristianismo, al proclamar la existencia trascendente de un orden querido por Dios y convocar a los hombres para que reconociesen y aceptasen tal orden, arrebató al hombre la plena responsabilidad de su propia historia, de su propia creación. El marxismo, mientras estuvo tachado de materialismo mecanicista y de positivismo, no pudo él tampoco permitir que el hombre escapase de un destino y se constituyese en creador de su propia historia.

Hoy día las nuevas posibilidades proceden de una doble crisis —de signo eminentemente positivo, la crisis del cristianismo y la crisis del marxismo.

Lo que ha llevado a los cristianos a repensar su propia fe, es lo que ha

conducido no menos a los marxistas a repensar sus principios, y ello implica, tanto en unos como en otros, tener que distinguir en sus respectivas actitudes lo fundamental de lo que no era sino una forma cultural o institucional tomada en el curso de la historia. Y por ello tanto cristianos como marxistas han tenido que reflexionar desde las actuales condiciones específicas sobre su inserción en el mundo bajo los impactos de los grandes cambios que hoy sufrimos.

Tal metamorfosis de las condiciones de vida ha interpelado a los que viven hoy. Y los ha obligado a poner en tela de juicio lo que ellos mismos entendían por principio y no eran en sí más que tradiciones. Y asimismo los ha conducido a tomar iniciativas que en otros tiempos hubieran sido juzgadas como herejías y que hoy se entienden como creaciones doctrinales».

Garaudy pide, en todo caso, que se verifique con mayor cuidado del que hasta ahora se ha realizado la apreciación y valoración del orden temporal en el que vive el hombre, es decir, los nuevos sistemas deben ser extremadamente realistas: «Tan sólo a través de esta doble crisis del cristianismo y del marxismo, a través de este mutuo reconocimiento de las contradicciones y de los enfrentamientos del pasado histórico, tan sólo partiendo de aquí puede surgir un nuevo encuentro y la conciencia de una necesaria complementariedad de sus porvenires.

Únicamente con una concienciación lúcida, originada gracias al esfuerzo común por aceptar y dar la cara a las variantes de nuestro tiempo, únicamente así, es posible sobrepasar los falsos dilemas propios de un ayer, dilemas entre una religión «opio del pueblo» y un ateísmo positivista y cientifista.

«El cristianismo es revolucionario por naturaleza..., pero las históricas Iglesias jamás han estado de parte de la revolución», decía ya en 1966, en el Consejo Ecuménico de las Iglesias, el arcipreste Borojov, del patriarcado de Moscú.

Garaudy, en definitiva, acaba afirmando que es preciso, y a la mayor brevedad posible, realizar una nueva *revolución cultural*. La tarea no es, a pesar de que se piense lo contrario, plenamente asequible, a saber: «si los contenidos de la cultura no pueden ser ya los del pasado, ni lo sacral, ni las "humanidades", ni las "ciencias humanas", ¿cuáles podrían ser hoy los fundamentos de una "cultura general" que respondiese a las exigencias de nuestro tiempo? Es decir, ¿cómo sería la cultura general que tuviese por objeto no ya la aceptación de un orden dado, sino, por el contrario, la preparación del hombre para el cambio más y más rápido de sus condiciones de vida, poniendo el acento no en la asimilación de unos conocimientos y de una moral adquiridos, sino sobre el espíritu crítico de la creatividad? Es decir, ¿cómo sería la cultura general que no fuese privilegio de unos pocos, sino aquella a la

cual todos pudiesen acceder adquiriendo la formación y la información necesarias para tomar todos parte consciente en las iniciativas y en las creaciones».

