

REAL ACADEMIA DE CIENCIAS MORALES Y POLITICAS

---

# SOCIALIZACION

## DISCURSO

LEIDO EN EL ACTO DE SU RECEPCION  
COMO ACADEMICO DE NUMERO POR EL

EXCMO. SR. D. LUIS LEGAZ LACAMBRA  
EL DIA 26 DE MAYO DE 1964

Y

## CONTESTACION

DEL

EXCMO. SR. D. LUIS JORDANA DE POZAS

XXV AÑOS DE PAZ

MADRID

1 9 6 4

# DISCURSO

DEL

EXCMO. SR. D. LUIS LEGAZ LACAMBRA

Excelentísimos señores:  
Excmos. Señores Académicos:  
Señoras y señores:

Es costumbre que todo discurso de recepción e ingreso en una Real Academia comience con la semblanza y el elogio de la personalidad y la obra del antecesor.

En el caso mío esa semblanza y ese elogio resultan doblemente obligados por razones que exceden lo puramente protocolario y se extienden al orden del afecto y la admiración personal. Suceder en esta Real Academia a D. José Gascón y Marín, ocupar el sillón que su definitiva ausencia deja vacante, resulta auténticamente abrumador, porque al sentimiento de gratitud a quienes han hecho posible este honor inmerecido se une el sentimiento de la distancia no sólo ante el profesor y científico de primer orden que fue nuestro llorado Presidente, sino ante una figura que, como la suya, ostentó el máximo rango humano.

Ya por razón de paisanaje, D. José Gascón y Marín ha sido para mí una figura y un nombre familiar durante más de cuarenta años. Recuerdo que en nuestra Zaragoza tuvo lugar, poco antes del advenimiento de la Dictadura, un acto de afirmación y unión liberal que alcanzó gran resonancia. Una juvenil curiosidad me impulsó a asistir a él. Y ya entonces me impresionó —creo que es el recuerdo más acusado que conservo— la aún juvenil presencia y prestancia de D. José, su oratoria viva y nerviosa, pero precisa y elegante, y ese no sé qué que queda no balbuciendo, como en el verso de San Juan de la Cruz, sino afirmándose seguro, que atestigua la presencia de una individualidad humana de alto nivel y dotada de un rico y fecundo contenido que se proyecta y derrama en los más variados ámbitos de la vida social e imprime a todas sus actividades el sello de una personalidad de gran estilo.

Era, en efecto, D. José Gascón y Marín uno de esos espíritus libera-

les en que abundó la tierra aragonesa, de los que fue máximo exponente la figura señera de Joaquín Costa, de un liberalismo cuyo programa político no afectaba a los principios ni a la práctica de una vida y de un hogar ejemplarmente cristianos, y en el que el individualismo significó una enérgica afirmación de la personalidad humana, más concreta que abstractamente concebida y más proyectada en el ámbito del derecho subjetivo y de la autonomía de la voluntad en el campo jurídico que ligada a un racionalismo abstracto, atomizante y antisocial. Ya por eso Joaquín Costa había sido un apasionado de la justicia social, y D. José Gascón y Marín formó en la pléyade de los hombres públicos —procedentes, unos, del campo católico y conservador; otros, del liberal— que hicieron del Instituto de Reformas Sociales el eje de la acción de un Estado que, en el orden de la legislación social, quiso poner a España en línea con los restantes países europeos. Pero su actividad política quedó limitada a la época de la Monarquía, a la que sirvió como Delegado regio de Primera Enseñanza en Zaragoza —donde un grupo escolar modelo lleva su nombre—, miembro del Consejo de Instrucción Pública, Director General de Primera Enseñanza, Subsecretario de Instrucción Pública y Ministro del mismo ramo en el último Gobierno de la Monarquía. Desde 1916 a 1923 fue Diputado a Cortes, manifestándose como parlamentario eficiente y activo; de sus intervenciones dejó acusada huella en variados asuntos, como fueron, entre otros muchos, los relacionados con la reconstrucción nacional, la reforma de la Ley de Accidentes del Trabajo, el servicio estadístico, lo contencioso-administrativo y los funcionarios públicos.

Su carrera de docente universitario ha durado sesenta y cinco años, pues, comenzada en 1897, como Profesor auxiliar en la Universidad de Zaragoza, se prolongó hasta el mismo año de su muerte, en 1962, a los diecisiete de su jubilación, como Profesor del Doctorado en la de Madrid. Su cumplimiento de los deberes académicos fue siempre ejemplar y universalmente conocido. Durante varios años ejerció el Decanato de la Facultad de Derecho de Madrid y en ella fundó un premio, que lleva su nombre, como estímulo a quienes, en la Licenciatura o el Doctorado, se interesan por los estudios jurídico-administrativos. Su actividad docente se extendió también a la Escuela Social de Madrid, en la que explicó Derecho administrativo y Ciencia y técnica de la Administración.

Abogado prestigiosísimo y de depurada ética profesional, D. José

Gascón y Marín destacó principalmente como científico del Derecho administrativo. Como dice su discípulo e ilustre compañero nuestro D. Luis Jordana de Pozas, la obra del Profesor Gascón y Marín no sólo ha contribuído a la construcción de la Parte General del Derecho administrativo, dotándole de conceptos fundamentales y perennes, sino que representa un nuevo y más documentado planteamiento y sistematización de cuestiones, como la teoría de los actos administrativos, los medios jurídicos utilizados por las entidades administrativas para la gestión de los servicios, el problema de la responsabilidad de la administración y la teoría de la protección jurídico-administrativa. A los temas de Administración local dedicó también especial atención, exponiendo puntos de vista —vg., sobre la personalidad jurídica del municipio— que influyeron decisivamente en el Derecho positivo español (concretamente, en el Estatuto Municipal, de Calvo Sotelo).

Pero si la influencia del Profesor Gascón sobre los estudios del Derecho administrativo ha sido amplia y fecunda, no ha sido menor la ejercida en el campo del Derecho del Trabajo, al que dedicó una atención que si en el orden teórico es muy digna de consideración, y ya desde sus primeros años de publicista se ve cómo los temas sociales eran objeto destacado de su predilección, en el aspecto práctico se manifestó en su activa participación en las tareas del Instituto de Reformas Sociales, del Instituto Nacional de Previsión y del Consejo de Trabajo, y en su constante asistencia a Congresos y reuniones nacionales e internacionales de índole social y, particularmente, como Delegado del Gobierno en las Conferencias Internacionales del Trabajo.

En los últimos años de su vida, D. José Gascón y Marín dedicó su actividad pública al Colegio de Aragón, cuyo Decanato le correspondió ejercer al morir su anterior Decano, el gran aragonés y venerable Académico D. Severino Aznar, y a la presidencia de esta Real Academia, a la que pertenecía desde 1920, y cuyo discurso de ingreso versó sobre la legislación internacional del trabajo. En él sostenía el insigne maestro los principios de un internacionalismo compatible con el sentimiento patriótico y la existencia del Estado, así como éste debe respetar la personalidad individual, la entidad familia y la entidad natural Municipio: un internacionalismo fundado en la afirmación de un Derecho social general, en el que lo discutible no puede ser su existencia ni sus principios, sino sus límites y su adecuada aplicación. Y consideraba que era misión

de nuestro siglo dar una forma a la democracia económica y social, así como el siglo XIX había dado la forma a la democracia política, y, con razón, consideraba como un supuesto necesario de la paz entre los hombres y los pueblos el establecimiento, no de un equilibrio material económico, sino de una organización que, haciendo imperar los mismos principios de justicia en todos los países civilizados, permita afirmar la democracia social como base de la organización de las naciones, agrupadas todas para hacer que el Derecho supedita a la fuerza y no sea el primero un vasallo de la segunda.

Al ingresar yo ahora en esta Real Academia he querido enlazar con estos nobilísimos pensamientos y he buscado un tema también social como objeto de mi discurso. Escuetamente lo he titulado "Socialización". Creo que en él converge mi también antigua afición por los temas sociales y mi formación profesional de modesto filósofo del Derecho. Queda sometido a vuestra benévola consideración. Vaya con él mi homenaje a la gran figura del Excmo. Sr. D. José Gascón y Marín, Profesor, Académico y hombre público, pero también, y sobre todo, un *vir bonus* cuyo recuerdo en cuantos le conocieron será indeleble. Y vaya también, al presentaros este discurso, el testimonio de mi honda gratitud a esta Real Academia, cargada de prestigio y ennoblecida en el servicio a las Ciencias Morales y Políticas, que ya me había honrado nombrándome años atrás correspondiente suyo, y a la que ofrezco renovada una colaboración que, como mía, será pobre, pero entusiasta y leal.

\* \* \*

Desde hace algunos años la socialización es un tema que ha adquirido carta de naturaleza en el pensamiento social. Constituye, en sentido aristotélico, un "tópico" o "lugar común"; esto es, en el que coinciden las opiniones "probables", o sea, que parecen aceptables a los ilustrados en una materia (1) que en nuestro caso serían los sociólogos, filósofos sociales, juristas y políticos. La coincidencia, claro es, no va mucho más allá de los límites del reconocimiento de la significación puramente semántica de la palabra y de la aceptación de las exigencias mínimas implicadas por esa significación y que no trascienden de ella.

Pero el problematismo del concepto de socialización excede estos límites. La palabra puede ser la mansión del ser según la frase de Heideg-

ger (2), pero, en ocasiones, es una mansión que puede resultarle estrecha e incómoda. La socialización constituye una realidad problemática; lo único que no es problemático es la realidad de su presencia y, por así decirlo, de su imperiosidad. Lo que antes parecía pura exigencia partidista, cargada de concretas significaciones ideológico-políticas de signo socialista, aparece ahora como algo que esencialmente supera tales significaciones y como realidad que informa las estructuras vigentes, las tendencias más variadas del pensamiento. las aspiraciones de los espíritus más diversos; también, es verdad, como posibilidad que suscita la desconfianza y aun la animadversión de quienes, sin embargo, no pueden eludir su vigencia.

Si queremos mostrar alguna forma manifestativa de esta vigencia, podemos señalar estos dos hechos: la 47 sesión de las *Semanas Sociales* de Francia, celebrada en 1961, estuvo dedicada al tema: "Socialización y persona humana" (3). Y el mismo año la Encíclica *Mater et Magistra* se hacía cargo de la presencia ineludible del hecho socializador, así como de su índole constitutivamente problemática; esto es, de sus posibilidades y sus riesgos. Para el Pontífice Juan XXIII la socialización es "un progresivo multiplicarse de las relaciones de convivencia, con diversas formas de vida y de actividad asociada", y tiene también el sentido de "institucionalización jurídica". El hecho socializador es, a la vez, reflejo y causa de una creciente intervención de los poderes públicos aun en los sectores más delicados; pero también es fruto y expresión de una tendencia natural, casi incontenible. de los seres humanos: la tendencia a asociarse para la consecución de los objetivos que superan la capacidad y los medios de que pueden disponer los individuos aisladamente.

Es sabido que en el texto latino no se habla de socialización, porque en latín no existe la palabra correspondiente. y por ello se ha propugnado por algunos que en castellano se emplee otro vocablo para designar lo que el Pontífice quiere expresar al hablar de "sociales rationes" (4) y concretamente se ha propuesto el de "asociacionismo", lo que parece compaginarse muy bien con algo que también dice la Encíclica, a saber, que la tendencia socializadora ha dado vida, sobre todo en los últimos decenios, a una rica serie de grupos, de movimientos, de asociaciones, de instituciones para fines económicos, culturales, sociales, deportivos recreativos, profesionales y políticos, tanto dentro de cada una de las comunidades nacionales, como en plano mundial.

Sin embargo, en un documento que por su naturaleza no es una pura elucubración doctrinal —sin perjuicio de que posea un evidente contenido intelectual—, sino que tiene una dimensión “autoritaria”, el argumento de autoridad no puede ser enteramente eliminado de su interpretación. Es evidente que se ha querido que se hable de socialización, ya que ese es el término que se utiliza en las traducciones oficiales de la Encíclica. Y puesto que no se habla de la socialización para condenarla, sino para comprenderla, eso indica una actitud proclive a lo que significa, esto es, una apertura hacia sus más avanzadas posibilidades, sin perjuicio de que también se señalen los peligros que acechan y los escollos que deben ser evitados. En cambio, el rechazar el término “socialización” implica una actitud que, *a radice*, es contraria a la anterior; significa que las posibilidades admitidas son reducidas al mínimo; que el hecho mismo de la socialización sólo es admitido, o más bien, soportado, en cuanto tiene de irremediable.

Ahora bien, esta doble actitud ante el hecho de la socialización no es un puro azar en el modo de ser y de pensar de algunos hombres; es, por el contrario, la expresión de la posición de encrucijada en que se encuentra el hombre moderno, que reacciona de modo distinto ante una posibilidad que constituye una dimensión de su situación vital.

Pero. ¿qué significa en realidad de verdad la socialización?

## I

1. En su sentido primario y más obvio cabría decir que la socialización constituye la realización o la actualización de la condición social del hombre. Que el hombre es un ser social no es precisamente un conocimiento que se caracterice por su novedad. Como saber científico reflexivo y consciente se remonta, cuando menos, a Aristóteles, que definió al hombre como *zoon politikón*, como animal político. En esta famosa definición expresó Aristóteles la condición social del hombre. Santo Tomás emplea precisamente la expresión “animal sociale” y algún traductor moderno de Aristóteles traduce por “animal” social la frase “*zoon politikón*”.

Importa en todo caso consignar que “social” no debe comprenderse como lo que usualmente entendemos por “sociable”. Y si bien es verdad que, en castellano, “insocial” tiene la significación de “insociable”, no

así a la inversa: decir que el hombre es social no significa lo contrario que afirmarlo “insociable”. Decir que hay hombres insociables equivale a afirmar que existe una casta de hombres en quienes no florecen ciertas calidades que los harían aptos para una grata convivencia con sus prójimos. El insociable soporta al prójimo y, a su vez, él es soportado, pero la vivencia que él tiene del prójimo y la que el prójimo tiene de él es cabalmente la de un “insoportable”. Un grado más avanzado en el camino de la insociabilidad está constituido por el surgimiento de los impulsos antisociales en ciertos hombres. Si la pura insociabilidad representa el predominio de las tendencias proclives al apartamiento y la segregación frente a los demás, la antisocialidad constituye la primacía efectivamente lograda por los impulsos agresivos que hay más o menos latentes en todo ser humano.

Sin embargo, los “insociables” y los “antisociales” son, en el sentido radical de la palabra, tan “*homines sociales*” como los demás, porque la característica de la socialidad afecta a la contextura fundamental del ser humano en cuanto tal. Lo que le falta al insociable y al antisocial es, justamente, la “socialización”. El hombre insociable es aquel en el que el proceso de socialización no ha logrado pleno desarrollo ni alcanzado su madurez; y el hombre antisocial es el sujeto en quien el proceso de socialización ha quedado no tanto frustrado como contrarrestado por el imperio de fuerzas e impulsos psicosomáticos que actúan en dirección contraria a la socializadora.

Hemos dicho que la socialización representa la realización y actualización del ser social del hombre. El hombre, que es por naturaleza un ser social, actualiza su ser como persona. Pues bien, cuando esta persona opera *como si* el ser del hombre no fuese un ser social —ya porque es hostil a las formas concretas de la convivencia, a los usos de una comunidad determinada, bien porque reacciona agresivamente ante las exigencias de la convivencia, incluso ante las básicas y fundantes que la hacen posible en general—, estamos en presencia de un hombre en quien la socialización no ha dado frutos o se encuentra lastrada por tendencias desviacionistas.

2. La índole social del hombre y el irremediable proceso de su socialización son patrimonio común del pensamiento filosófico y es algo indiscutible para el pensamiento moderno. Del cual puede decirse que, en alguna de sus manifestaciones, al reaccionar contra el atomismo de

la Ilustración, ha traspasado los justos límites impuestos por el carácter social del hombre. Podríamos decir que, para ciertas doctrinas, el hombre no es sólo un ser social, sino un ser que no existe sino en la medida en que está íntegramente socializado y cuyo destino ético y ontológico es la socialización total.

a) Así, por ejemplo, Teilhard de Chardin ha señalado que el proceso de socialización es sinónimo del de hominización y muestra el destino del hombre como el logro de una esfera de *Humanidad unanimitizada*, formada por hombres que, respecto de nosotros, se hallarían *ultra-hominizados* (5). Desde otros supuestos, ese es también el punto de vista del marxismo y de muchas tendencias sociológicas que no tienen que ver con el marxismo. Es también el punto de vista de la filosofía de Hegel y el de algunas doctrinas en las que se encuentran ecos y resonancias del hegelianismo, como es el caso del universalismo que hace unos años defendía Othmar Spann (6). El cual consideraba a la sociedad como una realidad substantiva, por tanto, dada en esa forma existencial peculiar al espíritu humano que nos ofrece la reciprocidad espiritual y la unión esencial con los demás espíritus: la comunidad. El individuo no tiene sentido en cuanto basado espiritualmente en sí mismo, sino en cuanto miembro, esto es, en cuanto referido al todo. La sociedad es el principio creador de la vida individual, la forma espiritual de vida del individuo. Como corresponde a una filosofía inspirada en Hegel, la forma suprema de la sociedad es el Estado; éste se convierte en una "totalidad moral" y en una institución educadora regida por la misma finalidad y las mismas leyes de vida que el devenir moral-espiritual del individuo en el Estado; el proceso de su socialización sólo tiene sentido como radical y total politización.

b) Pero también en pensadores más "individualistas" se subraya el carácter constitutivamente social del hombre, al menos en el sentido de su "apertura al otro" como condición fundamental de su ser. Por eso mismo nos fijaremos en ellas con alguna mayor detención.

Así, por ejemplo, en Husserl (7). El punto de partida de su estudio de la socialización en el hombre es la propia experiencia. Comienza por afirmar que el "otro yo" es "una modificación intencional de mí mismo": es un hecho puramente contingente, acerca del cual cabe incluso engañarse.

Pero, al afirmar al otro, tengo que admitir que yo, a mi vez, me

convierto para él en un puro *cogitatum* y que mi existencia deja de ser apodíctica para él (8). En realidad, para llegar al *alter-Ego* se requiere abandonar el plano subjetivo y acceder al plano trascendental. Las operaciones de la intersubjetividad sobrepasan el nivel subjetivo y constituyen la objetividad (9). En las *Meditaciones cartesianas* (10), dice Husserl que las unidades intersubjetivas, en cuanto concebidas por mí, están necesariamente en relación conmigo, que desempeño, por relación a ellos, el papel de protomónada constituyente. Pertenecen, pues, a una comunidad global única que me engloba a mí mismo y que abraza todas las mónadas o los grupos de mónadas cuya existencia es posible concebir. Por eso se ha dicho (11) que la intersubjetividad es lo que permite al sujeto acabar su propia constitución, la cual es incompleta mientras permanece en la actitud solipista, y es a partir de la intersubjetividad como se constituyen la objetividad, la naturaleza espacio-temporal y la humanidad.

Pero para esto es preciso llegar a una experiencia profunda de los otros, la cual sólo es posible en la unión social. Se requiere para ello una “comunicación”, que es algo más profundo que la mera intersubjetividad. El estado social se constituye por medio de actos específicamente sociales, que son actos de comunicación (12). En la experiencia comunicativa de la existencia del otro lo comprendemos como un ser personal, referido a objetividades a las que también somos referidos nosotros mismos: a la tierra y al cielo, al campo y al bosque, a la habitación en que vivimos juntos, al cuadro que miramos, etc.; en suma, a un mundo común circundante. No podemos ser personas para los otros si nos falta ese mundo que nos ata y vincula en una comunidad. O sea: cada cual se constituye esencialmente con el otro. Cada yo se convierte en persona para sí y para los otros cuando la comprensión establece la referencia a un mundo común circundante (13).

La comunicación es, pues, lo que abre el acceso al estado social. Para que exista la sociedad se requiere que se realice la unidad de sujetos por medio de las comunicaciones y que esta unidad, fugitiva en el acto de comunicar, adquiera cierta permanencia (14). Esta unidad puede realizarse en diversos planos, hasta ganar todas las modalidades de la vida de los sujetos conscientes, desde las operaciones de los sentidos y la sensibilidad cognitiva, a la sensibilidad afectiva, los sentimientos, las necesidades, las tendencias, las actividades que de ahí derivan. Y el resultado del obrar de personas comunicantes es también comunitario o

colectivo; allí donde la persona se sabe reunida a otras, su obrar es suyo propio, pero con su conciencia abraza el obrar y la obra de las demás personas. De este modo la colectivización, la socialización, puede afectar a todas las modalidades de la vida de los sujetos conscientes: puede haber “comunidad”, o sea, operación común, formada por múltiples operaciones ordenadas unas a otras y recíprocamente complementarias, en el plano de lo que hay de “propiamente animal” en la vida de los hombres y se constituye un mundo de necesidades comunes, y así ha hablado Husserl de una comunidad en el goce, en el placer sexual; y en el extremo opuesto, la vida racional, el pensamiento propiamente dicho, activo, lógico y científico, es también susceptible de adoptar formas colectivas (15).

Aparece claro de lo que dice Husserl que lo social consiste para él en la “comunicación” y que ésta es interpersonal, aun cuando no necesita para serlo adoptar la forma demasiado trascendente de lo que en Jaspers y otros filósofos de la existencia es la comunicación existencial. En todo caso, el plano en que se mueve Husserl es un plano pre-social, si por social entendemos lo colectivo-impersonal, siguiendo la terminología orteguiana; y sólo es un plano social en la medida en que engloba lo social en ese sentido estricto con lo interpersonal y comunitario, sin distinguir demasiado precisamente entre uno y otro. En todo caso, que la socialización —el actualizar lo social— pertenece a la naturaleza o la esencia del hombre, queda perfectamente claro en Husserl. Cuya insuficiencia está, sin embargo, en el mismo punto de partida de su concepción, o sea, en su idea sobre la aparición del otro, que es una transposición o proyección analógica consistente en que el cuerpo del otro acusa la presencia de otro yo, como el mío, un *alter ego*. Ortega (16) ya había denunciado el error de esta doctrina al subrayar, de un lado, que no es por semejanza con mi cuerpo como interpreto el ser del prójimo, sino que lo primario es precisamente la presencia del otro —incluso Narciso, al contemplarse, no cree contemplarse a sí mismo, sino a otro hombre—, y, de otro lado, porque yo, varón, no puedo entender desde mí mismo al Otro, cuando es *Otra*, Ella, la mujer, la que aparece en mi horizonte.

c) También Ortega tiene un punto de partida que puede llamarse “individualista”; él parte de la consideración de cómo el otro aparece en el horizonte de “nuestro mundo” como circunstancia en que vive el hombre, cuya vida —mi vida, la de cada uno— es la realidad radical.

En ese horizonte, la presencia del otro constituye la raíz de lo social. Ortega utiliza ahora la voz “social” en un sentido bastante usual, como Husserl, como el común de los filósofos y los sociólogos, pero que no es el sentido que, después, intentará depurar y fijar (17). En este sentido primario lo social apunta a una realidad consistente en que el hombre se comporta frente a otros seres, los cuales, a su vez, se comportan con respecto a él; esto es, se refiere a acciones en que, de un modo u otro, interviene la reciprocidad, en que no sólo yo soy centro emisor de actos hacia mí y, por tanto, en mi acción tiene que estar ya anticipada la del otro, es decir, se cuenta con la suya, porque en la suya se cuenta también con la mía; o sea, que los dos actuantes se responden mutuamente, se corresponden. El otro es “otro hombre”, cuyo cuerpo es un campo expresivo o de expresividad, que manifiesta que alberga una intimidad similar a la mía. Y como la vida, mi vida, es radical soledad, asomándonos al otro, en un intento de interpretación, nos de-soledarizamos, nos evadimos de nuestra soledad.

Mi vida es realidad radical; el otro es realidad incuestionable, pero ya no es realidad radical, porque hay una dosis de interpretación que yo aporto; sólo su cuerpo me es dado como realidad incuestionable; pero que haya en él un yo como yo, con una vida como la mía, eso es una interpretación mía. Sin embargo, eso lo vivo como si fuese realidad primaria —y lo mismo ocurre con el mundo físico y el mundo de la física y con muchas otras cosas—. Todas estas cosas, todas esas interpretaciones recibidas de los demás, son “la Sociedad” —y ahora ya aparece el sentido estricto, impersonal, de lo social, tan típicamente orteguiano.