La revolución o reforma que Garaudy predica, naturalmente, tiene una base profundamente seria, a saber: los tres pilares principales de tal cultura general debieran ser: *la informática, la estética y la prospectiva*. El sutil pensador francés dota de un adecuado contenido a cada una de las actividades científicas citadas. Así, por ejemplo, la *informática*, en opinión de Garaudy, puede liberar a la cultura de todo el cúmulo de saberes que impiden desarrollar en el hombre lo que es específicamente humano: plantear las cuestiones y decidir los fines. Entonces no más cargar las memorias de los hombres, sino las de los ordenadores, de suerte que cada niño, cada hombre, esté capacitado para adquirir toda la cultura acumulada a través de la humanidad, aprovechándose de ellos. Es decir, enseñándoles a dialogar con el ordenador.

Por otra parte, también lo afirma Garaudy, la *estética* no puede ser el segundo pilar de la educación más que cuando deje de ser mera especulación metafísica y abstracta acerca de lo «bello» para convertirse en un auténtico aprendizaje del acto creador. Es decir, la estética es menester que sea ahora comprendida como la ciencia y el modo de vivir y revivir, a través de las obras de arte, el acto específicamente humano gracias al cual el hombre sobrepasa, mediante un trabajo creador y una iniciativa histórica, su propia definición, su pasado, sus dificultades, sus alienaciones. La estética suscita y resucita las ocasiones en que el hombre, por medio de la rebelión o de la plegaria, por el amor, el heroísmo o la creación, llega a franquear un nuevo ámbito de la humanidad. Enseña a atrapar y producir la emergencia de lo nuevo. Constituye una iniciación, debido al contacto con tantas obras humanas, una iniciación en el arte de inventar.

Por último, de conformidad con la concepción de Garaudy, la *prospectiva* es el tercer pilar de esta cultura que se vuelve no hacia el pasado, sino hacia el porvenir. La iniciación en la prospectiva tendrá a lo menos la importancia de un curso de historia. Pero con la condición de que tanto la prospectiva como la historia escapen de todo positivismo. Si la prospectiva y la historia no consideran, como ya lo hemos indicado antes, los «hechos» más que como datos y no como proyectos realizados, entonces la prospectiva no pasará de ser una falsa historia invertida. Se contentaría con extrapolar el pasado planteando esta cuestión: ¿qué va a suceder?, con abstracción de toda intervención humana. Y se enumeraría entonces, según previsiones catastróficas o según beatíficos optimismos, se enumeraría todo el catálogo de previsiones tecnológicas que debieron proporcionar al hombre en sus necesidades e ideales inmutables los nuevos medios de virtud de los cuales podría satisfacerlos. Siendo así que la verdadera prospectiva debe situar la cuestión precisamente

al revés: ¿qué decisiones son menester tomar para ir cambiando el curso de las cosas?

La conclusión final de estas páginas está, afortunada o lamentablemente, perfectamente clara: la revolución o la catástrofe. Tomar conciencia del *impasse* es convencernos de que si nos abandonamos a la deriva catastrófica del presente, en 30 años, el hombre y su medio ambiente estarán desintegrados. *Ya no será tiempo de vivir, sino todo lo más de sobrevivir, como náufragos o como seres errantes perdidos en la jungla.*

Tomar conciencia de lo posible no es creer en alguna receta mágica que nos salve «desde fuera», sin nuestra participación personal. No hay liberación pasiva: solamente en la lucha por la libertad empezaremos a ejercer nuestra libertad. Si no la ejercemos desde ahora y personalmente, no la recibiremos nunca de nadie.

La tentación permanente de un revolucionario es que las exigencias de la lucha por la liberación lo lleven a corromper o destruir la libertad misma por la que combate. No es cierto que se pueda conquistar primero el poder y cambiar las estructuras por todos los medios y después otorgar, desde lo alto del poder conquistado, una verdadera libertad. ¿Cómo concebir medios congruentes con el fin perseguido?; el sugerirlos fue una de las preocupaciones principales de este libro.

JOSÉ MARÍA NIN DE CARDONA

IGNACIO SOTELO: *Sociología de América Latina*. Editorial Tecnos. Madrid, 1975; 214 págs.