Por consiguiente, el hombre no vive auténticamente en sociedad, sino en soledad, y la filosofía es la tarea “indecente” de “poner las cosas al desnudo” para que el hombre pueda retirarse al fondo solitario de sí mismo.

Así, pues, como en la filosofía existencial, en el pensamiento de Ortega autenticidad se contrapone a socialización, sin quedar, sin embargo, en un radical individualismo ontológico, porque previamente ha manejado Ortega también el otro sentido de lo social, que significa la constitutiva apertura al otro y la comunicación existencial o interpersonal. Por eso dice que la verdad última del hombre es su soledad, pero que no aparece en la soledad, sino en la socialidad, o sea, con el otro. No es,

en vigor, “el hombre” o el “yo” el que existe o es en la soledad, sino “el viviente”. Fuera de la sociedad, hablar del hombre es algo sin sentido, y Ortega lo razona con una idea de Husserl, según el cual “el sentido del término hombre implica una existencia recíproca del uno para el otro; por tanto, una comunidad de hombres, una sociedad” (8). Y Ortega formula esta afirmación decisiva: “al sorprendernos por vez primera viviendo, nos hallamos ya, no sólo con los otros y en medio de los otros, sino habituados a ellos. Lo cual nos lleva a formular este primer teorema social: el hombre está *a nativitate* abierto al otro que él, al ser extraño, o, con otras palabras, antes de que cada uno de nosotros cayese en la cuenta de sí mismo, había tenido ya la experiencia básica de que hay los que no son yo, los otros; es decir, que el hombre, al estar *a nativitate* abierto al otro, al *alter* que no es él, es *a nativitate*, quiera o no, gústete o no, *altruísta*”, si bien con esto sólo “no se determina si está abierto favorable o desfavorablemente” (19).

Sin embargo, Ortega quiere aclarar las ideas y advierte, llegado a este punto, que esta “apertura” y la necesaria relación o conjunto de relaciones interindividuales que implica no es lo social. Pues lo social no puede definirse por oposición a lo individual —ya que entonces se subrayará el carácter “social” del hombre en el primer sentido—, sino enfrentado precisamente con lo interindividual. Y bien, lo social, en sentido propio, ya no es humano, sino lo des-humanizado; no es la vida auténtica, sino una pseudovida sin alma ni espíritu: “pseudovivimos al convivir con el mundo de los hombres, es decir, al vivir en sociedad” (20). El hombre, pues, lleva siempre una “doble vida”; pero aun en el caso de la máxima autenticidad, el individuo humano vive la mayor porción de su vida en el pseudovivir de la convencionalidad circundante o social (21). Es decir: está socializado, pues ya la lengua materna socializa lo más íntimo de nuestro ser y merced a ello todo individuo pertenece, en el sentido más fuerte del término, a una sociedad, y este es, según Ortega, el verdadero sentido que puede tener la afirmación de que el hombre es un animal social: pues el ser más íntimo de cada hombre está ya informado por una determinada sociedad (22).

Ortega ha llegado, pues, a admitir el hecho de que el hombre es un ser socializado. El, en efecto, dedicó un estudio a este tema: la socialización del hombre. Hemos de volver sobre ello para situarlo en su exacta perspectiva. Lo que hay que decir a Ortega es que con esa doble vida que

a menudo lleva al individuo está haciendo su vida propia única, porque el hombre no puede escindirse y la “doble vida” sólo es posible porque el complejo de actos que la constituyen participa, a su vez, de la doble dimensión de lo personal y lo social. Con lo que puede decirse que la socialización en el hombre no es un hecho extrínseco a su propio ser, sino un factor con el que puede construir su propia vida personal; un factor, pues, de personalización, a condición de que tenga clara conciencia y exacta noción de cómo son las cosas en realidad (22 bis). *En la vida social, y por ella, el hombre pierde autenticidad sólo cuando ignora que, con ella, puede fabricar la autenticidad de su ser personal.*

3. Vamos, pues, a intentar fijar las ideas sobre este punto. En un sentido radical y primario, pero no muy preciso, el hombre es un ser social porque y en cuanto se halla abierto constitutivamente a los otros. Nadie es “yo” sino porque hay “otro”, y cada yo es un otro para los demás, como cada otro es un yo para mí, y cuya yoidad ha de serle reconocida por los demás y, por de pronto, por mí mismo. Este es el sentido radical de la socialidad, por la que cada existencia es una “existencia compartida” y toda vida una “vida convivente”. Ahora bien, esta condición del hombre no es lo que permite hablar aún de su “socialización”. Esta consiste en algo más preciso y concreto, aunque las últimas raíces del hecho se encuentren en esta condición radical del ser humano: su constitutiva apertura a los demás.

En efecto, la existencia compartida, la vida convivente, es convivencia y coexistencia de “personas”. Pero las personas no conviven y coexisten únicamente “en forma de personas”; es decir, manteniendo y afirmando su ser personal en lo que tiene de intransferible e irreductible a la impersonalización. La coexistencia y la convivencia son los cauces por los que transcurre la vida entera de la persona; pero es irremediable que la vida de la persona se impersonalice en una cierta dimensión, y esto no por azar, ni como una aberración de su libertad, sino simplemente por exigencia e imposición de la propia naturaleza humana. La impersonalización se produce como una consecuencia de la convivencia. en la medida en que sus razones *tienen que operar* en ciertas situaciones existenciales como si fuesen única y última *ratio* del obrar; en la medida, pues, en que el hombre *tiene* que proceder como si esas razones fuesen plenamente autónomas y estuviesen dotadas de un carácter de ultimidad. Y al decir “tiene” no nos referimos al forzoso cumplimiento

de un imperativo moral, sino a una especie de determinismo radicado en la estructura de la persona y en su funcionamiento en la vida del hombre. La persona no es plenamente persona sino dejando de ser plenamente persona —impersonalizándose— en ciertas situaciones, aunque tampoco alcanzaría la plenitud de su personalización, si, por hipótesis, pudiera mantenerse siempre y sólo en la dimensión impersonal.

4. La impersonalización es, pues, una dimensión vital-existencial radicalmente ineludible por virtud de la cual el hombre adquiere un cierto modo de ser. Este modo de ser es “la gente”. Todos tenemos el modo de ser de la gente, todos somos gente y no podemos renunciar a ser gente. Bien es verdad que esto tiene un riesgo: que convirtamos en ideal el modo de ser de la gente, que cifremos nuestro ideal en ser como es la gente. Eso sería convertir en norma de nuestro ser personal la impersonalización, lo que es un contrasentido y una aberración, salvo en aquellas formas de la conducta religiosa, en las que el aniquilamiento de lo individual es la garantía de salvación de la persona.

La socialización se produce en el nivel de la gente. El hombre se socializa en cuanto que es gente. Esto es algo más que el carácter social del hombre en el más primario y radical sentido, en el de su constitutiva apertura a los otros. El hombre es social por naturaleza, pero se socializa en cuanto que la convivencia impone también a su ser personal el sacrificio de la impersonalización, o sea, el convertirse en “gente”. Esta es sólo una *socialización de primer grado*. Sin embargo, podemos también hablar de una *socialización de segundo grado*, que consiste en convertir a la gente en “modelo”, en ser, o querer ser sólo gente, o proceder como si sólo hubiera en el hombre la gente y no la persona, la dimensión colectiva e impersonal y no la que con más plenitud de sentido puede llamarse propiamente personal. La primera es la socialización que hay en el hombre, quiéralo o no, sépalo o no, gústelo o no; es la socialización que *tiene que ser* por aquel determinismo radicado en la ontología de la persona, del que antes hablábamos. La socialización de segundo grado es a la que se hace referencia cuando se dice que el hombre actual es un ser socializado, es la socialización que, en el mejor de los casos, implica el máximo riesgo y aun el principio de la caída; es la socialización opuesta a la personalización: es la socialización que *no debe ser*.

5. Hemos dicho que el hombre hace su vida personal también con su dimensión impersonal, o sea, con su vida social: siendo y haciéndose

“gente”. La vida de la persona, en efecto, no puede ser separada en dos compartimentos estancos, el individual y el impersonal, como si fuera posible mostrarles radicalmente independientes y aparte el uno del otro. Pues no hay nadie que realice actos que sean, ontológicamente, pura y estrictamente impersonales y sociales, porque, al menos, la *decisión* de realizarlos, el *qué* a que obedece esa decisión y el modo de llevarlos a efecto son cosas de la vida “auténticamente” personal. Pero, al contrario, si el ensimismamiento es la condición ineludible de una vida “personal” auténtica, nadie puede ensimismarse y pensar haciendo caso omiso de lo que la sociedad le da como materia de ese pensar. La vida personal se fabrica amasando datos y experiencias procedentes de la vida social, y en este sentido es verdad que, “en cierto modo”, todas las esferas del yo son sociales y que es difícil, empiriológicamente, encontrar un “yo profundo” del que se hubiera volatilizado toda esencia social (23). Pero hay que distinguir. Dijimos que la socialización de primer grado es irremediable, aunque puede haber en ella su más y su menos; pero que es cosa distinta la socialización de segundo grado, que consiste en la anulación progresiva de la vida propiamente personal, en el sentido de su creciente minimización. Cuando las exigencias de lo colectivo ahogan toda espontaneidad y toda creatividad personal —dentro del límite impuesto por la “carga de la libertad” y, en consecuencia, de la decisión y la responsabilidad que no podemos echar de nuestros hombros—; cuando el “modo de ser de la gente” lastra el vuelo del alma hacia la región en que el hombre se reencuentra consigo mismo, se produce el fenómeno de la *insustancialización* de la persona, la pérdida de la sustancia de personalidad, que corresponde a eso que llamamos socialización de segundo grado.

El conocimiento de este riesgo y la voluntad de evitarlo puede, en verdad, significar la posible caída en el peligro contrario: el de la extravagancia. La extravagancia significa la exaltación de lo personal frente a lo social en cuanto lo colectivo e impersonal, la pretensión de autonomización y ultimidad de sus razones, el intento de construirse una vida personal prescindiendo enteramente, como si en absoluto no existieren, de las razones de la gente.

Dijimos que la insustancialización no puede ser nunca total, porque la libertad, la responsabilidad y la decisión son también una carga de la que no es fácil librarse, y, por mucho que se abdique de ellas, hay

un límite infranqueable para la renuncia. Por lo mismo, también la extravagancia radical es una imposibilidad y a menudo es sólo una máscara que encubre un modo de ser social. Sirva de ejemplo la extravagancia de los “existencialistas”, tomando la palabra en su sentido más banal, como esos raros tipos de hombres, convertidos más o menos en artículos de exportación, procedentes del barrio de Saint Germain des Près, de París. Pero vale la pena pensar un momento en la raíz y la proyección filosófica de este hecho.

6. A condición de que se tomen las cosas en su recto sentido, podría decirse del existencialismo que es la filosofía de la extravagancia. Esto quiere decir simplemente que es lo contrario de cualquier filosofía justificadora de la socialización del hombre. Si la socialización del hombre significa su radical politización, porque la sociedad es considerada fundamentalmente como *polis* o *societas politica* y se afirma en todas sus implicaciones el principio de que el hombre es un ser social, el existencialismo se pone en oposición con la política y el Estado y se negará a reconocer, con Aristóteles, que el hombre sólo alcanza la perfección de su naturaleza en la *polis* —entre otras cosas, porque comenzará por negar que el hombre tenga naturaleza—. Y por negar esta “naturaleza” humana no podrá tampoco coincidir con el personalismo cristiano, el cual, por otra parte, compatible con la “socialización de primer grado”, de que antes hablábamos, considera que la persona es inconcebible al margen de diversas comunidades de vida que afectan incluso a los más altos estratos de la vida espiritual. Con el atomismo racionalista de la Ilustración, el existencialismo coincidiría en la consideración de la sociedad como algo extrínseco y artificial en la vida humana, pero discreparía del mismo en cuanto que éste viene a afirmar el valor de aquella sólo por razones de utilidad y seguridad, las cuales, en cambio, son despreciadas por el existencialismo, que ve en ellas la manifestación más palpable de la caída existencial en lo banal e inauténtico. Lo social es para el existencialismo factor de alienación y el hombre socializado sería para él el hombre radicalmente alienado de su esencia más pura. El existencialismo es filosofía de la extravagancia porque es una filosofía de la autenticidad, en cuanto que ésta es la defensa y la reacción contra la alienación producida por lo social.

7. El primero que mostró la conexión entre alienación y estado social fue Rousseau (24). Ciertamente, la relación en él es inversa. No

es que lo social produzca alienación, sino, al revés, la alienación da origen al estado social. El concepto de alienación que maneja tiene, pues, que ser distinto del que estamos hoy acostumbrados a usar. Y así es, porque Rousseau emplea el término *aliénation* en su sentido más obvio, que es también el sentido jurídico, de enajenar algo, de desprenderse de algo propio. Pero eso de lo que uno se desprende es la libertad y los derechos naturales. Con este acto de autoalienación, que es también una alienación recíproca, un “contrato”, nace la sociedad, y con la sociedad nace un tipo nuevo de hombre, pues el animal estúpido y limitado que antes era se convierte desde entonces en un ser moral, racional y responsable. Esto, por lo demás, tiene un sentido puramente ideal; se trata de un esquema justificativo, no de algo que se da en la realidad. Pues, *realiter*, la sociedad ha corrompido al hombre, ha sofocado su bondad natural y frente al hombre real vale el ideal del *bon sauvage*. Pero este ideal no es la última palabra, sino el hombre ideal, forzado a ser libre. organizando la sociedad ideal, la sociedad constituida con arreglo a las cláusulas ideales del contrato social. El existencialismo estará conforme con Rousseau en que la sociedad *realiter* existente aliena al hombre, le corrompe, es la caída, pero no compartirá la idea de que el hombre pueda ser *forcé à être libre*, porque ya lo es y porque esa coacción significa ahogar la libertad existencial en aras de un esquema puramente racional de organización en el que quedaría definitivamente alienada la esencia humana, que no es otra cosa que su libre despliegue existencial, en el sentido de la radical imprevisibilidad e indeterminación.

Menos compatible aún será el existencialismo con una filosofía que, como la de Hegel, hace de la alienación y el extrañamiento de sí no sólo una característica existencial de lo humano, sino una condición de su valiosidad (25). Pues, en esa objetivación, la particularidad queda no sólo fijada, sino trascendida, aunque, a su vez, está destinada a absorberse en nuevas posiciones del espíritu. Pero la realidad del hombre —de la “substancia”, en la expresión de Hegel— es la del extrañamiento, la objetivación, cuya más alta forma es el Estado. El individuo, al margen del Estado, es lo abstracto, carente de realidad; la persona, jurídicamente entendida como portadora de derecho y, éticamente, como sujeto de deberes morales, no representa más que un “momento” de la evolución dialéctica de la idea, que constituye la “no verdad” frente a la realidad del concepto, o del concepto en su totalidad, que sólo se alcanza en la

superación de esa fase inicial de su movimiento dialéctico. Sólo la síntesis es verdad, la verdad que supera, trasciende y absorbe —*aufhebt*— la tesis y la antítesis. Aquí está la base doctrinal de las filosofías justificadoras de los totalitarismos. En uno de los cabos de esta línea está Rousseau, que hizo de la alienación el supuesto de la creación del estado social y que ensalzó la *volonté générale* como voluntad “auténtica” del hombre; en el otro extremo se encuentra Marx, que también afirmó que el hombre es un *Gattungswesen*, una esencia genérica y universal.

Tampoco con esta versión puede encontrarse de acuerdo el existencialismo, aunque la distancia se acorte cuando se trata de la descripción del hecho de la alienación. El marxismo dirá que las condiciones reales de la sociedad en que vive el hombre le “particularizan”, privándole de su condición de ser universal. Esa particularización es la alienación. El hombre particularizado está desocializado (26), y eso le pasa lo mismo al burgués que al proletario. Ciertamente, el primero se encuentra satisfecho en su condición alienada, porque no tiene conciencia de ella y, en cambio, disfruta los privilegios de su situación; mientras que el proletario, con plena conciencia de su alienación, es víctima de la situación y trata de romperla; es la clase radicalmente encadenada que conoce que su misión histórica es romper esas cadenas y liberar de su alienación a la humanidad en la futura sociedad sin clases, en la que se realizará la verdadera socialización del hombre. El socialismo piensa, pues, en la necesaria socialización del hombre, que consiste en devolverle su verdadera esencia y naturaleza, que es universal, de la que está alienado. Se trata, como se ve, de la que antes llamé socialización de segundo grado, pero vista no en cuanto hecho que puede acontecer en la existencia cotidiana que se insustancializa, sino propugnada, podría decirse, como criterio ético-metafísico antropológicamente fundado. Lo que cabalmente puede conducir —y de hecho conduce— en la praxis comunista, a una nueva y grandiosa alienación.

8. Pues bien, en los antípodas de esta concepción se sitúa el existencialismo en cuanto “filosofía de la extravagancia”. He dicho antes que por extravagancia debe entenderse la autonomización y sublimación de las razones de lo personal frente a las exigencias de lo colectivo, descalificado como inauténtico. El existencialismo es la filosofía de la existencia personal, que busca en la autenticidad la característica exacta de lo humano. Pero el gran enemigo de la autenticidad es precisamente

lo colectivo. “La gente” es lo contrario del ser auténticamente personal. En este sentido, el existencialismo es opuesto a lo social.

Ciertamente, hay que matizar entre unas doctrinas y otras dentro del existencialismo, porque lo social puede ser entendido, como lo hacemos nosotros, siguiendo la terminología orteguiana, con referencia estricta a lo impersonal-colectivo, pero puede tener el sentido más amplio, y también más usual, de la convivencia en general, en la que se incluye la mera relación interindividual y todas las formas de comunión y comunicación interpersonales. Y no todo el existencialismo es “antisocial” por relación a este último sentido (27). Es verdad que en Kierkegaard, en quien está viva toda la herencia espiritual del luteranismo, se acentúa la dimensión de radical soledad del hombre y su enfrentamiento ante Dios; que en Heidegger el *Mit-dasein* es de suyo la condición de la banalidad, en la que se pierde la existencia auténtica, y que es de Sartre la frase *l'énfer c'est les autres*. Pero hay un existencialismo más abierto, que va desde Jaspers, oscilante entre un individualismo de la autenticidad y la afirmación de que la autenticidad implica la comunicación existencial —pero reducida a un pequeño número, para no llenar la vida de superficialidad—, a las distintas manifestaciones del existencialismo cristiano, que afirma la categoría del “nosotros” y que se constituye como un verdadero personalismo, como una filosofía interpersonal, o filosofía del amor y la persona, en la expresión de Nèdoncelle. Sin embargo, lo social, en el sentido estricto del término —lo impersonal y colectivo—, es el riesgo por excelencia que amenaza a la personalidad. Para ser fiel, dice Nèdoncelle, es preciso ser “sí mismo”, y para ser “sí mismo” es preciso ser, al menos, dos. Sin embargo: “*La sagesse est de ne pas trop attendre de la vie collective car elle est trop proche des soubressauts de la nature pour ne pas être frappée d'indigence spirituelle. Elle conserve ou transmet certaines initiatives personnelles grâce auxquelles se forme péniblement une civilisation; mais il arrive trop souvent qu'elle les dégrade et il n'arrive jamais qu'elle les remplace ou qu'elle les crée*” (28). Pues el “nosotros personal”, que es el del amor, es muy difícil de vivirlo en su pureza “*sans y mêler une représentation naturelle et sans le dégrader en nous objectif*” (29).

Esta actitud frente a lo social es una de las razones de los malentendidos que siempre ha habido entre el existencialismo y el marxismo, porque el hombre socializado no puede ser para el existencialismo un

hombre “auténtico”, es decir, portador de una forma de existencia radicada en la autenticidad. Y cuando Sartre ha llegado finalmente a un entendimiento con el marxismo, ha sido, en realidad, a costa de una renuncia al existencialismo, del que él mismo considera que no puede ser la última palabra de la filosofía: pues “à partir du jour où la recherche marxiste prendra la dimension humaine (c'est-à-dire le projet existentiel) comme le fondement du savoir anthropologique, l'existentialisme n'aura plus de raison d'être: absorbé, dépassé et conservé par le mouvement totalisant de la philosophie, il cessera d'être une enquête particulière pour devenir le fondement de tout enquête” (30).

9. Si prescindimos, pues, de esta última posición de Sartre y nos atenemos a la constante más usual del existencialismo, éste puede ser llamado filosofía de la extravagancia, en el sentido de una filosofía de la existencia que busca la autenticidad en la dimensión rigurosamente personal, porque considera que en la socialización, al impersonalizarse, el hombre se despersonaliza y pierde con ello la autenticidad de su ser humano. De ahí el horror que el existencialismo muestra hacia lo social, en cuanto “colectivo”, y su escasa comprensión del Derecho y de las formas sociales de vida. En Jaspers, por ejemplo, se encuentran alusiones escasamente halagüeñas al Derecho y las normas jurídicas (31). Pero el caso más típico de esta actitud está representado por Miguel de Unamuno. El comentario al episodio de los galeotes, en la *Vida de Don Quijote y Sancho*, muestra la más cerrada incompreensión del Derecho y de lo que llama la justicia humana, envilecida por los teólogos y los juristas. No es que Unamuno no crea en la justicia. Al contrario, presenta una elevada concepción de la justicia divina, entendida, ciertamente, al modo protestante, como una justicia incomprensible e irreductible a categorías racionales, lo mismo que es protestante su noción de las relaciones de los deberes sociales (32). Esto indica que, a pesar de su profundo individualismo, Unamuno no es un pensador “antisocial”. Lo que ocurre es que él ve lo social sólo a través de categorías ético-religiosas, que son categorías de la vida personal auténtica, y no sabe nada de lo que son las categorías específicamente sociales, a las que pertenece la “justicia impersonal y abstracta” que repetidamente hace objeto de su condenación.

Ahora bien, lo social es una realidad con la que necesariamente hay que contar, con la que tiene que contar el hombre en su vida, y al exis-

tencialismo, que es una filosofía de la extravagancia en el mejor sentido de la palabra —filosofía de la persona cuya autenticidad *vaga*, impoluta, *extramuros* de lo social que es lo inauténtico—, le acontece la extraña aventura de convertirse en fenómeno social, en modo social de comportamiento de hombres que se proponen ser extravagantes para mostrar su inadaptación a la convivencia, no porque una poderosa personalidad supere el nivel de lo social, sin disolverse en sus banales exigencias, sino, al contrario, porque no han logrado alcanzar, y menos traspasar, ese nivel, con lo que no han desarrollado una vida auténticamente personal, ni logrado una “auténtica” rebeldía, porque sólo puede ser de veras rebelde quien ha sabido obedecer. El existencialismo, en tal caso, se ha convertido en un factor de socialización, en una forma de vida, no de personalidades extra-vagantes, sino en un modo extravagante de ser social.

10. El existencialismo opera sobre un supuesto sociológico: la presencia de una sociedad de masas, que es la ocasión próxima de que el hombre experimente la socialización de segundo grado, pero de modo masivo y en la forma específica de la masificación. Por eso el tema de la socialización del hombre tiene hoy una específica actualidad y se presenta como cargado de aprensiones en muchos autores. Acaso ha sido Ortega y Gasset el que entre nosotros ha puesto en circulación la frase (33). Ortega reconoce que la socialización del hombre es un fenómeno que carece de novedad; que casi ha sido lo más frecuente, y que lo raro ha sido lo inverso, ¿Qué es lo inverso de la socialización? “El afán de ser individuo, intransferible, incanjeable, único” (34). Ya se ve, pues; Ortega no habla de la socialización como un proceso natural de la vida humana, sino como algo que le ha acontecido al hombre con gran frecuencia, sin duda, pero como fenómeno extrínseco a su ser, como una “dejación” de ser auténticamente. Sin embargo, hemos visto que Ortega no es “antisocial”; es, simplemente, que al hablar de socialización está aludiendo a un fenómeno concreto, que se manifiesta en nuestra época. concretamente “desde hace dos generaciones”, aunque en definitiva eso haya acontecido siempre y nuestro concepto actual sirva para aclararnos la situación del hombre en los buenos tiempos de Grecia y Roma. Lo que acontece hoy —lo mismo que en esos buenos tiempos— es la creciente publicación de la vida: que “la existencia privada, oculta o solitaria, cerrada al público, al gentío, a los demás, va siendo cada vez más difícil”; en consecuencia, la vida del hombre tiende a desindividua-

lizarse y “gran número de europeos sienten una lujuriosa fruición en dejar de ser individuo y disolverse en lo colectivo”. “El gran crimen que cortó la vida de Sócrates fue su pretensión de poseer un *demonio* particular, privado; es decir, una inspiración individual” (35). Esta socialización no se contenta con que lo mío sea para los demás, sino que me obliga a que lo de los demás sea mío. No se deja al hombre un rincón de retiro, de soledad consigo: las masas protestan iracundas contra cualquier reserva que nosotros hagamos.

11. Socialización, es, pues, masificación. La masificación se dirige, por de pronto, contra la intimidad. Pero, ¿qué es la intimidad? Sociológicamente, podría decirse que la intimidad es el residuo que queda en el individuo de inadaptación a las estructuras colectivas. La sociología moderna considera como un deber de sociólogos y biólogos lograr al máximo esta adaptación y luchar contra la intimidad. La función del sociólogo está, principalmente, según Tierno (36), en ayudar a la adaptación funcional y estructural de los distintos elementos de un sistema, por el descubrimiento y descripción de las disfunciones y disestructuras. En la medida que el sistema (grupo) se desarrolla y transforma, el sociólogo denuncia los cambios y solicita la correspondiente readaptación. En este sentido, la ayuda del biólogo es imprescindible. No habrá adaptación profunda si el proceso de cambio en el grupo no se corresponde a las condiciones biológicas de sus elementos. Pero las exigencias pueden estar adaptadas según satisfacciones incompletas o precarias, y en la medida en que se obtengan satisfacciones completas a las exigencias, la inadaptación disminuirá y, con ella, la intimidad, pues ésta es el resultado de la mala adaptación de las exigencias. El cristianismo ha fortalecido la intimidad sólo en la medida en que supone una satisfacción incompleta de las exigencias vitales que han quedado mal adaptadas.

La socialización es, pues, la negación de la intimidad, y lo único que conviene es advertir que la sociología moderna precave contra la tendencia a sustancializar el grupo, tendencia que deriva de un uso del lenguaje tradicionalmente arraigado por el peso de ideologías filosóficas. No debe entenderse, pues, necesariamente, como “disolución” de una “sustancia” individual en el ámbito de una “sustancia” colectiva, porque para ciertas orientaciones sociológicas actuales no hay sustancia, colectiva ni individual, una de las cuales pueda disolverse o quedar absorbida en la otra.

Pero sin comprometernos ahora en la defensa de la noción de sustancia referida a la persona, es indudable que la concepción expuesta implica una “disolución” de lo personal en lo social, aun cuando, a su vez, disuelva lo social en lo relacional. Parece como si la intimidad hubiere de consistir para sus defensores sólo en lo que se hace “a escondidas” del grupo social —porque no puede hacerse en público, pues el grupo social lo convierte en “tabú”— o en la rebeldía interna contra la presión externa, cuando hay una incapacidad de adaptarse a ésta por pura insocialidad o por resentimiento. Sin duda, eso constituyen aspectos de la intimidad, pero ésta no consiste sólo, ni tampoco fundamentalmente, en eso. La intimidad es el “no sentirse mirado” (37), pero no sólo por egoísta ocultación, sino como condición de la máxima religación ontológica: “En la noche dichosa,—en secreto, que nadie me veía,—ni yo miraba cosa,—sin otra luz y guía—sino la que en el corazón ardía”, como escribió excelsamente San Juan de la Cruz. La intimidad es lo que llama Jung el “ser-sí-mismo” (38) frente a lo impersonal que hay también en cada uno y por encima de ello; pero no es necesariamente inexistencia de toda “alteración” ni de toda “objetivación”, nada de lo cual es preciso confundir sin más, aunque pueda darse una parcial coincidencia, con “alienación”. La intimidad no consiste en negar toda socialización, sino en saber usar de la socialización como posibilidad de enriquecimiento de la intimidad. La intimidad no se pierde por la alteración y la socialización, sino por la atrofía de la capacidad para el ensimismamiento. La intimidad no puede significar el desconocer los condicionamientos y determinismos sociales, sino la posibilidad de que el alma sepa evadirse de ellos y mantenerse y gozarse en una “soledad sonora”. La intimidad es el ser de la persona, que es persona en sentido jurídico-social, pero que no lo es sólo en ese sentido. La intimidad es la sede de los resentimientos y de las rebeldías ocultas; puede ser, por tanto, un factor de insocialidad, un residuo de la antisocialidad que cada cual puede llevar consigo; pero es también la sede del amor, de la santidad, del heroísmo, o sea, de todos esos valores personales que se dan en la zona presocial de la convivencia, pero que, en definitiva, son los valores de los que se nutre la misma vida social, si ésta no ha de cristalizarse y cosificarse en una objetividad enteramente muerta y deshumanizada. La intimidad es lo que de suyo no es lo público, es, como dice López Ibor (39), una “vivencia opaca a la cual no puede llegarse por el análisis”, pero no

es, de suyo, lo que se oculta absolutamente. Pues la intimidad es, como la existencia, compartida; es un modo de la relación humana, y, por ejemplo, en la familia, que es un grupo social, cada cual se muestra como íntimamente es; la evasión del grupo social dominante no significa, por tanto, radical insolidaridad, sino posible entrega o apertura a otros grupos (familiares, religiosos, etc.). La intimidad, pues, es compatible con una amplia socialización de primer grado, y la presupone, pero ésta, a su vez, ha de hacer posible y fecunda una amplia zona de intimidad, la cual no tiene que afirmarse sólo en la evasión y el retiro ante lo social, sino que puede y debe proyectarse hacia fuera (40), moralizando la vida social, dando un tono cálidamente humano a las relaciones sociales, imprimiendo una nota de sinceridad y autenticidad allí donde sólo la impersonalidad y la racionalización parecen tener sentido. Lo contrario conducirá a no ver en la intimidad más que los procesos psiquiátricos que se traducen en el “desdoblamiento de la personalidad”, criminalidad, etc., o una expresión de la más refinada hipocresía. Y, ciertamente, todo eso es intimidad, pero no su dimensión más auténtica y, naturalmente, la en ningún modo valiosa. Bajo ese aspecto, es claro que la intimidad es inadaptación, en el peor sentido de la palabra y que no constituye precisamente un ideal. Pero si por intimidad entendemos la realidad de la vida personal en sus fuentes más puras —que pueden, eso sí, estar manchadas por las más turbias impurezas—, entonces hemos de afirmarla como un valor frente a la socialización total (la socialización de segundo grado), que implica la total disolución de la personalidad, e incluso puede decirse que la intimidad constituye el derecho fundamental de todo ser humano. Lo cual sólo significa que el Derecho ha de permanecer en su condición de *forma de la vida social*, no interviniendo con mandatos ni con prohibiciones en lo que pertenece a la esfera de la intimidad; esta es, la esfera de la conciencia moral, del pensamiento y del sentimiento.

Este respeto a la intimidad está en la base del cristianismo y en la del liberalismo, que, visto como filosofía, es un cristianismo secularizado; y toda filosofía acristiana, si no es liberalismo, ataca la intimidad y ofrece la base para el totalitarismo. No es menester tomar esto en sentido absolutamente literal. La realidad, también la realidad filosófica, es compleja y caben muchos matices. Pensemos en el existencialismo, del que hablábamos hace un momento, como filosofía de la extra-vagancia. La

intimidad es lo extra-vagante por excelencia. El existencialismo tiene que ser, por naturaleza, proclive a la intimidad y no es de suyo cristianismo ni liberalismo. Pero en Jaspers sí que es liberalismo y en otros existencialistas sí que es cristianismo, y donde no es una cosa ni otra puede conducir a una mitosofía de la autenticidad como patrimonio de unos selectos, que pueden y deben dominar sobre la masa, eternamente condenada a permanecer en el nivel de la banalidad.

12. En todo caso, la vida actual anula, por un lado, zonas cada vez más amplias de la intimidad y, por otro, crea para ésta reductos nuevos, que tienen su sede sociológica en grupos sociales que implican una transformación de las estructuras tradicionales. La conciencia de aquella anulación se manifiesta en la protesta contra la masificación. El reconocimiento de cómo la intimidad encuentra nuevas zonas de apoyo y desenvolvimiento es un resultado de la investigación sociológica. La protesta contra la masificación no significa negar toda socialización, sino conocer los riesgos que ésta implica para la personalidad. Socialización ha existido siempre, pero no siempre ha habido conciencia del fenómeno, y ello no es extraño, porque la constitución de la conciencia del hombre es un despliegue de la conciencia de la libertad. Y por eso, cuando esta conciencia se agudiza, la visión de los riesgos que amenazan las posibilidades de la libertad se agudizan también. Y esta significación se da en función de la forma socializadora que en cada momento existe como dominante.

En efecto, el proceso de socialización va vinculado a la vigencia de determinadas formas sociales (40 bis). Puede decirse que de la socialización de tipo comunitario se ha pasado a la socialización masificadora propia de la época de la organización, a través de la socialización de la sociedad individualista, que es mínima en cuanto disuelve las formas comunitarias, pero, en cambio, crea los supuestos de la sociedad de masas, que es socializadora en grado máximo.

La socialización comunitaria es intensa y totalizante: absorbe íntegramente la personalidad, porque funde y confunde lo social, lo ético y lo religioso en una norma única que, según las circunstancias, presenta una u otra de sus facetas. El tipo de vida de una aldea o de una pequeña ciudad de provincias me parecen casos típicos de esta socialización comunitaria, a base de unos usos que condenan a cualquiera que apunte un atisbo de personalidad inadaptada como un extravagante antisocial

o —sobre todo, si se trata de una mujer— como un inmoral. El concepto calderoniano del honor es también representativo de esta socialización por la comunidad, ya que un concepto específicamente social adquiere el rango de una categoría ético-religiosa y precisamente por ello es vivido como si fuera una norma de la vida propiamente personal —no de la social impersonalizada—; pero por eso mismo es susceptible también de entrar en conflicto con el auténtico concepto religioso de la vida. Como cuando escribe Moreto: “Dijo Dios “no matarás”. Si lo cumplo, noble he sido; de modo que dice Dios—que no mate y tendré honra;—y tú dices que es deshonra.—¿Somos cristianos los dos—o no lo somos?” (41).

Pero la socialización comunitaria, por su misma intensidad, sólo es posible a pequeña escala, ya que la comunidad es, por esencia, un grupo reducido o relativamente reducido. Con todo, históricamente, conceptos como el del honor o la fe religiosa han podido ejercer una función socializadora importante en círculos de vida más amplios, como “España” o la “Europa cristiana”. De otra parte, la socialización comunitaria es una socialización personalizadora, en el sentido de que imprime “personalidad” a los grupos y, sobre todo, porque asume la significación y el sentido de las formas de vida personal. En cambio, impone la máxima adaptación externa e interna a las formas de vida del grupo, y en este sentido es antipersonalizante.

Bajo este doble aspecto es lo contrario de la socialización masificadora, propia de la época de la sociedad de masas y de la organización, y, por paradójico que parezca, el supuesto de esta socialización es precisamente el individualismo. Por eso dice Hanna Ahrend (42) que la atomización social y un individualismo extremo han precedido siempre a los movimientos de masas, los cuales, en lugar de servirse de las personalidades sociales y no-individualistas, han atraído por de pronto a los inorganizados y los no-conformistas declarados, los cuales, por razones individualistas, se han negado siempre a reconocer vínculos sociales u obligaciones sociales. Y Calvez subraya (43) que el hombre que carece de relaciones sociales concretas no se reencuentra más que en la sociedad totalitaria, que es la negación de todos los otros lazos sociales: “sociedad cualquiera”, en la que sólo el “hombre cualquiera” tiene cabida.

Desde el Renacimiento, el hombre experimenta una creciente pérdi-

da del contenido religioso en su vida, y ello ha sido una de las causas de su cada vez más intensa socialización (44). Su personalidad ha sido exaltada y sublimada al máximo, pero progresivamente se ha ido vaciando de contenido. Sólo la praxis ha podido llenarle, hasta hacer del activismo un ideal. Es que el individualismo ha ido parejo con el proceso de historificación y mundanización del hombre. Por eso, la socialización del hombre moderno prosupone su previa "sociologización" (45). Significa ésta considerar al individuo *sólo* como ser social, pero, por lo mismo, también *sólo* como un ser histórico e historificado. En las épocas y formas de socialización comunitaria el hombre ha sido *eminentemente* un ser social intensísimamente socializado. Pero quizá porque, como dice Freyer, la comunidad es por esencia ahistórica, aun cuando ella misma está rodeada de historia, el hombre sometido a esta forma de socialización no experimenta la total historificación que sufre en la era de la sociedad individualista, que aun cuando le socializa menos, le sociologiza más, y lo entrega más inerte a la socialización masificadora, que es la característica de nuestros días.

13. Ya en los "profetas" de la sociedad de masas se hace patente la conexión entre el individualismo, la centralización y la masificación que disuelve la personalidad. Tocqueville (46) expone de modo clásico cómo en los siglos aristocráticos no existe una noción de la "Humanidad"; pero, en cambio, se está dispuesto a hacer sacrificios por ciertos hombres; mientras que en los pueblos democráticos hay una idea abstracta del interés general, que, por una parte, es la negación teórica del individualismo, pero, por otro lado, es su soporte práctico, porque evita el sacrificio y la dedicación completa al prójimo. Son pueblos en los que se tiene una opinión muy alta de los privilegios de la sociedad y una idea muy humilde de los derechos del individuo: se conviene en que el derecho y el deber del poder público es tomar de la mano a cada individuo y conducirlo, y con tal de que aquél tenga su origen del pueblo, ya no se teme reconocerle un poder absoluto. La opinión pública actúa como un factor poderoso de socialización. El público impone sus creencias y las hace penetrar en los ánimos por una suerte de presión inmensa del espíritu de todos sobre la inteligencia de cada uno. La mayoría se encarga de suministrar a los individuos una multitud de opiniones ya formadas, aliviándoles de la obligación de formarlas por sí. Incluso la religión es más opinión común que doctrina revelada. Bien es

verdad que la pérdida de la fe religiosa hace que otras autoridades ocupen el puesto que aquélla dejó vacante: si el hombre no tiene fe, es preciso que sirva, y, si es libre, es menester que crea. En este sentido, la religiosidad norteamericana, aun bajo su aspecto de pura vigencia social, ha actuado históricamente como contrapeso de la sociologización individualista y masificadora del hombre. Sobre todo, Tocqueville muestra la tendencia a la centralización propia de los pueblos democráticos, pero iniciada en Francia por el régimen absoluto. Los pueblos democráticos tienden a concentrar todo el poder en su Gobierno; y todo Gobierno centralizado adora la uniformidad. En los siglos democráticos la independencia individual y las libertades locales serán cada vez menos naturales y más producto del arte: la centralización será el Gobierno natural. Y así, profetiza que se establecerá una especie de servidumbre tímida, arreglada, dulce y apacible, un despotismo que no destruirá, pero impedirá crear; que no tiranizará, pero oprimirá, mortificará, embrutecerá, extinguirá, debilitará y que reducirá la nación a un rebaño de animales tímidos e industriosos, cuyo pastor es el gobernante: una forma de despotismo que podrá combinarse mejor de lo que se imagina con alguna de las formas exteriores de la libertad y que podrá establecerse a la sombra de la soberanía del pueblo.

Podemos también recordar al gran historiador Jacobo Burckhardt, el cual habló del riesgo de que se produzca una aniquilación del hombre como resultado de la acción del poder político, que había condenado como cifra y síntesis de todo mal y que veía formarse sobre la base de cuanto hay de demoníaco en la naturaleza humana. Burckhardt (47) pensaba que la civilización moderna está dominada por un tipo de hombre que se está forjando desde la Revolución francesa, y señalaba concretamente los años de 1840 como punto de partida para el “avulgamiento”, el ser vulgar, a lo que en gran parte contribuía el sufragio universal. La democracia era, a su juicio, responsable de una especie de superficialización universal que se está produciendo, de una evolución hacia lo mediocre por virtud del principio de igualdad. Principio, dice, que va contra la libertad de los selectos; y las tendencias socializadoras que advierte en su época se cuidan de que la mediocridad de los talentos medios reciba una especie de garantía y seguridad universales. Por lo demás, Burckhardt se movía dentro del ámbito espiritual de la burguesía, en cuanto ésta profesa un humanismo liberal y propugna el libre

cultivo de la personalidad. Y esto representa un valor trascendente. Burckhardt, que era un gran historiador, no incurrió en historicismo, no disolvió jamás en historia todos los valores eternos. Por eso se opone a la total socialización del hombre, pues, al afirmar valores transhistóricos, le precave contra su total sociologización. Por eso es interesante aludir a la crítica que dirige Burckhardt al tipo de cultura dominante que socializa y nivela por lo medio. Esa cultura es la periodística. Ahora bien, periódico, en alemán, se dice *Zeitung*, que también podría traducirse por “temporalización”; y él, haciendo juego de palabras, opone a las *Zeitungen* las *Ewigungen*, las “eternizaciones”; es decir, lo trascendente y durable frente a la historificación radical, que es la raíz de la absoluta socialización del hombre.

14. El neoliberalismo ha actualizado la problemática de la socialización masificadora, a la vista de las realidades políticas actuales, en un esfuerzo de afirmar los fueros de la personalidad individual (48). Ya hemos visto que Ortega pertenece a los teóricos o ideólogos de la sociedad de masas y que la noción de vida social está bastante desvalorizada en su pensamiento, al menos en cuanto “vida” —de ahí su constante afirmarla como pseudovida—, y eso a pesar de que no confunde “vida social” con “vida del hombre-masa”, porque este último es más bien un concepto éticosocial y el primero una estructura “ontológica” de la vida humana en cuanto tal.

En economistas, como von Mises, se expone un concepto de la sociedad de base estrictamente individualista, considerándola como un “fruto engendrado por consciente y deliberada conducta”, y al mostrar que el *individualismo* constituye una de las bases de la filosofía del liberalismo, se afirma que su otro pilar es el *racionalismo*, íntimamente conjugado con el individualismo, por lo que la alienación, que tanto preocupa al hombre moderno, no es otra cosa que la deshumanización impuesta por el colectivismo en cualquiera de sus formas, o sea, la renuncia a la razón como supuesto para que uno pueda erigirse en dictador (49).

W. Röpke es fundamentalmente un crítico de la época presente, cuya característica esencial es, según él, la *Vermassung*, la masificación, entendida de modo análogo a Ortega, a cuya obra hace constante referencia, y que constituye la enfermedad característica de nuestro tiempo. Sociológicamente, se encuentra favorecida por factores demográficos

—“el lleno”—, tecnológicos —la orgía de técnica y de organización, la gran industria, el racionalismo materialista...— y político-social-institucionales, entre los que no falta la evolución sufrida por el capitalismo, que en sus desviaciones modernas ha contribuido a la masificación, a la decadencia de las instituciones genuinamente democráticas y al advenimiento de una situación que puede considerarse pre-colectivista y pre-totalitaria. Röpke propugna, frente al colectivismo en todas sus formas y frente a las formas pasadistas del liberalismo, una “tercera vía”, a la que da el nombre de revisionismo liberal o “liberalismo revisionista”, y también “humanismo económico”, fundado en el culto a los valores de la personalidad humana y en la lucha contra la masificación, la proletarización, la mecanización y todo lo que contribuye a convertir a la sociedad en una máquina deshumanizada (50).

Sobre todo, en Hayek (51) culmina esta evolución con un claro repudio no ya sólo de la socialización, que es “camino de servidumbre”, sino del concepto mismo de lo social. Pues actualmente, dice, la voz “social” se ha convertido en una palabra y una expresión perturbadora, porque ha venido a sustituir a la palabra “moral”, a pesar de que lo que hay de válido en la idea social es pura y simplemente lo que tiene de “moral”. Pues lo social sirve para afirmar cosas ciertamente valiosas, como, por ejemplo, el altruismo; pero esto ya existía como idea moral antes de que se inventase el concepto de lo social. Este sirve, en cambio, para matar toda iniciativa y responsabilidad personal, sentando una premisa deliberadamente imprecisa, cuyas consecuencias se aceptan o se rechazan según conviene. Por eso es una expresión perturbadora, cuya única misión es ir matando progresivamente en el hombre las ideas morales, que son precisamente de las que se nutre la sociabilidad.

La hostilidad neoliberal contra lo social, que se patentiza en estas afirmaciones de Hayek, se dirige, ante todo, contra la absorción del individuo por el grupo substantivado, pero no sólo contra eso. Pues lo que aquí se pone de manifiesto es, sobre todo, una actitud ideológica hostil a la sociedad de masas, en la que hay alguna dimensión de injusticia o incomprensión frente a los valores positivos que ésta encarna, pero también una firme posición humanista contraria a la de aquellos sociólogos actuales que, sin incurrir en la substantivación de lo colectivo, inciden en una consideración puramente sociológico-cientista del hombre, de la que resulta como categoría fundamental de la sociología la de “so-

cialización” y como exigencia derivada de ésta, por la misma naturaleza de las cosas, la de “planificación. Esta posición, como dijimos, no implica, en modo alguno, posiciones metafísicas substantivadoras de la totalidad; antes bien, las rechaza expresamente. Pero las categorías propias de la vida personal desaparecen. Hay algo que, por ejemplo, lleva a la eliminación progresiva de la moral —de la que Geiger dijo que es un lujo que difícilmente puede permitirse el hombre actual— por los puntos de vista “sociales”; o bien se considera —y viene a ser lo mismo— que lo moral consiste en la adaptación del individuo a lo que la ciencia muestra como lo “social”. La socialización se define entonces como “el proceso de crecimiento hacia la homogeneización de la interpretación de los mensajes” (52), entendiendo por mensaje “todo hecho que tiene sentido según la estructura de un sistema de posiciones” (53). Ahora bien, un mensaje sólo es tal cuando es captado, o sea, cuando se pretende dar una respuesta adecuada, lo que sólo ocurre si el acto social y la respuesta correspondiente se conexionan con una estructura común de significaciones determinadas (54).

15. La función científica de la socialización así entendida es la de sustituir a la categoría predilecta del marxismo: la “dialéctica”. Esta, en efecto, es una idea que posee una carga metafísica indudable. “Socialización, por el contrario, es simple mención de un hecho, que consiste en que el mayor número de hechos sociales posibles tiene el mismo significado para el mayor número de miembros de un grupo, y que las respuestas de éstos a aquellos mensajes son cada vez más homogéneas”. Nada, pues, de hipótesis metafísicas; nada de afirmación de totalidades transcendentales, en las que se “absorbe” o “anula” la personalidad del individuo. No hay tampoco “totalidad del todo”. como cree el marxismo, sino simple “totalidad de las partes”, que no consiste en otra cosa que en aquella homogeneización de los mensajes recíprocos.

Ahora bien, el hecho de que esta homogeneización se está realmente produciendo en sectores muy amplios de la realidad social atestigua la presencia de una sociedad de masas. Como se ve, la denominación de una sociedad como “masiva” pierde aquí todo el matiz peyorativo que presentaba en los ideólogos de la sociedad de masas. La actitud ante la misma ha cambiado de signo. Naturalmente, no se trata de una inversión pura y simple de valoraciones ante una realidad descrita válidamente por la teoría de la sociedad de masas, sino de poner en cuestión esa des-

crípición y esa interpretación, que poseen *a radice* una carga valorativa deformante.

Con todo, queda el hecho de que la “homogeneización de mensajes recíprocos” obedece a determinados supuestos y condiciones, porque no se da en todos los tipos de sociedad. Por consiguiente, hay hechos y situaciones que “masifican” y producen el tipo de hombre integrante de una sociedad de masas. Pero lo grave no está en la homogeneidad de valoraciones que pueda producirse en una sociedad desarrollada al máximo, y en ese sentido masificada, sino en la “socialización espiritual” del hombre, que puede ser previa a esa situación, aunque, a su vez, encuentre en ésta un refuerzo y una potenciación.