Consta este libro de tres partes fundamentales: «Sociología e historia», «Estructuras básicas» y «Portadores de cambio», con las correspondientes subdivisiones.

Una bien construida «Advertencia preliminar» traza las coordenadas del estudio: una información mínima esencial, introductoria, desde el punto de vista sociológico, sobre las cuestiones consideradas claves de la problemática *iberoamericana* (empecemos por subrayar el vocablo, tan justamente repelido por tantos, entre los que se cuenta, según recientes declaraciones, don Salvador de Madariaga). Ante la compleja realidad del tema, el autor proclama situarse en una tesitura de cientifismo crítico comprometido.

Comienza señalando las tres etapas de lo que denomina la recepción de la sociología en Iberoamérica, cuyos arranques vendrían determinados por la *independencia* del subcontinente, la *gran depresión de los años treinta* y la *revolución cubana*.

En la primera, la apelación a la sociología será consecuencia del hundimiento, frente a dramáticas realidades, de las esperanzas de la «generación insurgente», la cual —dirá más adelante— «creó el mito del feudalismo colonial y fracasó en la tentativa ilusoria de edificar, en el vacío y desde cero, una nueva sociedad». Se caracteriza por la primacía del general consenso —salvo algún aislado intento de sentido socialista utópico, concretamente sansimoniano— hacia el positivismo comtiano.

En la segunda, aquella corriente cederá el paso a la llamada «sociología científica», enterradora del liberalismo decimonónico. Pero el intento de su adaptación al área produce una deformación ideológica. Su idea clave del *cambio social* se basa en el *dualismo* o dicotomía *modernidad-sociedad tradicional*.

La tercera rompe con este sistema dualista, declarándolo superado por un *monismo* de claro sentido *neo-marxista*: la contraposición «países avanzados-países subdesarrollados» se resolvería en una nota común, la *unidad constitutiva* en la institución de la propiedad privada de los medios de producción. El enfrentamiento entre ambos esquemas, dualista y monista, en los claustros universitarios, alumbró el extenso movimiento de la «contra-ideología», cuyos peligros analiza y denuncia Sotelo.

El cual termina el capítulo con el esperanzador anuncio del despuntar de una «nueva sociología» iberoamericana, cuyas características generales traza, y que sería la auténtica superación de los sistemas anteriores.

Se dedica el siguiente al estudio de la génesis histórica de la actual sociedad iberoamericana. Exposición de teorías, en un marco filosófico-histórico, en torno de dos conceptos polares: feudalismo y capitalismo, con consideraciones desde las perspectivas atlántica e ibérica, haciendo algún mayor hincapié en el tema del feudalismo ibérico y el consiguiente nacimiento de una burguesía prematura. El tema de las lejanas raíces medievales de la conquista colonial española se apoya ya inicialmente en Sánchez Albornoz y es un estudio conciso, ecuaníme y solvente.

En relación de consecuente o antecedente, viene a continuación un esquema de tipología de la colonización iberoamericana, dividido en cuatro partes: primera colonización antillana, colonización minera del altiplano, colonización agrícola y ganadera y Brasil.

Aborda la parte segunda, en primer lugar, el tema de las estructuras agrarias y su reforma, comenzando por una exposición con las correspondientes apoyaturas estadísticas y antecedentes históricos, de los fenómenos que son del dominio público: incremento demográfico y distribución de la propiedad de la tierra —grandes concentraciones, junto a unidades minúsculas irrentables—, para profundizar luego en los temas del latifundio y minifundio en

sus diversas modalidades. Sigue un estudio de la crisis de las estructuras agrarias tradicionales, con indicación de los «paliativos», tanto «espontáneos» como «oficiales» que se le han buscado.

Entra ya entonces de lleno en el tema nuclear de la reforma agraria. Contraposición crítica de los conceptos de *revolución* y *reforma*. Tres «momentos fundamentales» en esta última, *afectación*, *apropiación* y *adjudicación*.