Esta socialización consistiría, para decirlo con exageración caricaturesca, en que no le quedaría al hombre capacidad para la extravagancia ni el sentido del humor, porque se habría adaptado plenamente a su grupo (55). Este, ya se ha dicho, no precisa ser pensado a través de categorías substantivadoras; consiste simplemente, para los actuales analistas de la sociedad de masas, en la pluralidad de sujetos en interacción recíproca, y la socialización no es para ellos otra cosa que la homogeneización del sentido de los hechos y, por ende, de las respuestas a los mismos. Pero justamente esto se produce a expensas de lo personal y diferenciado, aun cuando tenga un aspecto plausible y sea el síntoma de una sociedad realmente integrada. Esta reducción de perspectivas es una cuestión más pedagógica que metafísica. Hay causas sociales que favorecen la homogeneización, pero, además, se tiende a educar en ese sentido al hombre, impersonalizándole, por una educación puramente racionalizadora, que no deja de tener algunas lejanas raíces religiosas de orden puritano. Con la racionalización total se conecta el auge de la concepción “cientista” del hombre, que hace de éste cada vez más un objeto científicamente manipulable.

H. G. Wells y Aldous Huxley han puesto de relieve hasta dónde puede llevar este cientismo aplicado en sus últimas consecuencias. Para los ideólogos de la sociedad de masas, como Röpke, la conexión entre la masificación y la manipulación cientista del hombre es indiscutible. En una sociedad masificada, dice (56), el hombre no tiene más categoría que los perros, con los que el fisiólogo ruso Pawlow estableció sus famosos experimentos sobre los “reflejos condicionados”, y la cuestión social se

convierte en una especie de bacilo, que puede descubrirse con los métodos “exactos” de la Estadística matemática, para aplicarle luego en un Congreso científico mundial —cuantos más participantes, mejor— el correspondiente Salvarsan.

Cierto que esta imagen adolece del pesimismo propio de la ideología de la sociedad de masas ante la realidad social de nuestro tiempo. Como dice G. Hahn (57), la objetividad científica aplicada al hombre implica una posibilidad de reducción de su presencia moral y espiritual y el riesgo de una doble despersonalización: *por* el estudio científico del ser humano, que tiende a certidumbres experimentales, o sea, previsibles y socializadas, y *a partir* del estudio científico, en cuanto que origina aplicaciones técnicas. Ahora bien, esta despersonalización no es de suyo una finalidad del científico social. Utilizando un *método* determinista de investigación y de pensamiento, éste no se compromete en el plano de una *doctrina* determinista del hombre y de su conducta. Ahora bien, este método, indispensable e inseparable de su riesgo, se muestra doblemente fecundo: de una parte, se justifica por sus éxitos; pero de otra vale por sus fracasos, pues gracias a éstos se nos impone experimentalmente, en el corazón mismo de los hechos, la presencia moral y espiritual del hombre.

Importa, pues, tener conciencia del riesgo, el cual se halla en función de la creciente masificación espiritual del hombre. El hombre tenderá a aceptarse como objeto de manipulación científica en la medida en que sienta que ésta se pone al servicio de su bienestar (58). “Adulto o no, el hombre, en una sociedad compleja, técnica y administrativa, volcada a la tecnocracia y la burocracia, o sea, a la tecno-burocracia, llegará difícilmente a percibirse y comportarse como persona, dotada de subjetividad y de interioridad, dotada del privilegio de una tercera dimensión interior y espiritual, puesto que las condiciones de su vida no cesan de objetivarle y, a la vez, de hacerle objetivante” (59). El ideal de la sociedad como una máquina, de que habla Röpke (60), o de la “sociedad artificial”, como contrapunto de la “naturaleza artificial”, explicada por Steinbach (61), se impone progresivamente. Interesa fundamentalmente la conquista del mundo material; pero ésta no es obra personal, sino de equipos. De ahí una acentuación de la socialización por la acción de los grupos, las exigencias de la técnica y de la racionalización necesaria. De un lado, esto constituye la ocasión para una participación a la vez personal y común; pero no hay que perder de vista que, en este contexto,

el hombre corre el riesgo de no ser libre, dominado cada vez más por la técnica. Ahora bien, una sociedad de tecnócratas sería una sociedad que conocería peligrosos retrocesos en provecho de una socialización creadora de estructuras masificadoras en las que desaparece la posibilidad de toda acción personal y de toda genuína participación comunitaria. Bajo el imperio de estos "sistemas secundarios", según la expresión de Freyer, la esencia humana se pierde en una alienación tanto más peligrosa cuanto que carece de la tensión vital del drama social descrito por Marx y, por lo mismo, es fácilmente aceptada por aquellos que son sus víctimas (62).

## II

16. El hombre se socializa. Pero el hacerse de la sociedad es también socialización. Esta se efectúa con aportaciones humanas que integran el proceso mismo por el que el hombre se socializa. Expliquémoslo.

Los factores de socialización, en este sentido, son lo que, para usar una terminología orteguiana, llamaremos "vigencias". También se les podría llamar, con expresión hegeliana, "espíritu objetivo". Pero Hegel lo substancializa, cargando así la expresión con un lastre filosóficamente incómodo, del que ha tratado de aligerarle, conservando la expresión y salvándole, Nicolai Hartmann. Se trata de la realidad del mundo del espíritu, que no coincide con la vida del individuo humano, por mucho que éste, en cuanto persona, constituya un ser suficiente y peculiar. Pero lo que la persona es, no lo tiene y recibe de sí misma, sino, al contrario, lo toma de una esfera espiritual en la que está inmersa. Esta esfera es un todo común y articulado de convicciones, concepciones, valoraciones, tendencias, juicios y prejuicios, saberes, errores, formas de vida y de expresión; una esfera unitaria y total, pero, al propio tiempo, flúida y dinámica, progresiva, movida por bienes, finalidades e ideas: una vida espiritual que progresa en etapas históricas; es el espíritu, así entendido como totalidad, lo que en todo tiempo liga y vincula a los hombres allí donde los separa la conciencia y la personalidad (63). El espíritu objetivo cristaliza en valores culturales, los cuales, vistos dinámicamente, constituyen la realidad interhumana, pero en cuanto puros portadores de sentido, integran una realidad supraindividual. No es preciso que sean

dados a las conciencias personales como un modelo intencional, pero influyen sobre ellas y ejercen, normalmente, una presión irresistible. Su contenido arroja también un residuo irracional que escapa a toda concepción lógica. Sus formas principales son el lenguaje, las creencias, las normas, los procedimientos, los ritos, los símbolos, etc. (64).

Toda sociedad lo es, entre otras razones, porque existen unas normas de comportamiento colectivo que tienen valor de "imperativos". No es sólo que del hecho social fluyan las normas —*ubi societas ibi jus*—, sino que éstas actúan como factor decisivo de socialización en virtud de su imperatividad, pues "instan" una homogeneización de ciertas conductas como respuestas de sentido ante hechos cuyo sentido se impone también como idéntico. Pero estas normas, que son imperativas, se constituyen como tales en el proceso de socialización de un hecho rigurosamente individual, que es el "juicio" existente en la base de la norma (65).

Es sólo a través de esta interferencia de la socialización como puede explicarse el carácter imperativo de la norma y zanjar la vieja cuestión, viva en la escolástica, y candente también en el pensamiento moderno, que escinde entre intelectualistas y voluntaristas la concepción de la ley.

Que en la base de toda ley existe un juicio, es cosa que parece indiscutible. El legislador, por de pronto, no "quiere" que tal situación típica sea regulada de esta u otra manera, sino que comienza por "juzgar" que debe serlo. Puede ocurrir que la norma sea la obra exclusiva de una persona, que es legislador o, como se decía clásicamente, "príncipe". A esta situación se acomodaba especialmente el planteamiento doctrinal aludido, puesto que se preguntaba si la ley dictada por un "príncipe" era ley por el juicio en que se basa o por la voluntad que se le sobreañade —o incluso si todo no se disolvía en el puro acto de voluntad—. En el Estado moderno y, sobre todo en el Estado racionalizado y burocratizado de la sociedad altamente industrializada, la disociación entre el juicio y la voluntad se acentúa. En efecto, el "juicio" es el de los "expertos" que preparan la ley; la voluntad es la de los que la aprueban. Pero esta voluntad, como hecho psicológico, es irrelevante y hay que construir un ente ficticio, al que se da el nombre de "voluntad popular", "voluntad del Estado", etc. Algo, pues, que no es verdaderamente "voluntad". Sin embargo, la norma tiene carácter imperativo. ¿Qué ha pasado, pues?

El juicio es un acto intelectual que transcurre íntegramente en el pla-

no de la vida personal, en el sentido más riguroso y estricto de la acepción. Nada importa, a estos efectos, que el “contenido” del juicio esté condicionado por razones sociales; el juicio, en cuanto tal, no es un acto social. Pero el juicio se socializa y, al socializarse, se transmuta en imperativo. ¿Qué quiere decir esto y cómo es posible? Si no queremos contradecirnos con lo que acabamos de afirmar, será preciso decir que lo que se socializa es el juicio ya emitido y en cuanto juicio emitido. Repetimos que no se trata de los factores sociales que han condicionado el contenido del juicio, sino de cómo un acto de la vida personal, una vez cumplido y consumado como tal, se somete al proceso de socialización.

Un juicio se emite por algo y para algo; tiene *causa efficiens* y *causa finalis*. La causa eficiente está en las razones que han movido a un hombre a pensar de cierto modo. La causa final es la razón por la que ese juicio formado se emite. Cuando esta razón es simplemente “convencer” a los demás, esto es, provocar un asentimiento intelectual mediante la formación de juicios análogos, estamos aún en el plano pre-social de la vida personal, aunque en dimensión de convivencia, como vida personal compartida, pero que no ha entrado todavía en la dimensión impersonal propia de lo social *sensu stricto*. Es lo que acontece en el ámbito de la educación y la instrucción, en el coloquio científico, etc. Ahí, el juicio, simplemente, se publica para provocar un enjuiciamiento de contenido idéntico en los demás. Pero cabe que la emisión del juicio responda no sólo a la finalidad de convencer, sino a la de provocar un obrar acorde con el contenido del juicio emitido. Este obrar puede ser logrado, ante todo, por el convencimiento, y cabe que la emisión del juicio responda primariamente a un propósito de convencer para provocar un obrar —y es el caso de la propaganda—, o puede enderezarse directa y simplemente a este obrar, al margen de todo convencer, porque se considera que éste es irrelevante. Entonces, el juicio no sólo se publica, sino que se “publica”, esto es, se somete en su emisión a ciertas formalidades públicas que le dotan de eficacia para que se inste a un obrar conforme con su contenido. Entonces, lo que importa es el juicio emitido, pero no ya en cuanto que es juicio, sino en cuanto que es juicio “publicado”. En la publicación no se transforma lo que tiene de juicio, pero se le añade una dimensión nueva que es la socialmente relevante. La publicación es un acto social y, en ella, el juicio se socializa sin dejar de ser lo que es. Así, la norma no es norma por ser un juicio (acto de la vida per-

sonal), sino por ser juicio publicado; es decir, publicado ajustándose a formas públicas e impersonales que poseen socialmente una significación imperativa. No es la voluntad de los emisores del juicio la que necesariamente cuenta y, en definitiva, no interesa ninguna voluntad concreta como soporte de la normatividad, sino que, por su ajustamiento a formas socialmente vigentes, el contenido del juicio se presenta no ya sólo como lo que su emisor piensa que debe ser, sino como algo que está instando su acatamiento y realización por parte de los miembros del grupo social para los que tiene vigencia la significación de las formas de publicación.

17. Las normas constituyen, según eso, un signo formal de socialización. Pero, al propio tiempo, “socializan”. pues constituyen un factor de homogenización del sentido de los hechos sociales y de las respuestas ante los mismos. Esto acontece en cualquier clase de normas, incluso las de contenido técnico, pero más aún ocurre con aquellas cuyo contenido es fundamentalmente ideológico. Bien es verdad que la eficacia de estas normas está en relación con la vigencia previa que ciertas creencias hayan logrado en la sociedad.

La fuerza socializadora de las ideas se patentiza, sobre todo, en aquellos grupos sociales extensos que carecen de una organización jurídico-política dotada de poder coercitivo. A menudo, la existencia de esas ideas es una condición *sine qua non* para la posibilidad de que esa organización se instaure con eficacia. Si el Estado nacional constituye una realidad histórico-cultural de primer orden es porque previamente a su constitución, aun cuando también como consecuencia de la misma, posee vigencia un repertorio de ideas, creencias y prácticas consuetudinarias ajustadas a ellas que actúan como poderoso factor de socialización, por cuanto son prácticamente indispensables e indiscutidas. Con esto quiere decirse que sirven para homogeneizar las significaciones de los hechos sociales y las respuestas a éstos, o sea, que hay un “común entendimiento” en torno a la forma de comportarse, y, además, que se trata de algo “impersonal” y “colectivo”, porque no se trata de lo que cada cual puede pensar si se pone a especular sobre ello, sino de lo que a cada cual le es dado como ya resuelto por el lenguaje, la tradición y el medio ambiente; como algo de lo que puede echar mano y a lo que prácticamente recurre renunciando a la tarea personal de pensar sobre ello, o admitien-

do que, de hacerlo, se trata de una actividad que no se encamina de una manera directa a derrocar aquello en que se coincide.

El lenguaje constituye un factor socializador de primer orden. Romano Guardini (66) ha señalado que el lenguaje no es sólo un sistema de signos para entenderse, por cuyo medio dos mónadas entran en intercambio, sino “el ámbito de sentido en que todo hombre vive”; es, pues, “una conexión de formas de sentido determinada por leyes super-individuales en las que nace el individuo y de las que recibe configuración”. Y, por ser así, tiene razón Ortega al afirmar que con la lengua “penetra la gente dentro de nosotros y se instala allí, haciendo de cada cual un caso de la gente”. La lengua materna socializa lo más íntimo de nuestro ser, y merced a ello todo individuo pertenece, en el sentido más fuerte del término, a una “sociedad” (67). Naturalmente, también ocurre lo inverso: que el individuo no siempre encuentra en el decir de la gente, en la lengua, un uso verbal adecuado para enunciar algo muy suyo y, por consiguiente, nuevo; entonces tiene que inventar una nueva expresión que, a veces, es entendida por los demás, y se socializa, pero que normalmente no lo es, y queda como creación estrictamente personal. Y esta lucha entre el decir de la gente y el decir personal, que es la forma de existir el lenguaje, constituye, para Ortega, un paradigma del hecho social: la lucha entre la socialización y la tendencia a la extravagancia, dicho en nuestra terminología.

Como toda norma se expresa en un lenguaje, la comunidad de lenguaje es un supuesto para que haya una comunidad de normas; esto es, de que las normas “socialicen” efectivamente a una comunidad humana. Evidentemente, sin embargo, si esta comunidad de lenguaje es una *ratio sufficiens* de socialización, no es una razón necesaria. El polilingüismo no es un obstáculo a la socialización por normas y valores culturales, en los que cabe coincidir a través de una diversidad de lenguajes y que pueden constituir un mundo objetivado de vigencias efectivamente socializadoras. Y esto es lo que en definitiva importa. Si esas vigencias coinciden exhaustivamente con lo que podríamos llamar las vigencias político-jurídicas, entonces la socialización efectiva de una comunidad humana no excede los límites del Estado nacional, de la gens o de la tribu; donde las vigencias socio-culturales traspasan esos límites se sientan los supuestos de un Derecho de vocación universalista y se tiene el síntoma de la existencia de una más amplia sociedad humana

realmente integrada y existente no ya sólo como “idea” ético-jurídica, sino como realidad histórico-social. Así, por ejemplo, la realidad de “Europa” (68); así también la realidad de la *societas humani generis*, realidad ya palpable la primera, *in status nascendi* la segunda, si bien aquélla tiene que superar aún la fase de muchos intereses políticos que se interfieren y ésta ha de vencer todos los condicionamientos que limitan la vigencia de muchos valores más nominalmente afirmados que efectivamente aceptados según una significación unitaria. Existe una real socialización en un sentido europeo y, más limitadamente, humano; pero hay también factores, no todos fácilmente removibles, que constituyen un contrapeso o un obstáculo a esa socialización.

18. También la ética se somete a la socialización y se socializa. Esto tiene dos formas: una, la llamada “moral social”; otra, la “ética de la aliedad”, que responde más exactamente a lo que quiero decir al hablar de socialización de la ética. La “moral social” es la socialización de las normas morales. Se produce aquí un fenómeno sobremanera análogo al que hemos visto en el ámbito de los juicios normativos. También las normas morales son, en cuanto morales, juicios morales que emite el sujeto acerca de lo que es bueno o malo absolutamente hablando o en una situación existencial determinada. Y como implican un juicio sobre un comportamiento propio a seguir, constituyen normas que el sujeto se dicta a sí mismo. Y la norma carece de dimensión propiamente moral, con referencia a la vida moral del sujeto, si le falta esta “autonomía”, ya que aun cuando su fundamento objetivo está en la voluntad Divina, ha de ser reconocida por el sujeto para que conozca su índole moral, pues sin ese reconocimiento se convertirá en otra cosa. Y “otra cosa” no puede ser aquí más que “norma social”, vg., en este caso, norma social de la sociedad o grupo religioso a que pertenece el individuo. Ahora bien, todas las normas morales se someten al mismo proceso; muchas veces, porque pierden su característica propiamente moral, la de un juicio autónomo en el plano de la vida personal; siempre, porque aun cuando conserven esa dimensión, su contenido se convierte en patrimonio común de un grupo y se hace un “imperativo social”; lo moral es lo que se “acostumbra” hacer; es decir, aquel contenido de los juicios morales personales que pasa a ser costumbre, que se incorpora a las costumbres de la gente y es susceptible, en cuanto hecho social, de ser objeto de consideración sociológica. de esa “ciencia de las costumbres”

en la que los sociólogos de la escuela de Durkheim transmutaron la ética.

Con todo, para la ética y la sociología actuales ofrece mayor interés y perspectivas más profundas el fenómeno a que responde lo que llama Aranguren la *ética de la aliedad* (69), que, como he dicho, constituye para mí el caso más típico de la socialización de la ética. En efecto, en la moral social se trataba de la conversión en costumbre social del contenido de los juicios morales. Aquí se trata de la “institucionalización” jurídico-política de las exigencias de la “ética-social”, hasta hacer prácticamente innecesarios en ese ámbito los juicios y las acciones propiamente morales, que habrán sido sustituidos por deberes y obligaciones de tipo jurídico-administrativo y profesional. Clarísimamente, se trata de una “ética de la impersonalidad” y eso es lo que le confiere una dimensión genuinamente “social”.

Creo que a esta idea se la pueden encontrar precedentes religiosos en el calvinismo puritano. El gran escollo que el cristiano debe evitar es, según esta dirección espiritual, la “idolatría”. Ahora bien, la idolatría puede presentarse, entre otras formas, en la relación interpersonal movida por el afecto; pues fácilmente se cae en una afección a las criaturas que va en mengua de la honra debida a Dios. Por eso, el calvinista puritano es esencial y radicalmente individualista y, sin embargo, el puritanismo constituyó un suelo fértil para el nacimiento de organizaciones sociales. Pues el aborrecimiento de lo idolátrico y de la afección interpersonal llevó a conducir las energías del hombre en el sentido del obrar objetivado e impersonal, como dijo Max Weber. El cristiano, cuyo primordial interés es comprobar su gracia, obra por los fines de Dios, los cuales sólo pueden ser impersonales. Toda relación sentimental, es decir, no justificada racionalmente, entre hombres y hombre, corre el riesgo de ser anatematizada como idolátrica por la ética puritana y ascética en general. Los calvinistas se inspiraban en la idea de que Dios, al formar el mundo y el orden social, quiso lo positivamente conveniente para la honra de Su Majestad: no la criatura por ella misma, sino la ordenación de lo creado bajo Su voluntad. Consecuencia de la misma tendencia antiidolátrica era la máxima de que la utilidad pública, *the good of the many*, precede al bien personal o privado de los particulares. Así, el ímpetu activista desencadenado en los “santos” por la doctrina de la predestinación desembocaba enteramente en la aspiración a racionalizar el mundo. Dios quiere que los cristianos hagan obra social, puesto que

quiere que la vida social se adapte en su estructura a sus preceptos y se organice de modo que responda a aquel fin. El trabajo social del calvinista en el mundo se hace únicamente *in majorem Dei gloriam*; y lo mismo ocurre con la ética profesional que está al servicio de la vida terrenal de la colectividad. Como el amor al prójimo sólo puede existir para servir la gloria de Dios y no la de la criatura, su primera manifestación es el cumplimiento de las tareas profesionales impuestas por la *lex naturae*, con un carácter específicamente objetivo e impersonal, como un servicio para dar estructura racional al cosmos que nos rodea. Pues la estructura y organización (pletóricas de maravillosa finalidad) de este cosmos, que según la revelación de la *Biblia* y el juicio natural de los hombres parece enderezada al servicio de la utilidad del género humano, permite reconocer este trabajo al servicio de la impersonal utilidad social, como propulsor de la gloria de Dios y, por tanto, como querido por El (70).

Naturalmente, una ética moderna de la aliedad presupone un proceso de plena secularización y, por otra parte, una “coyuntura” económico-social enteramente diferente. La ética de la aliedad es ética puritano-calvinista secularizada, un utilitarismo social desprendido de las raíces religiosas que le sirvieron de base y que ve realizadas sus posibilidades, más en la aceptación de todas las implicaciones de una seguridad social logradas en una sociedad altamente desarrollada e industrializada, que en la entrega a los azares de la iniciativa personal que permitieron el auge del capitalismo.

En el mismo sentido se encuentra la posición de Teodoro Geiger (71), cuando critica la “leyenda” de la sociedad de masas. Ya hemos indicado que en torno a esta noción hay montada una especie de opulenta mitología y que es conveniente depurar los elementos puramente teóricos de la misma de su ganga ideológica, la cual ha sido, sin embargo, la que le impuso el tono “aristocrático” de desprecio hacia lo que este hecho sociológico fundamental de nuestros días significa. La crítica de Geiger apunta en doble dirección: por un lado, piensa que la “masificación” y la “publicación” sólo acontece en determinadas zonas de la vida personal, pero que, en cambio, surgen nuevos reductos para la intimidad; de otra parte, afirma que es un bien la “racionalización” de las relaciones interhumanas y que los contactos puramente afectivos y personales entre los hombres, movidos por el amor, la simpatía, etc., se orien-

ten en un sentido de mayor racionalidad e impersonalidad, mediante una educación adecuada. Y he aquí, en efecto, la verdadera característica de una ética de la aliedad, como ética genuinamente "social".

La ética social, dice Aranguren (72), ha surgido como reacción contra la insuficiencia del individualismo liberal: "pero por ética social pueden y deben entenderse dos cosas diferentes: bien la ética de la relación interpersonal de cada hombre con el *alter* o *alter ego*, con el otro hombre, persona moral como yo; o bien la relación impersonal, que fundamentalmente transcurre en el plano político-social, hoy cada vez más técnico-económico, pero que debe estar penetrada de sentido ético, de todos los *otros* hombres, y yo entre ellos, como un conjunto de *alii*. A lo primero llamaremos ética de la alteridad. A lo segundo, ética de la aliedad." Se trata, en rigor, de organizar o institucionalizar la moral. Pero ha de quedar claro que si el Estado, en cuanto Administración pública, asume tareas éticas, por lo mismo las administrativiza, las convierte en funciones técnicas. El traspaso de la función moral a la Administración (por ejemplo, bajo la forma de la sustitución de las virtudes individuales de la previsión y el ahorro por unos eficientes seguros sociales de paro, enfermedad, invalidez y vejez) es siempre una tecnificación de la moral (73). Esta institucionalización o administrativización de las virtudes del altruísmo y el amor al prójimo es una nota esencial del llamado *Welfare State*, especie de Estado-providencia, que hace ociosas muchas viejas virtudes, porque el Estado otorga la seguridad presente y la seguridad para el futuro, pues la virtud cristiana de la caridad, secularizada luego bajo los nombres de filantropía o altruísmo, ha sido institucionalizada. La beneficencia o cuidado de los viejos, inválidos, huérfanos y enfermos, y la previsión de todos los riesgos es asumida por el Estado y convertida en función pública completamente racionalizada, planificada y burocratizada (74).

Esto tiene su grave inconveniente: lo subraya el propio Aranguren al señalar el posible aflojamiento de la tensión moral (75). Por lo menos, interesa mantener el "espíritu" de la caridad y la filantropía, cuando tienden a desaparecer como "obras", pues su conversión en función profesional demanda una mayor moral profesional y una mayor moral religiosa de la vocación secular (76). Lo ético-social se transfiere a la Administración en cuanto función. Pero el funcionario ha de ser movido

desde dentro por una exigencia moral profesional y por sus propias virtudes interpersonales y privadas. Y el beneficiario de este Estado-Providencia, para no caer en la inercia, el conformismo y el marasmo espiritual, debe autoexigirse éticamente y conservar despierto el espíritu de lucha, de iniciativa y de entusiasmo (77).

En efecto, el *Welfare State* presupone la masificación y la socialización espiritual del individuo y es compatible con algunas formas externas de la libertad, incluso de la libertad económica, pues constituye una culminación del capitalismo y se presenta, según algunos, como la forma “neoliberal” del liberalismo (78). Bien es verdad que en los teóricos del neoliberalismo se muestra una aguda preocupación por salvar una libertad real y profunda y no sólo dimensiones externas de la misma, y que Hayek ha subrayado el peligro de las apelaciones a la imprecisa y perturbadora noción de lo social en cuanto sustitutivo de lo moral. Pero no es menos cierto que el *Welfare State* es la estructura política de las sociedades de gran desarrollo, montadas sobre una economía de consumo, cuyo modelo sociológico, según la ya popular expresión de Tierno Galván, es la del “consumidor satisfecho”, un ser manipulable y materializado, tanto más cuanto más dominado por concepciones cientistas que matan en él todo residuo de personalidad espiritual. En suma, el *Welfare State* podría parecerse mucho a la realización de aquella profecía de Tocqueville, que antes señalábamos, de un despotismo dulce y apacible establecido a la sombra de la soberanía popular. Su verdadero sentido no es posible entenderlo más que a la luz de las nociones de masificación y de socialización de segundo grado que hemos expuesto. Pero es esto lo que nos abre el acceso a la temática más concreta de la socialización. Veremos, por de pronto, la relación de esta problemática con la del socialismo.

### III

19. Hasta hace muy poco tiempo los dos términos “socialización” y “socialismo” iban tan estrechamente unidos, que podría decirse que, para el común pensar de las gentes, “socializar” era la forma de hacer socialismo y que el socialismo, prácticamente visto, consistía en “socializar”. Naturalmente, se trataba de socializaciones concretas: socia-

lización de la Banca, socialización de la tierra, de las industrias, de la medicina, etc. Es decir, la “institucionalización jurídica” de la socialización, de que se habla en la *Mater et Magistra*.

Hoy parece obvio y conveniente distinguir entre ambos conceptos. Pero la distinción tendrá tanto más sentido cuanto más se entienda por socialismo la tendencia a institucionalizar jurídicamente la socialización del máximo de actividades humanas en el campo económico-social, de donde socialización equivale a “nacionalización” y “estatificación”. Sin embargo, el concepto de socialización, como ya hemos visto, es mucho más amplio y, de suyo, no implica “socialismo” en ese sentido. Por otra parte, habría que ver si todas esas “socializaciones concretas”, en cuya realización consistiría el socialismo, sólo pueden adoptar la forma de la “estatificación” o si son posibles otras socializaciones más flexibles y más compatibles con el libre juego de las iniciativas personales, y si, en ese supuesto, tiene aún sentido o no seguir hablando de socialismo. Pero, sobre todo, ¿es lícito hablar de socialismo sólo en aquel sentido?

Hay una antigua definición de D. Enrique Gil Robles (79) según la cual hay socialismo “donde quiera que una sociedad mayor o menor, completa o incompleta, pública o privada, usurpa los derechos de sus miembros o los de otra comunidad inferior, reteniéndolos y ejerciéndolos en el nombre de la colectividad injustamente detentadora, la autoridad y el poder de ésta, o lo que es igual, su órgano u organismo gubernativo”. Socialismo significa, según eso, lo contrario del principio de subsidiariedad en cuanto éste sea aplicable no sólo al Estado respecto de las entidades inferiores, sino a cualquiera de éstas, aun la más inferior de todas respecto de sus miembros. Por eso, decía Gil Robles, “socialismo hubo lo mismo en la primitiva familia romana que en el Estado federal de la Ciudad, que en las repúblicas griegas, que en los grandes imperios asiáticos; porque el socialismo fue la necesaria inevitable constitución de las sociedades antiguas, en cuanto formaron grandes agrupaciones, y constituidas en estancia y vida sedentarias tuvieron una organización pública, por imperfecta o rudimentaria que fuese” (80). Lo que está en la base de todo socialismo, según Gil Robles, es la negación de la personalidad individual. El hombre no es lo que es por los títulos de su común naturaleza, origen y destino, sino por su posición y recursos, que, en tiempos privados de la luz del cristianismo, y cuyo sentido

jurídico natural más oscurecía cada vez la culpa, no eran otros que la violencia y la riqueza que ésta acaparaba por medio de la presión y del despojo. Por esto la sociedad valía más que el individuo, una sociedad mayor más que la menor y, sobre todo, la sociedad civil, o, mejor dicho, la agrupación más numerosa y compleja (81). En la sociedad antigua no había respeto a la personalidad, porque faltaba la noción verdadera del hombre y de Dios, noción que Cristo, verdad y vida, trajo al mundo. En la sociedad moderna el socialismo resurge de dos hechos contrarios que producen, sin embargo, el mismo efecto: el individualismo y el monismo. Con gran agudeza señala cómo la paradoja se resuelve en doctrinas como la de la *alienación* rusioniana (82), pues la abdicación total de la independencia y libertad en el conjunto es la abdicación completa de cada individualidad en la colectiva masa soberana y en su representación supuesta, el Gobierno, lo cual equivale a la formación de una sola persona social, la masa pseudosoberana o, mejor dicho, su mandatario, el único poder público y político, el efectivo soberano, representante del soberano ilusorio. Y así es cómo del exceso de individualismo se origina lógicamente la radical negación de la individualidad.

Este planteamiento era muy usual en el siglo XIX, y también Pastor Díaz, en unas famosas lecciones sobre el socialismo, dadas en el Ateneo de Madrid, había dicho que los pueblos antiguos fueron eminentemente socialistas, pues el principio que predomina en su carácter, en sus instituciones, en sus conquistas, en sus costumbres, era la idea cohesiva y absorbente de la unidad, de la fuerza y de la omnipotencia social. En cambio, el socialismo moderno va, para él —como después para Gil Robles—, indisolublemente unido con el individualismo. “El socialismo moderno, que debía haber sido una reacción contra el individualismo, no fue nunca más que la última extrema consecuencia de la filosofía que había producido la situación contra la cual en vano se rebelaba. Por eso he asegurado que ese socialismo, fundido en el molde de la filosofía dominante, ha llegado a ser la última y completa exageración del individualismo moral que nos devora. Por eso me he permitido decir que para combatir a este socialismo falso era menester un socialismo verdadero” (83). Pues, en efecto, Pastor Díaz se declara socialista “en sentido filosófico”. Para él, el individualismo es fundamentalmente malo, tanto el político como el moral o el industrial, y, sobre todo, el indivi-

dualismo filosófico, que es “aquel descaminado proceder del entendimiento, que para examinar las cuestiones más generales, que se controvierten en nuestros días, para plantear los problemas que afectan a la esencia de la sociedad y el porvenir de la Humanidad entera, los mira desde el punto de vista individual, se reconcentra sobre las necesidades y sentimientos del hombre y parte de ese centro y ese dato para determinar las condiciones de la vida y el progreso de los pueblos” (84). El individualismo es materialista, mientras que el socialismo, la afirmación de un “principio social”, es inmaterial y espiritualista, y se manifiesta, ante todo, en valores morales y espirituales de fuerza cohesiva, dentro de los cuales se afirma la libertad del individuo, la cual se eslabona con la ley y con la armonía social (85). Pastor Díaz, pues, creyente católico, político liberal y socialista filosófico, defiende una primacía del bien común en una concepción de “personalismo universalista” o “comunitario” que sería la más ajustada expresión de la filosofía social cristiana.

20. Hoy no resultaría exacto vincular el socialismo de modo incondicional con concepciones filosóficas negadoras de la autonomía y la libertad personal. Lo que es evidentemente válido respecto a la forma extrema de socialismo que es el comunismo, y lo que vale también respecto de otros totalitarismos que pueden realizar prácticamente o profesar teóricamente un ideario socialista, adjetivado o no de nacional, no sirve para enjuiciar el socialismo “propriadamente dicho” de nuestros días, que no es comunista ni totalitario, sino simplemente socialismo democrático o social democracia.

Efectivamente, en el creciente desvío de la ortodoxia marxista y, sobre todo, de la sumisión al Partido Comunista, no han influido sólo razones de táctica o estrategia política, ni siquiera una reconsideración del proceso económico-social del capitalismo, sino, ante todo, diversas corrientes espirituales, que han conjugado el legado del liberalismo y el humanismo con las exigencias de socialización necesarias para una transformación del orden capitalista. Particularmente se enlaza con el humanismo de Marx, manifestado, sobre todo, en sus escritos juveniles. También se llega a un compromiso práctico con el capitalismo en los países de gran desarrollo económico, y la fórmula del *Welfare State*, si por un lado puede aparecer como la versión neoliberal del liberalismo, por otro es la realización práctica de un socialismo apacible y des-

cargado al máximo de ideología, que garantiza a todos los hombres la seguridad social y que convierte al Estado en un realizador, también al máximo, de toda clase de prestaciones. Tiene, pues, pleno sentido que se hablase años atrás por un destacado socialista español, F. de los Ríos, de un “sentido humanista del socialismo” (86) y que en Francia sea hoy corriente hablar de un socialismo humanista (87); como lo tiene, en la misma línea, que un socialdemócrata alemán y filósofo del Derecho, Gustav Radbruch (88) considerase que el socialismo pertenece a las concepciones “personalistas” o “individualistas”, pues aun cuando impone una regulación estatal de las relaciones económicas, lo hace en servicio del individuo y sus valores.

El concepto que hoy podría expresar la sustancia del socialismo sería el de “planificación”, en cuanto que se planifica para socializar. Sin embargo, si bien es cierto que todo socialismo es planificador, no toda planificación es necesariamente socialismo. Como dice Tierno (89), la planificación actual en los países occidentales es una planificación para el bienestar y, en este sentido, es la técnica de organización económica que ejerce un control social más profundo y menos discutido. Hoy por hoy no parece lícito separar la idea de consumidor satisfecho de la técnica de planificación, y la planificación lleva en sí, en menor proporción, una nivelación de diferencias económicas cada vez mayor. En la medida en que la planificación aumenta, la nivelación aumenta. No se planifica para la desigualdad. El criterio marxista clásico de lucha de clases no se concilia con la planificación. En el orden de la planificación no cabe aplicar el criterio de la dialéctica de grupos, sino el de la socialización. Planificar es un tipo de control que lleva directa o indirectamente, a la socialización”.

Hayek (90) subraya que la palabra “planificación” es bastante equívoca: la propugnan todos aquellos que demandan que la “producción para el uso” sustituya a la producción para el beneficio. Pero la planificación sería igualmente indispensable si se quiere regular la renta de una manera opuesta a la que se considera justa. Si se desea que la mayor parte de las cosas buenas de este mundo vayan a manos de alguna *élite* social —el hombre nórdico o los miembros de un partido o una aristocracia—, los métodos que habría que emplear serían los mismos que asegurarían una distribución igualitaria. Hayek cree que puede llamarse “colectivismo” a toda forma de planificación, cualquiera que

sea su finalidad, y reservar la expresión “socialismo” para la planificación con una finalidad determinada en los programas de los partidos socialistas.

Naturalmente, sigue diciendo Hayek, puede entenderse por “planificación” una racionalización del comportamiento político, y todo acto político tiene que ser entendido como un “planeamiento”. Y el economista, cuya misión consiste en estudiar cómo conducen efectivamente y cómo planean sus negocios los hombres, es quien menos se puede oponer a la planificación en este sentido general (91). Pero no es éste, dice, el sentido que dan a la palabra los modernos y entusiastas planificadores, para los cuales un plan liberal —creación de una estructura racional permanente dentro de la cual puedan los hombres conducir sus actividades según sus planes individuales— no es planificación. “Lo que nuestros planificadores demandan es la dirección central de toda la actividad económica según un plan único, que determina la dirección consciente de los recursos de la sociedad para servir a particulares fines por una vía determinada” (92) y siguiendo un modelo construido consistentemente.

El neoliberalismo insiste en que no se opone a toda planificación (93); pero sólo admite aquella que tiene como finalidad instaurar una estructura en la que sea posible el juego de la competencia. Y donde la competencia no pueda funcionar, es claro que se legitima una acción interventora oficial. Pero el moderno movimiento en favor de la planificación es un movimiento contra la competencia como tal, una nueva bandera bajo la cual se han alistado todos los viejos enemigos de la competencia para restablecer los privilegios que la era liberal derribó. Ahora bien, este combate contra la competencia puede producir una situación que no satisfaga a nadie: una organización corporativa o sindicalista de la industria, en la que desaparecería la competencia, pero en la que la planificación se dejaría en manos de la acción monopolista conjunta de los capitalistas y trabajadores de las industrias mejor organizadas. Ello impone, para volver a la competencia, una intervención oficial en los monopolios (94).

El máximo argumento contra la planificación se hace en nombre de los principios del Estado de Derecho, que es la supremacía de la Ley. No es que en el Estado planificador toda acción estatal sea ilegal; es que, al legalizarse *cualquier* acción estatal, el Estado cae en la arbitra-

riedad. Sólo se justificaría si fuese el medio de obtener una distribución justa de riqueza, según un criterio preestablecido. Pero, seguramente, los males que se lograrían serían mayores que dejar en juego a la libertad. “La supuesta libertad económica que los planificadores nos prometen significa precisamente que seremos relevados de la necesidad de resolver nuestros propios problemas económicos y que las penosas decisiones que éstos a menudo envuelven serán hechas para nosotros. Como, bajo las condiciones modernas, para casi todas las cosas dependemos de los medios que nuestros semejantes nos suministran, la planificación económica envolvería la planificación de casi toda nuestra vida. Difícilmente se encontrará un aspecto de ella, desde nuestras necesidades primarias hasta nuestras relaciones con la familia y los amigos, desde la naturaleza de nuestro trabajo hasta el empleo de nuestro ocio, en que el planificador no ejerza su intervención consciente” (95). Piénsese, por ejemplo, en la influencia que puede ejercer sobre la vida humana una cuestión de aspecto tan exterior y técnico como la intervención sobre el cambio exterior, de lo que depende, sin embargo, lo que el individuo pueda ver, leer, oír, etc., del extranjero. “La sustitución de la competencia por la planificación centralizada requeriría la dirección central de una parte de nuestra vida mucho mayor de lo que jamás se intentó antes. No podría detenerse en lo que consideramos como nuestras actividades económicas, porque ahora casi toda nuestra vida depende de las actividades económicas de otras personas. La pasión por la satisfacción colectiva de nuestras necesidades, con la que nuestros socialistas tan bien han preparado el camino al totalitarismo, y que pretende satisfacer nuestros placeres lo mismo que nuestras necesidades, en el tiempo preceptuado y en la forma prescrita, significa, en parte, por supuesto, un medio de educación política. Pero es también un resultado de las exigencias de la planificación, que consiste, esencialmente, en privarnos de toda elección para darnos lo que mejor se ajuste al plan y lo determinado en aquel momento por el plan (96).

Se sitúa, pues, Hayek en una línea que, más o menos, recuerda el conocido *slogan* de Mannheim: *planning for freedom* (97), planificación para la libertad, si bien este sociólogo pone el acento principalmente en “planificación”, mientras que Hayek la pone más bien en “libertad”. Mannheim piensa, sobre todo, en la “planificación democrática”, la única que puede salvar a la democracia de la desaparición y asegurar su

subsistencia (98). Pero el neoliberalismo mira con desconfianza toda "planificación" que comience por insistir en el valor del término, aun cuando acepta que la acción del Estado tiene que ser un planeamiento racional que reinstaure la competencia. En este sentido, ciertas tendencias planificadoras aparecen como típicamente neoliberales, pues, por ejemplo, Lord Beveridge, propugnador de la política de plenitud de empleo —que implicaba una amplia planificación— se movía dentro de supuestos estrictamente liberales. Y hay también planificaciones para "liberalizar" la economía. Precisamente el tránsito de una economía dirigida a una economía competitiva no es posible sin una fase de planificación. En economías liberales se hace posible un *plan de développement*. Pero una política de planificación, esto es, que haga de la planificación no un instrumento, sino una finalidad, es una política de signo socialista, cuya meta más o menos confesada es la socialización. Se planifica para socializar cuando no se planifica expresamente para liberalizar, lo que sólo acontece por excepción. Pero, sobre todo, hay que contar con los supuestos reales sobre los que se opera, que son los que dan verdadero sentido a las palabras. El estado de bienestar, el *Welfare State*, en el que se lleva a cabo una política de planificación socializadora, puede entenderse tanto como un Estado económicamente neoliberal cuanto como un Estado socialista. La socialización que se produce no es tanto, o no sólo, la nacionalización o estatificación de Empresas, cuanto la igualdad de los ciudadanos en un amplio y comprensivo sistema de seguridad social montado sobre una base de alto nivel económico de una población industrializada y tecnificada al máximo. Es la forma de socialización que corresponde a la sociedad de masas en la fase de una economía de consumo que marca un auge del capitalismo. Frente a eso, las socializaciones clásicas corresponden más bien a las sociedades de masas de los pueblos menos desarrollados en los que se instaura un socialismo, que es la forma de asumir el Estado la labor de industrialización y desarrollo que corresponde a situaciones de subdesarrollo en las que faltan todos los supuestos de una acción propia tendente a su superación. La planificación para la liberalización económica es, en cambio, la que corresponde a los pueblos no aún suficientemente desarrollados, pero con supuestos suficientes —culturales y económicos— para iniciar por sí propios la vía de la integración en una economía de mercado a escala internacional.

La posibilidad de una integración europea impone a algunos pueblos este tipo de planificación. El problema en sí, a la larga, podrá justificarse sólo esta planificación y si una política económica de signo neoliberal puede ser suficiente.

21. La contraposición de socialización y socialismo puede ser un mero juego de palabras obediente a un claro designio de desvalorización de todo socialismo. Pero aquí se parte de un convencionalismo —bastante bien fundado, por lo demás—, que es el dar por supuesto que todo socialismo propugna la socialización en la forma de la nacionalización y la estatificación. Justamente esto es lo que habría que demostrar. Que ello ha sido así, es cosa que no ofrece duda. Que hoy siga siendo verdad, es lo que resulta dudoso. Son hechos obvios y generalmente conocidos que la Declaración de Francfort, de la Internacional Socialista de 1951, propugna unos objetivos que se presentan bajo el título de “democracia económica” y no de “socialización”, que condena la planificación totalitaria y que menciona la nacionalización sólo como una de las formas de la propiedad colectiva; que el socialismo alemán se declara partidario de la propiedad privada y admite la libre competencia en la economía, que el laborismo inglés no recomienda sin más un régimen de nuevas nacionalizaciones, etc.

Cabe entonces preguntarse si todo eso es compatible con la denominación de “socialismo”; pero si los partidos socialistas, o algunos de entre ellos, lo aceptan, es porque piensan que algo hay en el socialismo que puede salvarse, a pesar de esta renuncia a los postulados socialistas clásicos. Y hay socialistas, o neosocialistas, si se quiere darles esa denominación, que haría *pendant* con la de neoliberalismo, aplicado a la forma actual de profesarse el liberalismo económico, que afirman que es por ese “camino de libertad”, y no por el de la servidumbre, por donde el socialismo puede encontrar la clave de su porvenir. La citada Declaración de Francfort dice que todos los socialistas luchan por un mismo fin, que es “un sistema de justicia social, de vida mejor, de libertad y de paz”. Lucien Laurat afirma en este sentido que la vía muerta que debe evitar el socialismo en economía es la de una dirección demasiado rígida y demasiado estatalizada del proceso económico. “Nos creemos, dice, en el deber de poner en guardia contra la idea, cuya equivocación demuestra la experiencia, de que la multiplicación de las intervenciones del Estado y el endurecimiento de la planificación estatal

marcarían necesariamente un proceso hacia el socialismo. Si bien es verdad que el liberalismo del siglo XIX no puede resucitar en las condiciones radicalmente distintas del XX, es absolutamente falso deducir de ello que un estatismo invasor debe sustituir fatalmente al sistema liberal. La evolución objetiva de nuestra época no va del liberalismo al estatismo, sino de la dispersión a la organización y de la espontaneidad a la dirección consciente. Pero nada prueba que la organización y la dirección hayan de ser por fuerza estatales” (99). El socialismo, según eso, debe oponerse a la burocratización de la economía, que resulta más cara que la competencia; debe limitar el estatismo económico y favorecer una sana competencia, porque “hoy es posible orientar y canalizar la eliminación de las empresas menos viables por las mejor equipadas, e impedir que la desaparición de las técnicas periclitadas se traduzca en la degradación material y el descenso social de sus hombres representativos” (100). El Estado actual no es un instrumento de opresión de una clase, pero la omnipotencia económica del Estado puede hacer de él un instrumento de opresión en beneficio de la categoría social que detente los resortes económico-sociales (101). Frente a esto, el socialismo tiene una misión “humanista” de poner “a escala humana”, según la expresión de Leon Blum, las instituciones sociales y hacer que se ejerzan también a esa escala las actividades todas del Estado.

Claro es que si eso es el interés del socialismo, ya no es tan claro que todos los socialistas se den cuenta de que eso es lo que realmente les conviene, si de verdad se interesan por el porvenir del socialismo. Es esta actitud personal lo que puede hacer que siga abierto un foso irsondable entre neoliberalismo y socialismo actual (no marxista), cuya distancia recíproca podía quedar prácticamente acortada en medida bastante amplia. Uno y otro, en efecto, podrían coincidir en la lucha contra los poderes monopolistas destructores de la libertad económica. El neoliberalismo acepta la realización por el Estado de muchas de las prestaciones propias del Estado de bienestar, y el socialismo, por su parte, ve su finalidad en el perfeccionamiento de la personalidad individual, para lo que la socialización es un medio, pero no un fin y, en todo caso, no se trata necesariamente de una socialización estatificadora. Importa mucho en esta cuestión no dejarse dominar por el miedo a las palabras. Que “socializar” no es necesariamente hacer “socialismo”, es cierto, a condición de que se vincule la noción de socialismo con las

concepciones que arrancan de la negación del valor de la personalidad y la exaltación de valores colectivos, y terminan en la afirmación de la socialización en forma de nacionalización y estatificación de todas las actividades y empresas económicas como un fin de la política y, singularmente, de la política económica y social. En este sentido, el concepto de socialismo se reviste de las más variadas significaciones políticas (totalitarismo de derecha o izquierda) y resulta conveniente contraponerlo al de "socialización", en cuanto que éste no avanza necesariamente hacia esos límites. Pero si se admite que el socialismo no significa de suyo, porque los partidos socialistas ya no lo exigen, la negación de la libertad humana y sus implicaciones de orden cultural y económico-social y admiten la propiedad privada, la libre competencia y la posibilidad de socializaciones que no sean nacionalizaciones o estatificaciones, entonces el miedo a la palabra socialismo, o a ser motejado de socialista, no debe ser obstáculo que detenga la marcha hacia el reconocimiento de la necesidad de distintas formas de socialización, incluso en el sentido más restringido de "transferencia al Estado, a sindicatos y a cooperativas o asociaciones de radio menor, del dominio o gestión de aquellas fuentes de producción de riqueza que, por entrañar un fuerte poder económico, llevan anejo un gran poder social y político, que sólo puede estar en manos de los auténticos representantes de la comunidad nacional o internacional" (102). Probablemente, en la presente situación social, sin esta socialización no se hace posible la libertad, y por eso lo que importa es una filosofía que sea a la vez personalista (liberal) y comunitaria (social o incluso socialista) en la que se establezcan las bases de un acercamiento efectivo a la igualdad sin merma de la libertad y se haga de la libertad el camino hacia la solidaridad, hacia un orden integralmente humano.