A continuación, el tema urbano: «Urbanización y superurbanización». Estudio de los factores, sobre abundantes bases estadísticas. Dimensión sociológica del fenómeno de la «polaridad campo-ciudad». Tipología urbana. Relaciones urbanización-industrialización, con precisiones para reducirla a sus propios términos: el éxodo del campo no responde precisamente a la demanda industrial, sino a las condiciones de vida rural, inferiores incluso a las de «los cinturones de miseria de las grandes ciudades». «Ambos procesos corren por cauces diferentes, impulsados por mecanismos distintos». Consiguiente inflación del sector terciario, o de servicios. Especial consideración de las notas o aspectos característicos de la «superurbanización», con hincapié en la política urbana en Cuba.

El siguiente capítulo —VI de la obra—, que lleva el expresivo título de «La industrialización encallada», es uno de los mejor elaborados, interesantes y jugosos de la obra. El impulso industrial y agropecuario, ostensiblemente positivo, fruto de una acertada política borbónica, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, se verá notablemente debilitado con la caída del «antiguo régimen», para experimentar un brusco frenazo con la independencia, por las destrucciones inherentes a la guerra, el fraccionamiento político y el «retroceso urbano» hacia estructuras agrarias de matiz feudalista. Sin embargo, o pese a todo ello, considera que «un desarrollo autónomo de Iberoamérica resultaba a largo plazo inverosímil, dado el ritmo de crecimiento de la región y el de la Europa capitalista».

Más tarde, «la época que va de 1870 a 1930, configura en sus rasgos fundamentales la fisonomía de Iberoamérica, que resulta de su integración en el sistema del capitalismo industrial». Habida cuenta de que el capitalismo industrial no es precisamente un sucesor directo del capitalismo comercial, sino que se trata de una «mutación histórica», no se debe incurrir en la falsa hipótesis de que Iberoamérica, «abandonada a sí misma, hubiera logrado iniciar un proceso de industrialización a partir del abundante capital comercial», por el contrario, como quiera que el ya aludido aislamiento en la primera mitad del siglo XIX acarreó la «recesión económica y ruralización de sus estructuras básicas», lo que sucedió fue que «la inserción progresiva en el capitalismo industrial no significó la ruptura de un proceso autónomo de desarrollo, sino la movilización de determinadas fuerzas sociales y económicas, que a pesar de

los profundos desequilibrios que crearon —hoy cada vez más evidentes— arrancaron a la región de su estancamiento».

Por otra parte, Europa no se industrializa precisamente a expensas del resto del mundo, sino que lo que en realidad sucede es que al industrializarse integra, absorbe, en su órbita, y consiguiente provecho, al mundo no industrializado. Se apoya esta afirmación en diversas consideraciones y abundantes datos estadísticos.

Y sobreviene la gran conmoción depresiva de 1929. La crisis evidencia dos hechos esenciales: su *carácter estructural* y el *desplazamiento de Inglaterra como potencia hegemónica* de la región, que se consolidará en los Estados Unidos a partir de la segunda guerra mundial. Viene entonces la fase que el autor denomina «Industrialización por sustitución de las importaciones». Sigue un análisis de la situación actual, en el que, divididos los países del área en tres grandes grupos, según su grado de industrialización, se establece un diagnóstico sobre cada uno de ellos, para terminar con una consideración general sobre la conflictiva planteada: una situación general de «estrangulamiento interno y externo» —cita de Prebisch—, al parecer invencible, salvo medidas incompatibles con los mecanismos «internos y externos» de dominación; resultando imprescindible una *transformación radical de estructuras internas*, un *control estatal de las relaciones con el exterior* y una *tecnología propia*. Siguen unas «consideraciones sociológicas sobre la industrialización», con la conclusión de que sólo los Estados son hoy motor concebible de desarrollo industrial.

Sigue otro capítulo dedicado al tema de *marginalidad y dependencia*, conceptos e interrelaciones; la dependencia como factor externo y la estructural.