Pero tampoco se trata, por nuestra parte, de hacer una reivindicación de la palabra socialismo sólo porque en algunas de sus posiciones más recientes alcance un sentido plausible. Pues para contrarrestarlo está también el hecho de que el comunismo ha extendido la acepción precisamente de "Estados socialistas" para los que tiene bajo su imperio, si bien, a su vez, aquí sería interesante fijar la atención sobre las características de Yugoslavia, cuya pretendida mayor ortodoxia marxista que la soviética puede apuntar hacia formas de socialismo integralmente socializador, pero no de suyo estatificador, ya que, teóricamente al menos,

intenta tomar en serio la “desaparición del Estado” que preveía Marx como final de la evolución y que, en cambio, parece alejarse definitivamente con el Estado totalitario comunista vigente en Rusia y en sus Estados satélites.

22. ¿Qué misión corresponde al Derecho en esta época de la socialización y la masificación? Yo digo que el Derecho es una forma de la vida social con sentido de justicia. Quiere decir esto que el ámbito ontológico próximo del Derecho es el de la socialización. La vida social expresa el hecho de la socialización del hombre en lo que tiene de ontológicamente irremediable. Hay la vida social como dimensión impersonal de la vida humana y el Derecho está enclavado en ese dominio de la realidad interhumana.

Vistas las cosas en dimensión más profunda, el Derecho expresa la existencia misma de la persona en cuanto persona, cuya esencia radical es la libertad, pero libertad en comunidad, esto es, en relación esencial con otras personas, y esta alteridad implica una medida de justicia que, por de pronto, reconozca lo suyo de cada uno, y lo primariamente suyo es la libertad y el ser persona y cuanto de ahí deriva de modo inmediato y por consecuencia lógica. Pero a la *alteridad* es consustancial también la *alteración*, esto es, la impersonalización de la vida social en su acepción estricta. Y es ahí donde el Derecho, que tiene su raíz en la persona como tal —y sin “personas como tales” no habría tampoco vida social impersonal— despliega su realidad existencial. El Derecho es, por de pronto, Derecho en sentido subjetivo, es “lo suyo” de cada uno y, ante todo, el “ser sí mismo” (por eso afirmamos que el derecho a la intimidad es el derecho fundamental del hombre), pero esto no tiene virtualidad más que en la medida en que se traduce en poderes de actuar en la vida social afirmando la propia personalidad o repeliendo las agresiones —incluso las legales, las que la misma ley puede cometer— contra ella. Y el Derecho existe también como norma y la norma jurídica es forma impersonal del obrar. Lo que yo puedo hacer jurídicamente es lo que puede hacer “cualquiera” que está en situación análoga. Lo que la norma jurídica dispone lo dispone e impone frente a “cualquiera”. Cuando obro jurídicamente, me despojo de mi personalidad íntima y humana para convertirme en una especie de funcionario —si es que el obrar jurídico no consiste en ese caso en un obrar de funcionario—.

Al Derecho le es consustancial, pues, la “socialización de primer grado” referida al hombre, de que antes hablé.

Sin embargo, la relación entre el Derecho y la socialización se plantea más bien en el ámbito de las “socializaciones concretas”, aun cuando la respuesta a la cuestión esté condicionada por una actitud general ante el tema mismo de la socialización.

23. Ha sido también en una época relativamente reciente cuando el problema se ha planteado con toda acuidad. Temas como “crisis del Derecho” o “crisis del individualismo jurídico”, “función social del Derecho”, aspiraciones hacia un “Derecho social” o “más social”, etc., son manifestaciones de la misma inquietud intelectual y, en el fondo, son distintas respuestas al problema de la socialización. Menger, por ejemplo, en un libro famoso (103), había mostrado la vinculación clasista del Derecho civil y propugnado la necesidad de un Derecho civil para los pobres. La ciencia del Derecho siente la llamada de la socialización, a la que sólo intentan resistir voces nostálgicas, pero enérgicas, como la de Rippert, representante del más puro individualismo jurídico (104). Se socializa el derecho subjetivo. Al socializarle, se le niega y se le sustituye por otra cosa. Augusto Comte había dicho que el Derecho es una noción metafísica que no tiene cabida en la época positiva, y que llegaría el momento en que nadie tendría más derecho que el de cumplir con su deber.

León Duguit expuso un criterio pragmatista que expresa perfectamente la socialización de la idea de derecho subjetivo. La actitud científica, dice, debe fundarse en el puro hecho, y la sociología ha de partir del hecho social. Ahora bien, el hecho social por excelencia es la solidaridad. Hay que partir del reconocimiento de que existen necesidades comunes que es necesario satisfacer en común y que ante estas necesidades hay una distinta actitud de los hombres, en virtud de la cual se prestan servicios recíprocos y se establece un comercio de servicios, al que se llega por la solidaridad y la división del trabajo. La solidaridad nace por la similitud de los hombres, por la igualdad de necesidades y por la vida común. La división del trabajo se origina por la diversidad de aptitudes ante un fin común. Si suponemos destruída la solidaridad social, el grupo social desaparecería, y como el individuo no puede vivir solo, no puede considerársele aislado, el individuo piensa en asociarse. El hombre se considera miembro de un grupo social, luego la sociedad

existe, y es ley natural que el hombre sea miembro del grupo social. El hombre no puede vivir solo, sino en comunicación con los demás. Por tanto, el *cogito* cartesiano hay que transformarlo así: “yo pienso como unidad del conglomerado social, luego el grupo social existe”. El hombre no vive si no es respetando la solidaridad social, luego hay que obrar conforme al mantenimiento de la solidaridad del grupo en que se está colocado. El fundamento de la solidaridad es una obligación de conformarse a la necesidad de esa misma solidaridad. Ya no hay poder de voluntad —según la teoría “alemana”, del Derecho subjetivo, criticada por Duguit—, sino sumisión a las necesidades solidarias del grupo en que el hombre vive (105). La noción de deber reemplaza así a la de derecho. Los derechos, según una expresión famosa, se convierten en “funciones sociales”, y del más típico de todos —la propiedad— se afirma que es una función social. Durante algunos años esta expresión adquirió toda la fuerza proselitista de un *slogan* propagandístico. El escaso rigor técnico de la fórmula no parecía preocupar demasiado ante su fuerza política, expresiva de una mentalidad antiindividualista, adaptada a las necesidades de nuestra época, eminentemente social.

La concepción de Duguit encontró la más cálida simpatía en nuestro Ramiro de Maeztu, que cuando publicó *La crisis del humanismo* pensaba que la causa del desconocimiento de la obra del jurista francés en el público español se debía a que “la superabundancia de libros y periódicos estúpidos producidos al amparo de la aplicación del principio de libre concurrencia al mundo del espíritu, ha embotado, entre la generalidad del público, la percepción de las jerarquías intelectuales” (106). Como Duguit, pero elaborando sobre bases propias una doctrina “funcional” fundada sobre la “primacía de las cosas”, cree Maeztu que los derechos no surgen de la personalidad, sino de la relación de los asociados con la cosa que se asocian, como la circunferencia surge de la relación, de sus puntos con el centro. Todos los hombres pertenecen simultáneamente a una pluralidad de asociaciones, porque ninguna cubre todas las relaciones posibles de los asociados. Se habla de los derechos del soberano y de los derechos del hombre como si fueran inherentes a la condición de soberano y de hombre. “Frente a esta mala tradición, la doctrina de la primacía de las cosas niega que existan derechos inherentes y mantiene que todos los derechos son adheridos. Surgen, hablando matemáticamente, en función de la cosa. Sin fun-

ción, no hay derecho” (107). Es una versión personal de la concepción, corriente en la época, de los derechos como funciones sociales que, años más tarde, había de renacer en otra forma.

En la filosofía jurídica neohegeliana, y particularmente en la vinculada a las directrices políticas del nacionalsocialismo, estas ideas encontraron un nuevo soporte metafísico; la noción misma de individuo se socializa en la figura del “compañero jurídico”, que es “miembro de la comunidad” y, en consecuencia, desaparece la noción de la “persona” en sentido jurídico, y el concepto de derecho subjetivo se hace imposible, porque no hay más que funciones cumplidas en la comunidad, según la situación que cada uno ostente en ella. Es lo que, con otras palabras, había dicho Maeztu: “Sólo los derechos objetivos pueden ser justos concienzudamente. Los derechos subjetivos no pueden ser justos más que por casualidad. Todo derecho subjetivo, sea individual o colectivo, es intrínsecamente antagónico a la idea misma de justicia... Ninguna clase de derechos o poderes deben ser conferidos a los hombres o a sus asociaciones sino los necesarios para el cumplimiento de las funciones que se les hubiesen confiado. El poder y el derecho deben ser condicionados por la función. Y ajustar el poder a la función es obviamente justo” (108).

24. Una manifestación de la indudable socialización del Derecho es la afirmada crisis de la división tradicional del Derecho en público y privado y la extensión del ámbito de validez del Derecho público a zonas tradicionalmente reservadas al Derecho privado. Se afirma que instituciones como el contrato de trabajo, la propiedad, el matrimonio y la familia, la sociedad anónima, etc., no pueden ser patrimonio exclusivo de normas jusprivatistas y en su regulación incide un número creciente de normas de Derecho público de las que, por lo demás, siempre ha habido una activa presencia. Se habla, sobre todo, de la importancia creciente del Derecho “social”.

Aquí hay un equívoco, pues es obvio que todo Derecho es, por naturaleza y constitutivamente, “social”. Hacer del Derecho social una categoría jurídica específica es, por una parte, dar expresión al hecho de que a una determinada estructura o elemento integrante de una estructura social corresponde una determinada forma jurídica. El Derecho social es, en este sentido, la expresión jurídica del hecho social de la “comunidad” (109), en cuanto se manifiesta en comportamientos y es-

estructuras específicas. Pero es también el Derecho legislado que moldea, regula, reconoce, etc., esa realidad jurídica primaria. Ahora bien, en cuanto legislación, entran en juego factores ideológicos, y uno de ellos consiste en que la "política de socialización" se convierte en fin de la actividad jurídica. El Derecho social se convierte entonces en la ideología jurídica legitimadora de las socializaciones. Y como la técnica legislativa no dispone de otros medios más adecuados, las instituciones jurídicas se "publican", esto es, caen bajo el ámbito del Derecho público. La ciencia jurídica crea nuevas figuras de Derecho, y doctrinas como la concepción institucional del Derecho tratan de superar el individualismo de la concepción jurídica "jacobina", sin caer tampoco en un estatismo absorbente, poniendo el Derecho, realmente, al servicio de la persona, pero emplazando ésta en el ámbito natural de la convivencia y sus concretas configuraciones sociales.

Pero el esquema formal de las normas no puede ser más que el de la coordinación o el de la subordinación y la tendencia socializadora en el Derecho cristaliza en la primacía de las normas de subordinación, que son las correspondientes al Derecho público. La subordinación, por otra parte, es la característica de la forma social de la organización, y en la sociedad presente, en cuanto sociedad de masas, es la organización lo que domina (110). La sociedad de masas presupone al hombre socializado, pero, al mismo tiempo, refuerza su socialización mediante la organización, que le manipula al máximo (111). Pues se organiza lo mismo la propaganda de las ideas que la de las bebidas favoritas del hombre. El Derecho se pone al servicio de esta organización, aunque ya por esencia es organización, y precisamente por serlo. Pero su sentido organizativo se potencia y concreta en la situación actual de la sociedad. Si se planifica para la libertad, se hacen precisas diversas normas jurídicas que sancionen las actividades anticompetitivas, ya que éstas tienden a mantener o crear situaciones de monopolio. Pero, sobre todo, cuando se planifica por finalidades propiamente "sociales", aun cuando no se consideren a sí mismas como "socialistas", entonces el Derecho y sus normas no parecen tener otra función aparente que la socializadora y organizadora. La creciente ingerencia de la administración en todos los sectores de la vida hace que, cual nuevo rey Midas, administrativice cuanto toca, y así el Derecho todo se va crecientemente administrativizando (112) y es cuando alcanza todo su sentido la mi-

sión que, en la época liberal, y sin renunciar a los supuestos del liberalismo, le asignaba Colmeiro (113), con expresiones que parecen propias del totalitarismo y que en él no lo eran, pero que presagiaban el totalitarismo de nuestra época —y empleamos ahora la palabra totalitarismo en un sentido muy amplio e indiscriminado, exento de concreta carga política, equivalente a la palabra “socialismo”, si también para ésta prescindimos de las implicaciones específicas determinadas por los partidos de esa denominación.

25. No pueden presentarse como antitéticos el Derecho y la socialización o la planificación socializante. Pero el neoliberalismo tiende a esta antítesis, presentando las tendencias socializantes como contrarias a la *rule of law*, que es la forma anglosajona de expresar lo que llamamos Estado de Derecho. En efecto, la planificación socializadora implica frecuentes intervenciones del Estado en la vida del individuo y en sectores que, por principio, deben quedar abandonados a su libre iniciativa; y esas intervenciones no pueden estar previstas, determinadas en la ley, sino simplemente “autorizadas” en blanco por ésta. Con esto, no es que la acción del Estado socializadora sea ilegal, pero los principios del Estado de Derecho desaparecen, pues la ley se convierte en una norma de autorización para cualquier intervención e ingerencia en la vida personal o en las proyecciones externas de la misma.

Von Mises ha expuesto esta contraposición con el máximo simplismo. Hay, según él, dos formas de cooperación social (es decir, de sociedad, pues ésta es, en su filosofía, sólo co-operación), a saber, la contractual y la hegemónica, a base de mando y subordinación. “La organización contractual de la sociedad presupone un orden legal y de derecho. Implica gobernar bajo el imperio de la ley (*Rechtsstaat*), a diferencia del Estado social (*Wohlfahrtsstaat*) o Estado paternal. El Derecho, la legalidad, es aquel conjunto de normas que predeterminan la esfera dentro de la cual el individuo puede actuar libremente. Dentro de una sociedad hegemónica, por el contrario, en ámbito alguno puede actuar libremente. El Estado hegemónico no conoce la ley ni el Derecho; sólo existen órdenes y reglamentos que el jerarca inexorablemente aplica a los súbditos según considera mejor y que puede modificar en cualquier momento. Las gentes sólo gozan de una libertad: la de someterse al capricho del gobernante sin hacer uso de argumentos parecidos, aunque de menor radicalismo verbal, o, simplemente, de mayor rigor técnico.

porque no piensa que todo Estado planificador viva en la ilegalidad, sino que en él la ley pierde sustancia y se convierte en “cheque en blanco” para la arbitrariedad.

Por nuestra parte, estimamos que el “principio de legalidad propio de un Estado de Derecho no puede convertirse en un estéril formalismo, sino que es inseparable de un complejo de valores cuyo desconocimiento le priva de contenido y de sentido. El principio de legalidad es inseparable del principio de respeto a la libertad humana y, como servicio a ésta, de la reivindicación a favor de la ley de una serie de normaciones que en modo alguno puedan quedar reservadas a medidas planificadoras dictadas a menudo por organismos burocráticos, que de hecho afectan a zonas vitalmente importantes de la existencia humana o a derechos fundamentales del hombre, aunque no sean de los que son objeto de especial atención por referirse a las zonas más polémicas de la libertad, y sólo por eso pasan ante la mirada indiferente del común de las gentes, que aceptan sin protesta los recortes cada vez mayores de su libertad real porque, en cambio, perciben los beneficios de otras prestaciones que les garantizan el bienestar.

Pero, por lo mismo, no cabe desconocer los aspectos positivos de esta realidad. Es verdad que la situación actual del hombre representa la inversión de la que, según el clásico esquema de Summer Maine, constituye el triunfo de la libertad, o sea, el tránsito del *status* al contrato. Hoy, en efecto, la situación del hombre es, en gran parte, la del *status*. Pero no es lícito ignorar que es un *status* que, a diferencia del medieval, no sólo le garantiza la seguridad social, sino que le ofrece nuevas posibilidades de libertad, en cuanto que, por un lado, le permite una opción entre múltiples oportunidades y, por otro, favorece el libre desarrollo de la personalidad al brindarle acceso a posibilidades de orden cultural y material de las que antes se hallaba excluido (115). Es verdad que, frente a esto, hay la masificación, que destruye, por corrosión, la libertad; pero se trata fundamentalmente de un riesgo que cabe eludir o al que es posible oponer antídotos; pero, aun como hecho real, y en lo que tiene de tal, no puede constituir un fundamento para marchar en otra dirección.

Y, por último, una cierta planificación es irrenunciable (116) y, porque lo es, el Derecho y el pensamiento de los juristas no pueden estar en antítesis con el Estado social, ni ignorar sus exigencias, sino

conocerlas y comprenderlas para, a través de su satisfacción, en lo que tienen de legítimas, salvar los valores de la libertad y de la personalidad humanas. La ciencia jurídica no puede ignorar que ese mínimo de planificación es indispensable, pues incluso para restaurar la libre competencia hay que planificar, y este reconocimiento es suficiente para revisar ciertos supuestos del pensamiento jurídico tradicional y sólo el prejuicio o la ignorancia pueden plantear en serio una antítesis radical entre Estado de Derecho y Estado social.

#### IV

26. Llegamos así al problema de la justificación de las socializaciones y de la socialización en cuanto tal, en relación con la exigencia de "personalización".

Nos referimos, claro es, a aquellas formas de socialización que necesitan justificarse, lo cual indica que las hay que no lo precisan, por ser obvias o porque, por así decirlo, están fundadas en la naturaleza misma de las cosas. Lo que he llamado antes socialización de primer grado del hombre no precisa justificarse, porque es algo que, pura y simplemente, tiene que ser así. También es irremediable, por ejemplo, que se socialice el juicio y se convierta en imperativo social o que se socialicen las normas morales en la llamada moral social. Pero ya no ocurre lo mismo, vg., con la socialización de todos los medios de producción o, simplemente, con la socialización de una Empresa de tranvías. Esto, en efecto, sólo puede darse en virtud de una decisión y esta decisión necesita estar justificada, pues si no lo está constituye una arbitrariedad, una injusticia o una inconveniencia.

Evidentemente, se trata de una decisión "política"; ahora bien, la política se somete a dos tipos de valoraciones; por un lado, implica los criterios valorativos propios de la misma en cuanto es una forma de la vida social; de otro, no puede eludir las categorías propias de la vida personal, porque el hecho político es un acto humano. En cuanto "político", se trata de un hecho que implica la impersonalización propia de lo social; el *homo politicus* es un hombre deshumanizado, en el sentido de que no puede proceder en cuanto tal siguiendo primaria y solamente las normas válidas para su vida propiamente humana ni obrando

sólo con las pasiones y sentimientos de un hombre. La política tiene sus propias categorías; su sentido es el de instaurar y conservar una relación de poder; sus exigencias, las de la utilidad y conveniencia para ese fin; la virtud propia del político es la prudencia, que implica el saber concreto de lo que debe hacer con vistas a ello. Todo esto, sin embargo, no debe hacer olvidar que la justicia es también virtud fundamental de la misma vida social —y ya el propio Maquiavelo hablaba de un *mandar con proporción*—, que la relación política se constituye en el consentimiento y que los elementos de la relación —también, y sobre todo, los súbditos— son seres racionales y libres, por lo que la obligación política de mantener el poder se traduce en una continua creación de razones de asentimiento al poder, mediante un obrar racional y justo.

27. En consecuencia, todo hecho de socialización ha de tener, por de pronto, un “sentido de justicia”. A decir verdad, para los socializadores no ofrece dificultad alguna mostrar este sentido. Se declarará, por ejemplo, que el orden social existente, el orden capitalista, es un orden injusto y que la socialización de que se trata viene a remediar la injusticia radical de ese orden que, en rigor, es más bien un desorden. Si de lo que se trata es de socializar todos los medios de la producción y la propiedad privada, se dirá que ello se hace para instaurar un orden social más justo, que ello es una exigencia ineludible de la justicia social. Ante los “derechos adquiridos” se podrán adoptar distintas actitudes, y si se rearguye contra la socialización que es injusto no respetar de algún modo esos derechos, nada se opondrá en principio a que la socialización se haga a cambio de una previa indemnización. Una socialización de todos o de ciertos bienes y actividades económicas podrá, en consecuencia, justificarse como justa, pues, por lo menos, será posible indemnizar con justicia los intereses lesionados.

Pero no se trata sólo de justicia abstractamente considerada. No puedo compartir *avant la lettre* la afirmación de Ortega (117) de que se ha hecho de la justicia una especie de maza extrajurídica con la que se asestan rudos golpes al Derecho para deshacerlo cuando se le declara injusto; pero es evidente que la justicia objeto de las grandes proclamaciones más o menos genéricas y demagógicas difícilmente da lugar a una creación jurídica estable ni a una verdadera política de gran estilo. Pues una cosa es que lo que se hace —vg., la socialización—

tenga “sentido de justicia” —lo cual sólo quiere decir que puede ser medido con criterios de justicia, pero el resultado de la medición puede ser positivo o negativo— y por eso puede tener una cristalización o institucionalización “jurídica” y ser objeto de una decisión “política”, y otra que de verdad realice más justicia real y efectiva que el orden anterior, que también realizaba la suya. Y, sobre todo, con eso no está dicho que contenga las notas que constituyen la diferencia específica de la politicidad; a saber, las de ser útil y conveniente. ¿Conveniente y útil para qué o para quién? Pues, evidentemente, y por de pronto, para el propio fin de justicia que se propone alcanzar, y después, aunque no por último, para los individuos a quienes se trata de beneficiar con la medida en cuestión. Este es el sentido de la discusión en torno a la conveniencia del régimen de propiedad privada sobre el de propiedad colectiva, ya que se estima que aquél pone en juego estímulos e intereses humanos que resultan más favorecidos que con una plena colectivización de la propiedad, si bien se ha señalado que las formas hoy dominantes de propiedad capitalista —sobre todo, la inmobiliaria: valores, acciones, crédito— resultan por su naturaleza más socializables que las formas tradicionales de propiedad, por lo que, ante ellas, pierden su fuerza los argumentos tradicionales. Esto, sin embargo, nos llevaría a otro problema, y parece preferible que nos ciñamos a la cuestión de las socializaciones más concretas de determinados bienes o actividades.

28. Casos típicos son la socialización de los servicios públicos, la de ciertas grandes Empresas y la de la seguridad social, con la secuela de la socialización de ciertas profesiones, singularmente la medicina.

La socialización de los servicios públicos y de las Empresas encargadas de los mismos es típica de la época liberal, cuando la administración, siguiendo una lógica inmanente de desarrollo, despliega una actividad intervencionista, que no implica una planificación ni una actitud contraria a la libre competencia, pero que se orienta en un sentido que llega en ocasiones a una especie de “socialismo municipalista” (119). Es la época en la que parece un ideal la municipalización de los servicios públicos, y entre éstos, principalmente, los de agua, luz, transportes urbanos y pompas fúnebres. Paulatinamente el Estado socializa otros servicios, vg., los de ferrocarriles y el suministro de petróleos. La forma jurídica de esta socialización es la llamada “nacionalización”, que es una “estatificación”, producida generalmente con pleno respeto (indem-

nización) a los derechos adquiridos y sin abandonar la forma de la Empresa capitalista, de la que el Estado (o el Municipio) es sólo un accionista privilegiado, con un representante al frente del Consejo de Administración.

No puede decirse *a priori* si estas socializaciones son o no útiles y convenientes; es cuestión práctica y experimental. Incluso en el caso de que resulten irreprochables, desde el punto de vista de la justicia, podrían presentar grandes inconvenientes desde el punto de vista de la utilidad reportada al bien común. Pues es claro que no pueden identificarse sin más bien común e interés del erario público. Habría que ver si las ventajas de orden fiscal que reportan al Estado superan los inconvenientes de la eliminación de la libre competencia.

Este argumento puede dirigirse con mayor razón a la llamada política de nacionalizaciones llevada a cabo por los socialismos de distinto signo, incluyendo aquellas tendencias y formas políticas que no se alinean formalmente en el socialismo y que incluso sufren los embates de las políticas socialistas. Si esa política nacionalizadora se funda en la necesidad de luchar contra monopolios y *trusts* que actúan como verdaderos poderes indirectos en el ámbito del poder estatal y como rectores indiscutibles de la vida económica, el argumento es plausible, pero sólo hasta cierto punto, pues podría restaurarse en ese orden una economía competitiva, limitándose la intervención estatal a desmontar tales monopolios y los supuestos en que se basan. Pero la cuestión está en si en determinados sectores puede funcionar realmente la libre competencia y, por tanto, si una política de socialización no se impone por exigencia auténtica del bien común. En ese caso, el "principio de subsidiariedad" actualiza plenamente su validez, pues el Estado debe asumir, por interés del público, en un servicio público, aquella función que el individuo, con su actividad económica competitiva, no puede realizar. Es normal, sin embargo, que todo esto ocurra más bien por "ideología" que por imperativo de la realidad. En el caso de un socialismo confesado, ello es evidente, pues un socialismo, por templado que sea, y aun supuesta su máxima desvinculación del marxismo ortodoxo, parece que no puede autojustificarse si no socializa. Y es lo que, por ejemplo, hizo el laborismo inglés, y es lo que, por "contagio" socialista, se realiza en los gobiernos "abiertos a la izquierda" de la democracia cristiana italiana, en los que también parece prender una política de nacionaliza-

ciones. En otros casos es por una ideología de nacionalismo económico, de "autarquía" económica, por la que se someten al control del Estado determinadas actividades económicas que, en principio, podrían ser realizadas en régimen de competencia y, sobre todo, por la que se crea un sistema de Empresas paraestatales en régimen de protección especial, que, sin duda, ha sido útil para fomentar la industrialización de ciertos pueblos y ponerlos en vías de su evolución económico-social, pero del que a la larga se hace preciso ir prescindiendo si se quiere que un país se integre, en régimen paritario, en la comunidad económica de los pueblos europeos.

29. Si pensamos en la socialización de las funciones asistenciales y, sobre todo, del sistema de la seguridad social, la cosa nos parece obvia en la situación actual de la sociedad. Respecto de lo primero, estamos en presencia de algo a lo que ya hicimos referencia al hablar de la ética socializada en el Estado de bienestar; pero el fenómeno arranca de más antiguo, pues, por lo menos, la beneficencia es reconocida indiscutiblemente como una de las funciones esenciales del Estado moderno. Pero se trata hoy no ya sólo de esta beneficencia, que, naturalmente, sólo puede ser ejercida sobre los oficialmente menesterosos, sino de una seguridad social —incluido el seguro de enfermedad— que alcance a zonas cada vez más amplias de la población. Es evidente que esto tiene que ser objeto de una política socializadora. Aquí, la socialización entra en juego en todos sus aspectos y dimensiones: de un lado, la seguridad social es el fruto maduro que se desprende de la existencia de una sociedad de masas en la que el fenómeno de la socialización se ha producido al máximo; de otro, en una sociedad de ese tipo, la seguridad social tiene que estar socializada y esta socialización tiene que ser jurídicamente institucionalizada. Por lo demás, dentro de este marco jurídico pueden dejarse cauces más o menos amplios para la acción individual, y la socialización puede llevarse o no al máximo en lo que se refiere al ejercicio de aquellas profesiones que más directamente se relacionan con la seguridad social. El caso más típico es el de la medicina, de cuya "socialización" se habla también, unas veces, como de una conquista; otras, como de una desgracia. Reconozcamos que la enfermedad es algo muy honda y entrañablemente personal y que la relación enfermo-médico es relación estrictamente inter-personal, algo que transcurre en el ámbito de la vida personal y que la deshumanización y la impersona-

lización son ahí dimensiones desnaturalizadoras. Es claro que la condición primera para mantener la relación en su verdadero carácter está en que el médico quiera considerarla así; pero es claro también que eso no se logra sin un mínimo de iniciativa personal en la elección del médico por el enfermo. Ello, pues, es una condición necesaria, aunque no suficiente, para garantizar la “humanidad” de la relación. En consecuencia, ésta debe ser mantenida en la medida en que sea posible y sólo restringida en cuanto haga imposible la subsistencia del principio mismo de la seguridad social, la cual tiene que contar no sólo con el que libremente puede elegir su médico, y por eso no necesita la institucionalización de la seguridad, sino con la masa de los que por razones económicas tienen muy mermada esa posibilidad, y es justamente la existencia de esa amplia zona intermedia de la sociedad —porque la de los “pobres de solemnidad”, sujetos de la Beneficencia, siempre ha podido contar con los mejores médicos, aunque no haya tenido libertad para elegirlos— la que demanda imperiosamente un mínimo de socialización de la medicina, sin la que difícilmente se daría satisfacción a exigencias elementales de la justicia social. Algo semejante podría decirse de otras profesiones, como la abogacía, aunque el peso de una tradición nos haga verlas como si por naturaleza fuesen “profesiones liberales” y no pudiesen ser otra cosa. Pero es tal vez una cuestión de óptica condicionada por el peso de una serie de convicciones sociales vigentes, que no pueden contrarrestar ni el hecho de que la profesión jurídica ya no es, fundamentalmente, sólo una profesión liberal —y, por ejemplo, el “abogado del Estado” es también objeto de una alta valoración social—, ni justificar suficientemente por qué ciertas actividades profesionales, que pueden implicar la puesta en juego de factores altamente personales —de investigación, pensamiento, etc.—, parece natural que estén socializadas, mientras que ante otras, en discriminación más bien arbitraria, se mantiene una actitud de repugnancia ante su posible socialización.

Hay también la socialización de los medios de propaganda y comunicación (radio, televisión, prensa, etc.). En la medida en que la socialización reviste en este ámbito la forma de la estatificación, nos vemos remitidos al problema fundamental de la libertad humana y de la licitud de la “manipulación” del hombre por el Estado en la sociedad de masas. No se trata, evidentemente, de negar al Estado la posibilidad de que ejerza un control sobre los medios de comunicación y de que él mismo

posea algunos de estos medios —vg., una emisora nacional— que pueden depender directamente de él. Pero a condición de que esto no signifique un monopolio práctico enderezado a imponer una radical politización, en el sentido de los fines del poder existentes, porque eso implicaría destruir las posibilidades de la libertad humana mediante un reforzamiento de la masificación del hombre, en interés exclusivo del poder, o, más exactamente, de los gobernantes, porque el poder se constituye en la relación gobernante-súbdito y la obligación política —conservar el poder— se traduce en los gobernantes en la creación de razones de asentimiento en los súbditos, en cuanto seres racionales y libres.

El problema de la prensa reviste también características propias. En España se ha defendido en años recientes una teoría “socializadora” de la prensa —aunque no se empleó esa palabra para designarla—, consistente en afirmar la necesidad de que se convirtiese en una verdadera “institución social”. Esta teoría servía para oponerse a la concepción “liberal” de la prensa —la prensa como institución privada, titular de un derecho de plenaria libertad, pero, en realidad, sometida al control de fuertes poderes económicos que de hecho circunscribían mucho el área de su libertad— y a la noción “totalitaria” de plena estatificación y control directo de las funciones periodísticas —incluso la censura— por órganos estatales. Teóricamente, un término medio entre los dos extremos parece responder a una medida justa. En el orden práctico, la diferenciación entre esa forma de socialización y la estatificación politizante resultó más bien difícil. En efecto, la concepción liberal criticada —y no del todo sin razón— responde precisamente a la idea de que la prensa es una institución social, esto es, una institución de la sociedad, representativa de las ideas dominantes en ésta, frente al Estado —pues el enfrentamiento Estado-sociedad es típico de la época liberal—; el hecho de que los poderes económicos que dominan la prensa impongan un criterio al periodista, no impide, en principio al menos, la posibilidad de que éste pueda acogerse a otro poder económico, competidor del primero, que le permita exponer su opinión; y, en definitiva, también las opiniones que interesan a los poderes económicos son hechos reales que tienen derecho a manifestarse en una sociedad libre frente al Estado.

Por eso, cuando se habla de que la prensa debe ser una “institución social”, es claro que no se puede hacer referencia al hecho socio-

lógico de la ubicación de la prensa en la sociedad, sino que la doctrina se carga con un matiz deontológico. Lo que quiere decirse es que la prensa debe servir a los verdaderos intereses sociales, al bien común de la sociedad. Teóricamente, nada cabe oponer a tan justo designio. El problema es cómo se institucionaliza ese servicio, quién define y cómo esos “intereses verdaderos”, ese “bien común”, y si el servicio a los mismos puede ser objeto de medidas coercitivas y, concretamente, si se puede ser compelido a marchar en una única dirección en nombre de ese servicio exigido. Sin duda, el gerente del bien común de la sociedad es el Estado y en ciertas situaciones de poder es lógico que éste interprete el bien común sólo en el sentido de la concreta *pax et tranquillitas* que dimana de la subsistencia de esas situaciones. La consecuencia es que fácilmente se incurre en una estatificación y politización de lo que se afirma como institución “social”, sin que obste a esto el que se mantenga una “descentralización” de funciones por virtud de la cual éstas no necesitan ser realizadas directamente por órganos estatales, sino por órganos de la misma Empresa periodística.

Es claro que con esto no hacemos sino referirnos a las dificultades prácticas de una idea que, por causa de ellas, no pudo ser realizada en su pureza. Pero no se pretende una revalorización de la pura concepción liberal de la prensa —que no es, en modo alguno, incondicionalmente válida, por su inadecuación a la actual realidad social, y porque tampoco *el uso* de la libertad periodística, tal como es ejercida, justifica integralmente el abstencionismo estatal—, y tampoco se trata de desconocer los valores intrínsecos de la concepción “social” de la prensa, que pretende una socialización sin estatificación, y sólo precisa encontrar la técnica adecuada que la institucionalice, conjugando los imperativos del pluralismo social con el respeto a valores espirituales intangibles y a valores políticos temporales que se justifican en la medida en que procuran un desarrollo de la personalidad, un respeto a la libre comunicación entre los hombres y una realización de la justicia y la seguridad social en un orden tranquilo y estable, que también es un valor básico de la existencia política.

Y hay, por último, el problema de la enseñanza y su posible socialización. La dificultad de esta materia dimana de la necesaria afirmación del principio de “libertad de enseñanza”, fundada en el derecho natural de la familia de educar a los hijos y de buscar para éstos el

educador y el maestro que completen y suplan lo que en el orden de la educación y, sobre todo, de la instrucción, no puede hacer el grupo familiar. Como consecuencia de aquella afirmación se exige que el Estado se atenga rigurosamente al principio de subsidiariedad. Se reconoce, cómo no, que el Estado tiene que crear instituciones docentes, pero sólo en la medida —que, por lo demás, se admite que puede ser amplísima— en que la sociedad no puede subvenir a todas las necesidades.

Ahora bien, la cuestión presenta matices muy complejos y es preciso afirmar claramente que si bien el Estado no tiene derecho a eliminar las instituciones de la docencia privada, sino que, por el contrario, debe fomentar y estimular su existencia, su misión, sin embargo, no es meramente supletoria, sino de activa promoción y orientación de la educación en el sentido más conveniente al progreso social. Si la docencia privada simplemente refleja las convicciones o las estructuras dominantes en un medio social, podrá quedar dominada, por ejemplo, por criterios de discriminación racial o de segregación clasista. Nada de esto es una posibilidad puramente teórica, sino un riesgo que realmente acecha y al que no siempre escapan las instituciones que funcionan como simplemente “sociales” —en el sentido de la antítesis liberal sociedad-Estado— en sociedades concretas, que pueden ser la norteamericana, la española o no importa cuál. Frente a eso, la actuación del Estado —si no está a su vez dominado por una ideología perversamente discriminadora, lo que más bien constituye excepción— es más racional, más justa, más homogeneizadora y anticlasista y, por lo mismo, más ajustada al sentido de la evolución social. De ahí que la “socialización” de la enseñanza resulta más favorable a los valores de la persona humana, aun cuando no es preciso caer en una estatificación absorbente ni excluyente de la acción privada en el orden docente, porque también ésta puede “autosocializarse”, si sabe ponerse conscientemente al servicio de las finalidades sociales a las que necesariamente tiene que adscribirse la educación, en cuanto formación del hombre para la vida social y la convivencia.

30. De lo dicho anteriormente se desprende que el concepto de socialización —en el ámbito de las “socializaciones concretas” a que nos hemos referido— no debe equipararse sin más con el de “nacionalización” o “estatificación”, pues sería posible que aquélla se efectuase

mediante la creación de grupos sociales más o menos autónomos que asumirían los fines que el individuo, dejado en su aislamiento, no podría en modo alguno realizar. La *Mater et Magistra* ya alude a este sentido de la socialización, señalando la cada vez más compleja y compacta red de relaciones sociales que se establecen entre los hombres en sectores concretos de su actividad. Pero, principalmente, se trataría de la creación de grupos o instituciones que, sin convertirse en “órganos estatales”, asumirían las funciones sociales, superándolos, por el contrario, en una unidad orgánica y funcional. Así, por ejemplo, la Empresa capitalista podría transformarse en una Empresa cooperativa; la seguridad social puede ser asumida por el mutualismo laboral, etc., sin que la Empresa ni las mutualidades precisen ser estatificadas. Sin duda, el pensamiento católicossocial se ha mostrado, de antiguo, muy favorable a esta forma de socialización no estatificadora, y en el actual mundo socialista vemos que un principio parecido se impone en el régimen yugoslavo, ya desde la Ley constitucional de 1953 (sobre todo, a partir de la actual constitución de 1963), que establecía el principio de la autogestión de los trabajadores en la producción y en el reparto del producto social; una socialización tanto menos estatificadora cuanto que el régimen se inspira igualmente en el principio de la desaparición del Estado, a través de las diversas formas de la autogestión obrera y social.

Ahora bien, es dudoso que la existencia de una socialización no estatificada excluya la necesidad de la planificación estatal o que haga inútil la institucionalización jurídicoestatal de ciertas actividades sociales. Si todas las Empresas se socializasen en un sentido cooperativo, pero quedasen al margen de cualquier forma de “nacionalización”, la necesidad de una planificación estatal de la economía sería exactamente igual de necesaria —en lo poco o en lo mucho— que manteniéndose la estructura actual de la Empresa, puesto que, por ejemplo, las formaciones monopolísticas y anticompetitivas tendrían las mismas posibilidades de desarrollo que en el sistema vigente. Por otra parte, es claro que una socialización “espontánea” no es de suyo suficiente para garantizar un cumplimiento de los fines sociales mejor que por el mantenimiento de las estructuras liberales de la sociedad, por lo que, al menos con carácter subsidiario, pero marcando rumbo y dirección, puede ser

conveniente, por exigencias de bien común, que en ciertos ámbitos se emprenda la vía de la socialización estatificadora.

Sino que el bien común es menester pensarlo como el conjunto de condiciones que hacen factible el pleno desarrollo de las posibilidades del ser humano que vive en una comunidad concreta, como persona racional y libre (120). La socialización, y, concretamente la socialización estatificadora, es una de esas condiciones; posee, por consiguiente, un valor instrumental, de servicio, a fines humanos, y en el cumplimiento de éstos, o en hacerlo posible, están su fundamento y su raíz justificativa.

En efecto, en el orden de las valoraciones y en el del rango ontológico la primacía corresponde a la persona humana. A la persona le acontece la socialización en el sentido primario y radical de la palabra: pero la persona es también un factor activo de socialización, no sólo en cuanto que las socializaciones concretas son obra de su decisión, sino, ante todo, porque su integración en la sociedad posee una indiscutible dimensión de voluntariedad.

Esto, sin embargo, no debe entenderse en el sentido de un individualismo banal, como si la sociedad fuese algo extrínseco al hombre y sólo el egoísmo, el miedo, el interés, etc., le impulsasen a asociarse. Pues es obvio que todo hombre se encuentra viviendo en una sociedad y en múltiples círculos colectivos de vida y, sobre todo, es una característica radical suya la constitutiva apertura a los demás. Por otra parte, la persona no es sin una dimensión de impersonalidad, que representa la presencia en cada hombre de lo colectivo o social, en el sentido más estricto y estrecho de la palabra: algo que no cabe eludir y de lo que, en todo caso, sólo cabe intentar evadirse, en una reacción que implica una desvalorización, pero en modo alguno una destrucción ontológica de aquello de que se huye.

Todo esto es lo que patentiza la naturaleza social del hombre y es lo que constituye la raíz última de su irremediable socialización. Pero no sólo acontece que la naturaleza del hombre es social, sino que lo social puede revestirse, frente a lo auténticamente humano, del carácter de "naturaleza": algo con lo que el hombre tiene que contar, que le pesa y que lo sufre, que "le puede" y, en cierto modo, le domina. En este sentido, la socialización es el gran riesgo ontológico de la existencia humana; pero sólo la existencia masificada puede incurrir en él.

Frente a esta *socialización masificadora*, que destruye lo personal en el hombre, hay la *socialización personalizante* (121), que es la otra posibilidad existencial, la que enriquece lo personal con el caudal de la vida social, pero, al mismo tiempo, trasciende y supera ésta, transfigurándola, en cuanto ello es posible, en vida personal y elevándola al nivel de los valores propios de ésta.

31. En efecto, para que lo social no sea mera “naturaleza”, que con sus determinismos domine y anule a la persona, es preciso esa superación. Esto se realiza por la vía de la extravagancia, pero ésta puede caer en la Scilla de su socialización o en la Caribdis de una utópica antisocialidad. Es, en cambio, más posible y, sobre todo, más fecunda la otra vía de la superación de lo social-impersonal: la de la “comunicación” y la “participación” personales. Esto significa transfigurar la sociedad —lo objetivo, impersonal y meramente natural de lo social— en una comunidad interpersonal. Evidentemente, esto no puede tener el sentido de una transmutación ontológica; la sociedad no puede dejar de ser lo que ontológicamente es y lo impersonal-colectivo estará siempre presente en la vida y la convivencia humana. Pero el hombre puede, o bien abandonarse a la tentación y la presión de lo impersonal, y masificarse —y, por reacción, es también en ese nivel donde se producen los comportamientos más antisociales—, o bien, por el contrario, seguir la vía, quizá más penosa, de la integración de lo social en lo personal, pero viviéndolo desde las fuentes más puras de la sociabilidad, que son el amor y la caridad; y eso es lo que significa *vivir lo social como comunicación y como participación*. Ello lleva consigo acentuar también las dimensiones de la *voluntariedad* —expresión de la libertad— y de la *responsabilidad* personal que deben acompañar la adhesión a toda agrupación interhumana. Gracias al amor y la caridad podremos realmente comunicar, comulgar con los otros, sentir la sociedad como comunicación. Merced a la voluntariedad y a la responsabilidad nos sabremos auténticamente participantes de la sociedad y ésta no será un algo extraño que se nos impone. Si todo esto quisiese significar que de la sociedad es posible eliminar toda impersonalización y necesidad objetiva, caeríamos en utopismo o en anarquismo moralizante y disolvente. Pero si por evitar estos escollos se afirmase que la sociedad sólo puede vivirse como impersonalización y necesidad objetiva naturalista, se caería en una glorificación de la tiranía.

Y esto, evidentemente, tiene sus consecuencias políticas. Cuando yo he dicho una vez que las formas políticas podrían calificarse según el grado de capacidad que le dejen al hombre para la extravagancia y el sentido del humor, he hecho algo más que lanzar una *boutade*; he expresado un profundo, pero también elemental principio de filosofía política, porque el sentido del humor y la extravagancia son manifestaciones de la libertad espiritual del hombre y el hombre plenamente socializado no es capaz de uno ni otro.

Pero no se trata de esto sólo, que podrían ser reductos del individualismo antisocial. Se trata de que los hombres se sientan realmente libres partícipes, pero partícipes en comunidad; y también, a la inversa, de que la sociedad incite a que los hombres la sientan así, por algo más que por una estupidización general de los espíritus. Y justamente en la medida en que la sociedad se funde en la libertad humana, y la requiera y la implique en grado creciente, tendrá sentido que el hombre, sintiéndola suya, se vuelva a ella y acentúe su responsabilidad para con ella. Así, la socialización no será un factor de despersonalización, sino a la inversa, personalizará porque avocará hacia ella la máxima libertad, y, al propio tiempo, la personalización no se realizará en la oposición individualista contra lo social, en la afirmación de la extravagancia como un fin en sí, sino, al contrario, en el servicio a la comunidad. La extravagancia y el sentido del humor tendrán, en cambio, siempre razón de ser como evasión del riesgo de la socialización masificadora y en cuanto protesta contra una sociedad que se impone como naturaleza frente a la esencia libre de la persona.

Ahora bien, nuestra época se caracteriza, como ya Pío XII había mostrado en 1958, por una toma de conciencia de la creciente interdependencia y de la admirable unidad de los hombres. La socialización de nuestro tiempo va, sin duda, ligada, como dice R. Thery (122), a todo el movimiento del espíritu moderno, que es, o se siente, crítico, reflexivo, racional y calculador. El pensamiento modelado por la tradición y las costumbres seculares, el pensamiento que acepta, sin hacerse cuestión de ello, la cultura y las estructuras que encuentra en su medio, se ve sustituido por un pensamiento en movimiento continuo que se interroga sobre el puesto que nos asigna y la suerte que nos depara la sociedad. Es evidente que hoy existe más vida social. Pues si lo propio de la vida social es unir a los hombres, la humanidad actual se va ha-

ciendo más una en todas sus dimensiones, y la objetivación en relaciones y grupos es la expresión de una inteligencia de las cosas y de nosotros mismos en constante progreso. Los vínculos sociales aumentan sin cesar; pero así como el paisaje de una campiña ha sido en gran parte organizado por el hombre, también las solidaridades actuales no son tanto el fruto lentamente madurado de un vínculo y un medio, como el producto de una distribución racional de tareas al servicio de un fin claramente definido. Por esto cristaliza en organizaciones que tienden a valer por sí mismas y a alejarse de la comunicación y la participación. Para la primera, es ya una traba la densidad de la vida social, y la simple multitud de asociaciones no es prueba de una verdadera participación en ella. Se tiende a una sociedad integrada y sin tensiones; pero esto, por su parte, favorece el conformismo y sofoca la fuente del dinamismo socializador (123).

Sin embargo, la conclusión no debe ser pesimista, porque esta misma complejidad de la vida social crea reductos para la libertad del hombre. Esta, en efecto, se favorece con el pluralismo social, pues o se refugia en los intersticios entre los diversos grupos, o se sirve de uno de ellos para protegerse de las amenazas del otro. Y esto vale incluso por relación al totalitarismo, pues la misma voluntad de integración y participación que conduce a él es fuente de la reacción que le destruye. cuando el individuo advierte que su participación se convierte en pasividad y su integración en servidumbre (124).

De ahí la decisividad de la acción del Estado ante el hecho de la socialización. El viejo individualismo liberal mantuvo una actitud de desconfianza hacia el Estado, imponiéndose un *laissez faire* en casi todos los órdenes de la vida, y la reacción contra la experiencia totalitaria de nuestros días es en la actualidad un factor que refuerza en amplios sectores esa posición de reserva frente a la acción estatal. Y, evidentemente, sería una posición completamente errónea e insostenible pensar que el Estado puede reivindicar un máximo de facultades interventoras en los más amplios órdenes de la vida sin que la libertad humana padezca por ello, por considerar que ésta es indestructible y siempre mantiene la posibilidad de oponer un "no" en el interior del hombre y de reaccionar activamente contra la opresión. Eso es así, aunque es sólo una posibilidad que le queda a la persona. Pero no tiene sentido afirmar las posibilidades de la libertad y sostener al mismo tiempo que el Estado

tiene como misión destruirla o desconocerla *en cuanto de él depende*. Pues es claro que no tiene valor decir que, en definitiva, el Estado no puede destruirla, lo mismo que no puede destruir la eficacia de una ley de la naturaleza física. Por consiguiente, el Estado no puede —éticamente— actuar ni como un poder socializador totalizante, cuyo sentido sea negar toda la libertad que está en su mano negar, ni ponerse al servicio incondicional de un poder socializador cualquiera, al que con su apoyo le dotaría de un poder totalizador. En el primer caso, el Estado comete una aberración; en el segundo, incide en una abdicación de sus funciones esenciales. El Estado tiene que reconocer el valor de la libertad personal, y no puede hacerlo más que dejando un libre juego al pluralismo social. Los grupos sociales tienden a socializar íntegramente al hombre desde su propia perspectiva y a mutilar su libertad personal, sean sindicatos, partidos o asociaciones de cualquier índole. Pero en el hecho del pluralismo está la garantía de la libertad personal. Tiene que haber cuerpos intermedios entre el individuo y el Estado, para que la libertad humana encuentre ámbitos concretos de actuación y la convivencia cristalice en formas variadas y múltiples, que sean producto de una verdadera comunicación y participación y, al mismo tiempo, las hagan posible.