La parte tercera: «Portadores de cambio», consta de dos capítulos, dedicados, respectivamente, al estudio de los *sectores populares y medios*.

Empieza destacando la dificultad consiguiente a una penuria de datos sobre la auténtica realidad, que se ha intentado suplir con una literatura demagógica a base de tópicos —como «lucha de clases», búsqueda del «sujeto revolucionario», mostración de la «movilidad social», papel «dinámico» y «estabilizador», de las clases medias— que acusan ausencia de «ideas». En este sentido, la literatura de orientación marxista, «mucho más fructífera, cuando escapa a estrechos cauces dogmáticos, está dando los primeros pasos, y se resiente del temor de apartarse demasiado de los cánones establecidos». El relativo progreso ha de señalarse en los estudios sobre las estructuras del campesinado y del proletariado urbano.

Para estudiar el primero, arranca de la distinción de Wolf entre *campesino* y *agricultor*. Señala como carácter primario del campesinado iberoamericano «el vivir al límite de la subsistencia»; y lo divide en dos grandes subgrupos:

trabajador sin tierra y minifundista. Otras dos características serán: la *pluralidad e inespecificidad de actividades* y la *movilidad geográfica* —frecuentemente desombocada en vagabundaje—; con las consecuencias de inseguridad en el empleo, carencia de seguridad social, y competencia generadora de insolidaridad, elementos todos concurrentes a impedir actuaciones efectivas de protesta. Esta actitud de pasividad, cuyos factores describe con enérgicos trazos, tiene ciertamente un límite, el de la desesperación; por desgracia, no se canaliza, en general, hacia movimientos de liberación y promoción ordenados, sino que hace explosión, esporádicamente, en actos, más o menos intensos de pura violencia. Los movimientos campesinos más eficientes nacen y se desarrollan, precisamente en zonas ricas. Interesantes observaciones sobre el liderazgo campesino y sus cambios de actitud a la hora de la consolidación del triunfo revolucionario, así como sobre la colaboración de los intelectuales.

Esquema general de las revoluciones agrarias, en tres fases: primeramente, acción *legal*; más tarde, ante la intransigencia represiva de los propietarios, radicalización, con cerramientos de filas y *momentánea* desaparición de diferencias y rencores entre las distintas capas de la población rural, cuajando por fin, con el auxilio de grupos urbanos —agitadores estudiantiles, grupos culturales—, la violencia revolucionaria; finalmente, el éxito dependerá de la integración campesina en algún movimiento político de clases medias a nivel nacional; llegado ese momento, se romperá la solidaridad, con la marginación de jornaleros y minifundistas, que volverán a su situación anterior, porque lo que ha cambiado son los propietarios.

Como la generalidad de los esquemas, éste es discutible. A continuación, el autor, siempre concienzudo, nos dirá que aparece roto en las reformas agrarias en realización en Perú y Chile (pero los datos sobre este último país no aluden el régimen militar implantado tras la caída de Allende).

A continuación, estudio sobre los sectores populares urbanos. El proletariado industrial, sus diferencias geográficas y evolución histórica; especiales características del de los sectores monopolístico y competitivo y de la *masa marginal*.

Finalmente, estudio de los *sectores medios*. Consideraciones valorativas sobre las clases medias como *agente de modernización* y como *apéndice* de las *dominantes*; sus notas de *ambigüedad* y *polivalencia*; su importancia o influjo como promotores del socialismo. Especial estudio de la *Universidad*, «coto más característico» de estos sectores, y en el que «se refleja con más claridad la crisis estructural e ideológica» que les afecta. «Una avalancha estudiantil invade una universidad de corte tradicional totalmente en quiebra», necesitada de una radical transformación (tema que el autor parece enfocar desde el asaz polémico punto de vista de la Universidad como centro de

formación profesional, que contemplaría como su finalidad el «desarrollo»); en consecuencia, una experiencia, para el estudiantado, «de absoluta frustración», con la desembocadura en la deserción casi masiva, del 50 por 100 en algún caso, frustración de que participa el profesorado no numerario... Tentación inicial de considerar la Universidad como «factor en cambio», a base de dos exigencias fundamentales: autonomía frente al Estado y participación estudiantil, con el objetivo de la «universidad popular»; consiguiente politización.

Un último, interesantísimo, apartado, se dedica al «papel de las fuerzas armadas». Tras una afirmación inicial, o apriorística —el militarismo toma un nuevo sesgo, apartándose del caudillismo decimonónico— un esquema de la evolución histórica de las «fuerzas armadas» en Iberoamérica: la fuerza militar va pasando progresivamente de la primitiva «iniciativa privada» a las unidades permanentes virreinales. Tras la independencia, panorámica general de anarquía y caudillismo —de «bandas armadas»— reforzándose mutuamente; indisciplina y desorganización. Y otra vez la «gran depresión» de 1929 como punto crucial: porque se cumplen los dos «requisitos esenciales» para la aparición del «militarismo», ejército profesional fuertemente institucionalizado y crisis estructural del poder dominante.

La primera experiencia de «militarismo conservador» la sitúa el autor en el golpe argentino de 6 de septiembre de 1930, contra Irigoyen. La tipificación de este fenómeno es dura, peyorativa, en la frontera del agravio, cuando menos, hacia los golpistas de Uriburu; es preferible no transcribir la frase, transida de análisis marxista.

Vendrá luego el «populismo militar», que comenzará en Prestes y continuará en Perón, con su «contradicción básica» de apoyo a «ciertas reivindicaciones populares sin rozar los intereses fundamentales de las clases dominantes»; la crítica que hace de este último —que forzosamente hay que tachar de incompleta, porque termina con la caída de Perón— es más ecuaníme, limitándose, en síntesis a la calificación de esterilidad.

En tercer lugar, el «nuevo militarismo» ejemplificado en Brasil y Perú. Aquí la descripción —ejército sin caudillaje, actuando institucionalmente como instrumento corrector y regenerador, etc.— es ecuaníme, y la crítica —con clara distinción entre los diferentes supuestos socioeconómicos de cada uno de los dos países— ponderada.

«A manera de epílogo, una ojeada al futuro», con que la obra termina, es una breve exposición de lo que el autor denomina «creencias básicas» personales. Imposibilidad para Iberoamérica de un desarrollo «capitalista», «según el modelo europeo y norteamericano del siglo XIX». En consecuencia, la irrefragabilidad del dilema reforma-revolución, inclinándose decididamente

por la última, lo único verdaderamente eficaz, dado que —éste es su argumento vertebral— *sus estructuras socioeconómicas, que se acoplan perfectamente a su función específica de exportar materias primas —...—, resultan hoy por completo inadecuadas, al perder todo sentido esta especialización en la división internacional del trabajo.* Alrededor de esto, interesantes consideraciones sobre las diferencias entre los diversos países, que tornan utópica una reconstitución de la unidad rota por la independencia; sobre las clases sociales y sus confrontaciones fuente de inestabilidad política. Se pronuncia, en términos generales, por un socialismo *sui generis*, con fuerte autoridad estatal, cuyo instrumento de implantación serían unos gobiernos tipo «dictadura desarrollista», «revolucionarios» y «antiimperialistas», apoyados en un «conglomerado» de fuerzas sociales, a cuya cabeza estaría «una clase media intelectual y tecnocrática, pero con mayor o menor presencia de un proletariado consciente y organizado»; y que serían tolerados por «la potencia hegemónica».

Al texto sigue un índice onomástico y otro toponímico.

El libro es incuestionablemente útil. Se echan de menos —como ya se observó— actualizaciones en algunos puntos, defecto que, pensamos, pudo ser salvado mediante adiciones al texto, cuya primera edición es de 1972, fecha desde la que ha llovido mucho, por ejemplo, en Chile.

JESÚS VALDÉS Y MENÉNDEZ VALDÉS.