El Estado debe así favorecer el juego de la libertad, pero también actuar como factor activo de liberación frente a los riesgos de una socialización totalitaria ejercida por un poder social cualquiera. El Estado no es el enemigo natural de la persona y su justificación ética está en fundarse en la libertad y en pretender realizarla.

Se trata de lo que se llamó en España, con expresión certera y plena de sentido, la libertad profunda de la persona; pero conviene advertir que no se trata sólo de esta libertad, sino también de las libertades formales jurídico-políticas que se dan en el ámbito estricto de la vida social. Es un hecho incontrovertible que sólo con éstas no se asegura la libertad profunda del hombre, porque ésta es destruída, ante todo, por la socialización en cuanto masificación espiritual; pero sin éstas hay, cuando menos, el riesgo de que aquélla se destruya, en cuanto su inexistencia o negación puede contribuir a atrofiar el sentido de la responsabilidad y la libertad personal y, sobre todo, como hemos dicho, el Estado no tiene más modo de respetar la libertad que concediendo libertades. Y otra cosa es lo que la prudencia política aconseje en cuan-

to al uso que quepa hacer de esas libertades, o de alguna de ellas, en momentos históricos de excepción.

Ahora bien, no es sólo la libertad lo que debe contar para el Estado, sino todos los valores de una vida humana digna y decorosa. Una tal vida no es posible sin libertad, pero sólo con ésta no se logra aquélla. Por ello, es preferible hablar de “personalización”, la cual requiere como ingrediente esencial la libertad —la “profunda”, pero también, como instrumento y posibilidad de ésta, la “formal” en el ámbito social—, pero necesita complementarse con la “socialización”, que es el supuesto y la condición de que la persona tenga acceso a los bienes culturales y económicos, sin los cuales no cabe hablar de una verdadera “participación” en la comunidad, porque, por de pronto, no existe tal comunidad cuando amplias zonas de sus teóricos integrantes se hallan excluidas, por la real estructura de la misma, del acceso a los bienes que constituyen el caudal o patrimonio comunitario. Esa exclusión, por una estratificación social demasiado rígida, y condicionada excesivamente por supuestos económicos y deficiente movilidad social, significa una amputación de las posibilidades sociales de la persona, significa negar *in concreto* su condición social en la más fundamental dimensión, ya que el hombre pertenece mínimamente a una sociedad si sólo mínimamente participa de ella, si es sólo un “súbdito” y no un miembro asociado sobre la base de su libertad, pero también de una efectiva “igualdad de oportunidades”.

El Estado actual tiene que contar con la realidad de la sociedad actual como sociedad de masas. Tiene que contar con todo lo que este hecho significa de “calamidad” desde el punto de vista de la personalización. Pero tiene que contar también con todas las dimensiones positivas que hay en ese hecho, que, en definitiva, se cifran en que *las masas tienen acceso a los valores y bienes propios de la persona* y que en otras estructuras sólo han sido accesibles a contadas personas (125). Es lamentable que esto se produzca a costa de una amplia despersonalización y que un nuevo materialismo vaya invadiendo la conciencia de las personas que se sienten fundamentalmente “consumidores satisfechos”; pero no es preciso caer en un pesimismo demasiado unilateral. Es evidente que “la industrialización influye sobre los hábitos y aspiraciones del individuo y crea un ansia creciente de bienestar que pasa de

los individuos al Estado. Esta preocupación por el bienestar y el nivel de vida va subordinando una serie de valores tradicionales al valor económico, y el capitalismo industrial, con todas las técnicas de la propaganda, va configurando un predominante *homo oeconomicus*, al que suministrará todos los productos que, gracias a la técnica, produce en masa, en ingentes y masivas concentraciones industriales” (126). Con todo, la sociedad de masas es más justa que la sociedad individualista, y el individuo de la misma, aun con menos *élan vital*, es menos peligroso que el socialmente inadaptado. Por eso dice D. Bell (127) que la sociedad de masas es la respuesta al gran reto lanzado a la sociedad occidental: aumentar, dentro de la estructura de la libertad, los niveles de vida de la mayoría del pueblo y mantener o elevar al mismo tiempo los niveles culturales.

En definitiva, pues, podríamos decir que el Estado tiene que socializarse y socializar, pero en la medida en que ello sea necesario para personalizar; es decir, para hacer que sea efectivo y no meramente nominal el respeto a los valores de la persona, creando aquellas estructuras sin las que no es posible que esos valores florezcan y se realicen masivamente. Lo que no significa, porque sería utópico, pensar que se trata de establecer un igualitarismo radical, ni tampoco —porque sería una aberración— sostener que de la sociedad debe desaparecer toda jerarquía personal; sino nada más y nada menos que dejar bien claro que la misión socializadora del Estado debe servir para remover los obstáculos que una estructuración clasista cristalizada y hecha rígida por condicionamientos económicos basados en la propia estructura opone a la movilidad social y a que la persona pueda desplegar todas las posibilidades de orden espiritual, cultural, social y económico sin las que no se realiza su condición de persona. Por lo mismo, la socialización no debe exceder este límite y, convertida en fin de sí misma, contribuirá al proceso de deshumanización, que constituye uno de los riesgos esenciales de la situación del hombre en la presente sociedad.

Podemos, pues, señalar este peligro, pero sin marximalizarlo, y terminar con unas palabras del Cardenal Tardini (128) —que anticipan las de la *Mater et Magistra* (129)— a la Semana Social Francesa, de 1960, y resumen magníficamente todos los aspectos de la cuestión: “Los cambios sobrevenidos marcan una evolución en el sentido de una socialización cada vez más universal y profunda..., cuyas ventajas son inne-

gables, pues, además de desarrollar el sentido de la colaboración y de la solidaridad, permiten dar satisfacción concreta a necesidades sociales de máxima importancia... Como contrapartida, la socialización amplifica desmesuradamente el aparato burocrático, hace cada vez más minuciosa la reglamentación jurídica de las relaciones humanas en todos los sectores de la vida en sociedad y utiliza métodos que implican un grave riesgo de lo que hoy se designa con la palabra deshumanización. El hombre moderno ve restringirse con exceso, en muchos casos, la esfera en la que puede pensar por sí mismo, obrar por propia iniciativa, ejercer sus responsabilidades, afirmar y enriquecer su personalidad. ¿Se seguirá de ahí que el proceso de la socialización sea imposible de dominar y que, tomando amplitud y profundidad crecientes, reducirá fatalmente a los hombres al papel de autómatas? Seguramente, no. Pues la socialización no es el producto de fuerzas de la Naturaleza que obran según un determinismo imposible de modificar. Es, por el contrario, la obra del hombre, de un ser libre, consciente y responsable de sus actos. Se debe, pues, poder sacar partido de las ventajas que aporta y, al mismo tiempo, saber defender la persona de las graves amenazas que su desarrollo excesivo y desordenado haría pesar sobre ella.”

## N O T A S

- (1) Aristóteles, *Top.* I. 1.5.3.
- (2) *Über den Humanismus*, Brief an Jean Beaufret (en el vol. *Platons Lehre von der Wahrheit*, Verlag A. Francken, Bern, 1947, pág. 53).
- (3) Vid. el volumen *Socialisation et personne humaine* (en adelante se citara: S. P. H.). *Chronique sociale de France* (Grenoble, 47 session). Lyon, 1961.
- (4) Dice, en efecto, el Pontífice: "Praecipuis notis, qui nostrorum temporum esse propriae videntur, adicienda profecto sunt socialium rationum incrementa: mutuae scilicet illae auctioresque in dies civium necessitudines, quae in eorum vitam atque actionem multiplices induxerunt socialis consortionis formas, in jus privatum vel publicum plerumque receptas". Cito por la edición de la B. A. C. (F. Rodríguez), 1961, 59.
- (5) *La aparición del hombre*, ed. española, Taurus, 1958, págs. 350 y siguientes. En *El fenómeno humano* (ed. *Revista de Occidente*, 1958) dice: "Por la socialización humana, cuyo efecto específico es hacer replegarse sobre sí al haz entero de escamas y fibras reflexivas de la Tierra, lo que prosigue su curso es el eje mismo del torbellino cósmico de la Interiorización" (pág. 323). Sobre el alcance de esta idea de "socialización" del hombre cfr. Cl Tresmontant: *Introducción al pensamiento de Teilhard de Chardin*, ed. Taurus, 1958, págs. 50 y siguientes.
- (6) *Filosofía de la sociedad*, ed. española, 1933, págs. 18 y siguientes.
- (7) La idea de lo social, en Husserl, ha sido muy bien estudiada por Toulemon: *L'essence de la société selon Husserl*, París, P. U. F., 1962. La superación de la antítesis individuo-comunidad y la idea de que el individuo existe en dimensiones sociales tuvo en Alemania su formulación más sistemática en la conocida obra de Theodor Litt: *Individuum und Gemeinschaft*, 3.<sup>a</sup> ed., 1926, inspirada metodológicamente en la fenomenología husserliana.
- (8) Toulemon: ob. cit., págs. 58 y siguientes.
- (9) Toulemon: ob. cit., pág. 63.
- (10) Vid. la edición en *Husserliana*, vol. I (1950), pág. 167.
- (11) Toulemon: ob. cit., pág. 65.
- (12) Husserl: *Cartesianische Meditationen*, ed. cit., pág. 159.

(13) "Wir Könnten für Andere nicht Personen sein, wenn uns nicht in einer Gemeinsamkeit, einer intentionalen Verbundenheit unseres Lebens eine gemeinsame Umwelt gegenüber stünde; korrelativ gesprochen: eins konstituiert sich wesensmässig mit dem anderen. Jedes Ich Kann für sich und andere erst zur Person im normalen Sinn, zur Person im personalen Verband werden, wenn Komprehension die Beziehung auf eine gemeinsame Umwelt herstellt" (Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie, Husserliana*, vol. IV, pág. 191).

(14) Husserl, *Ideen*, págs. 193-94; Toulemon: ob. cit., pág. 109.

(15) Toulemon: ob. cit., págs. 113-14.

(16) *El hombre y la gente*, Ed. *Revista de Occidente*, 1957, págs. 152-158 y siguientes (en adelante se citará: H. G.).

(17) H. G., págs. 99 y ss., 123 y ss., 143 y ss.

(18) H. G., pág. 133.

(19) H. G., pág. 135.

(20) H. G., pág. 177.

(21) H. G., pág. 177.

(22) H. G., pág. 289.

(22 bis) En este sentido, vid. K. Löwith: *Das Individuum in der Rolle als Mensch*, München, 128, y también W. Maihofer: *Recht und Sein*, Frankfurt a. M., 1954, donde, sobre las huellas de Heidegger, expone una teoría de la *autenticidad social* de la existencia (el *Als-Sein* como modo también auténtico del existir humano). Frente a esto, resulta problemática la categoría del "*homo sociologicus*" tal como la expone Dahrendorf: *Homo sociologicus. Ein Versuch zur Geschichte Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle*, 3.<sup>a</sup> ed., Köln-Opladen, 1961, obra que se inserta en la tradición que considera lo social como alienación, por lo que el autor habla del "enojoso hecho de la sociedad". Cfr. F. H. Ternbruck: *Zur deutschen Rezeption der Rollentheorie, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, XIII, 1961; R. König: *Libertad y alienación en la perspectiva sociológica, Revista de Estudios Políticos*, núm. 128, 1963.

(23) Vid. A. Perpiñá: *El pensamiento sociológico de Ortega y Gasset*, *Arbor*, núm. 183, marzo de 1961.

(24) Vid. del *Contrato Social*, especialmente I. I, cap. VI, VIII; I. II, cap. IV (cito por la edición de *Oeuvres complètes*, de Rousseau, 1790, t. VIII). Cfr. Legaz: *Alteración y alienación, en Humanismo, Estado y Derecho*, Barcelona, 1960, págs. 162 y siguientes.

(25) Legaz: Loc. cit., págs. 365-374.

(26) Legaz: Loc. cit., págs. 374-392; *El humanismo marxista y la alienación del hombre*, en el vol. *Introducción al pensamiento marxista*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1961.

(27) Vid. Legaz: *Filosofía del Derecho*, 2.<sup>a</sup> ed., Barcelona, 1961, págs. 170 y siguientes; *Alteración y alienación*, págs. 392 y ss. L. Calamini: *Esistenza e coesistenza. La relazioni intersubiettive in alcuni aspetti dell'esistenzialismo*, Milano, 1953.

(28) *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, París, Aubier, 1957, página 267.

(29) Ob. cit., pág. 155.

(30) *Critique de la raison dialectique*, París, Gallimand, 1960, pág. 111.

(31) Vid., por ejemplo, *Philosophie*, 2.<sup>a</sup> ed. Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1948, páginas 603-631.

(32) Vid. *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, 4.<sup>a</sup> ed., "Renacimiento", págs. 268 y ss., donde arranca de la afirmación de que "el más grande servicio acaso que Lutero ha rendido a la civilización cristiana, es el de haber establecido el valor religioso de la propia profesión civil", y llega a lamentar (pág. 273), que no se sienta por los servidores del Estado la "religiosidad de su menester oficial y público", de lo que resulta que no hay "nada más turbio, nada más confuso entre nosotros que el sentimiento de los deberes para con el Estado".

(33) En el famoso artículo del mismo título, en el t. VII de *El espectador*, 1930 (cito por la edición de las *Obras*, Madrid, 1932, t. I, págs. 753 y ss.).

(34) Loc. cit., pág. 755.

(35) Loc. cit., pág. 755. Sin embargo, convendría aclarar que la socialización no coincide sin más con la "publicización", cfr. sobre esto J. Lacroix: *Le public et le privé*, en el vol. citado S. P. H., págs. 244, 260 (pues hay, dice, lo social privado y lo social público, y la dificultad está en determinar en cada caso cuándo la socialización es lo bastante importante o extensa para requerir la intervención del poder público).

(36) *Introducción a la sociología*, Ed. Tecnos, 1960, pág. 130.

(37) J. Lacroix: loc. cit., pág. 251. Toda sociedad, dice, implica el respeto a ciertos secretos, y así es como lo público se constituye en garante de lo privado. Al ser mirados, nos convertimos en *objeto* para otro. Pero no deben confundirse objetivación y alienación, pues "le regard n'est pas seulement ce qui nous fige et nous viole, mais ce qui nous promet et nous encourage. Sàrtre a négligé le regard d'amour, qui n'est pas seulement de possession mais de promotion" (página 259).

(38) López Ibor: *El descubrimiento de la intimidad y otros ensayos*, Madrid, Aguilar, 1952, pág. 40.

(39) Ob. cit., pág. 35.

(40) Según Lacroix, lo privado no puede apoyarse solamente en sí mismo y no es si, de algún modo, no se publica (loc. cit., págs. 252-53). López Ibor: ob. cit., páginas 35 y ss.

(40 bis) Max Weber emplea la palabra "socialización" (*Vergesellschaftung*) para expresar la categoría sociológica de la "sociedad", mientras que usa la de "comunización" (*Vergemeinschaftung*) para aludir a la de "comunidad", en el sentido usual en la sociología alemana desde que Teennies popularizó esta dicotomía. Por eso, la idea de socialización tiene en Weber un sentido claramente "individualista", pues se define como "una relación causal cuando y en la medida en que la actitud en la acción social se inspira en una *compensación* de intereses por motivos racionales (de fines o de valores) o también en una *unión* de intereses con igual motivación", y considera como uno de sus tipos más puros "el *cambio* estrictamente racional con arreglo a fines y libremente pactado en el mercado" (*Economía*

y sociedad, trad. de Imaz, México, t. I, pág. 40; cfr., pág. 112, donde habla de la "socialización de la economía de cambio", que presupone "por una parte la apropiación de los soportes materiales de las utilidades y, por otra, la libertad de mercado").

(41) Citado por A. García Valdecasas. *El hidalgo y el honor*, Madrid, *Revista de Occidente*, 1948, pág. 218, vid. también págs. 178 y ss.

(42) *The Origins of totalitarianism*, 2.<sup>a</sup> ed., Mending Books, 1958, pág. 317 (cita de J. Calvez: *Socialization et tendance totalitaires* (en el vol. S. P. H., pág. 149). Sobre las relaciones y diferencias entre sociedades de masas, sociedades comunitarias, sociedades pluralistas y sociedades totalitarias vid. W. Kornhauser: *The politics of mass society*. Illinois, 1959, págs. 39 y ss., 111 y ss.

(43) Loc. cit., págs. 147-48: "L'atomisation sociale et la socialisation par homogénéisation préparent des indifferents, des cyniques, des hommes quelconques prêts à étendre le langage totalitaire." Del tipo del hombre-masa, magistralmente descrito por Ortega en *La rebelión de las masas*, y al que hace también referencia la descripción de Calvez, conviene distinguir el llamado en los países anglosajones *common man*, acerca de cuyas características sociológicas puede verse, por ejemplo, C. Friedrich: *La democracia como forma política y como forma de vida*, ed. española, "Tecnos", 1961, págs. 67 y ss. Cfr. S. Giner: *Los fenómenos políticos de las sociedades de masas*. *Revista de Estudios Políticos*, núm. 123, 1962.

(44) Cfr. Legaz: *El individuo entre el Estado y las fuerzas sociales*, *Revista Internacional de Sociología*, 1948, y en el volumen *Derecho y libertad*, Buenos Aires, Ed. Abeledo, 1952; I. Calvez: loc. cit., pág. 153.

(45) Vid. Legaz: *Sociología y filosofía*, *Revista Internacional de Sociología*, número 1, y en el vol. *Horizontes del pensamiento jurídico; El individuo, entre el Estado y las fuerzas sociales*.

(46) Sobre Tocqueville vid. Legaz: *Actualidad de Tocqueville*, en el vol. *Humanismo, Estado y Derecho*, Barcelona, Bosch, 1960; El artículo del mismo título de P. Lucas Verdú, en el *Boletín del Seminario de Derecho Político*, Salamanca, 1954; Niklas Barth: *Die Idee der Freiheit und der Demokratie bei Alexis de Tocqueville*, Keller Verlag Aarau, 1953; J. P. Mayer: *Alexis de Tocqueville, contemporáneo nuestro*, *Revista de Estudios Políticos*, núm. 127, 1963.

(47) Cfr. A. von Martin: *Nietzsche und Burckhardt*, Basel, 1945, págs. 65 y ss., y el apéndice de F. González Vicén a su edición de *Sobre las crisis en la historia*, de Burckhardt, Madrid, ed. Nueva Epoca, 1946, págs. 82, 91.

(48) Para la exposición de la doctrina conservadora de la sociedad de masas es clásico el libro de E. Lederer: *The State of the Masses*, New York, 1940, en el que considera a las masas —cuyo concepto se confunde con el de las emociones y el yo inferior— como una amenaza para la civilización. El punto de vista neoliberal ha tenido una de sus más recientes exposiciones en el volumen colectivo *Freedom and Serfdom. An Anthropology of Western Thought*, ed. by B. Hunold, Dordecht, Holland, 1961. A juicio de C. Friedrich, el hombre masa no debe considerarse un producto de la democracia, sino de la industrialización (ob. cit., página 68), cfr. R. König: *La sociología y la sociedad actual*, Madrid. Instituto de Estudios Políticos, 1960, pág. 156; L. González Seara: *Masificación e industrialización*.

zación en la época actual, *Revista de Estudios Políticos*, núm. 125, 1962, página 140 y ss.

(49) L. von Mises: *La acción humana*, trad. española, Madrid, 1960, t. I, páginas 263 y ss.

(50) *Die Gesellschaftskrise der Gegenwart*, Erlenbach, Zurich, 1942, páginas 9 y ss., 41 y ss., 255 y ss., 284 y ss.

(51) *What is Social?*, en el vol. cit., *Freedom and Serfdom*. Cfr. *Camino de servidumbre*, ed. española, Madrid, *Revista de Derecho Privado*, 1950; *The constitution of liberty*, London, Routledge & Kegan Paul, 1960; ed. española: *Los fundamentos de la libertad*, Valencia, Biblioteca de Estudios Económicos, 1961, 2 volúmenes; cfr. la recensión de E. Garrigues, en *Revista de Estudios Políticos*, números 117-18, 1961.

(52) E. Tierno: *Introducción a la sociología*, pág. 96.

(53) E. Tierno: ob. cit., pág. 94.

(54) E. Tierno: ob. cit., 95.

(55) Y al sistema de civilización del grupo; cfr. H. Freyer: *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, Stuttgart, 1956, págs. 220 y ss. ("Ueber Entfremdung, Masse und Anpassung"); ed. española (México, F. Cultura Económica, 1958, pág. 238).

(56) Ob. cit., pág. 256. K. A. Fischer: *Kultur und Gesellung*, Köln und Opladen, 1951) habla de una "tendencia a la logicización" que, extendida a todos los ámbitos, produce la "racionalización" de todos los instintos, incluso del instinto sexual, con el consiguiente control y limitación de la natalidad. La logicización del hombre encuentra su campo de acción en la técnica moderna y, dentro de ésta, en la gran empresa, con la producción en masa, una de cuyas consecuencias es la "uniformización de los espíritus". Cfr. E. Nagel: *Lógica sin metafísica*, Madrid, Tecnos, 1961.

(57) *Sciences humaines et techniques d'action sur l'homme* (en el vol. S. P. H., página 272).

(58) "L'esprit d'organisation est partout présent, quasi-obsédant. Tout est devenu matière à construction sociale: ce qui auparavant était abandonné à l'initiative individuelle, ce qui autrefois demeurerait solidarité passive ou même simplement virtuelle" (R. Théry: *Nouvelles formes et nouveau style de la vie sociale* (S. P. H., página 43); como ejemplo se citan el control de nacimientos (totalmente planificado en el Japón), la educación, la medicina escolar, la orientación profesional, la previsión y la seguridad social, la técnica de las relaciones humanas, la reglamentación del *camping*, etc.

(59) J. Folliet: *Enrichissement et asservissement de la personne* (S. P. H., páginas 115-116).

(60) Ob. cit., págs. 255 y ss.

(61) *Zur theologischen Begründung der sozialen Verantwortlichkeit*, en el vol. colectivo *Soziologie und Leben*, Tübingen, 1952, págs. 89 y ss. Cfr. R. Théry: loc. cit., pág. 44.

(62) Freyer: *Vida de segunda mano*. *Revista de Estudios Políticos*, número 113-114. Cfr. R. Goetz-Girey: *Progrès des techniques et volonté de rationalisation* (S. P. H., pág. 65 y ss.).

(63) Nikolai Hartmann: *Grundlegung zur Ontologie*, Berlín, 1935, pág. 11.

- (64) En este sentido, vid. Fischer: *Kultur und Gesellung*, etc.
- (65) Para lo que sigue, Cfr. Legaz: *La lógica como posibilidad del pensamiento jurídico*, III (*Anuario de Filosofía del Derecho*, 1958); *Filosofía del Derecho*, págs. 356 y ss.
- (66) *Welt und Person*, 1950, pág. 107.
- (67) Ortega y Gasset: H. G., pág. 289.
- (68) A esta socialización de las vigencias en el ámbito europeo aludía Ortega ya en 1929 al señalar que las almas de los europeos “poseen un mismo plan o arquitectura psicológica y, sobre todo, van adquiriendo un contenido común. Religión, ciencia, derechos, arte, valores sociales y eróticos van siendo comunes. Ahora bien, esas son las cosas espirituales de que se vive” (*La rebelión de las masas*, Obras, II, pág. 1.264). Sin embargo, esta socialización no es aún suficiente; Europa —lo escribía Ortega diez años después, en el *Epílogo para ingleses de la Rebelión de las masas*— está “desocializada”, es decir, le faltan principios de convivencia que sean vigentes y a los que quepa recurrir.
- (69) *Ética y Política*, Madrid, Ed. Guadarrama, 1963; *Ética social y función moral del Estado*, La Laguna, 1962.
- (70) Vid. Max Weber: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, ed. de Legaz (Ed. *Revista de Derecho Privado*), 1955, págs. 123 y ss., 125-26.
- (71) *Die Legende der Massengesellschaft*, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 1951, núm. 3.
- (72) *Ética y política*, pág. 141.
- (73) Aranguren: ob. cit., pág. 268.
- (74) Ob. cit., pág. 298.
- (75) Ob. cit., pág. 297.
- (76) Ob. cit., pág. 304.
- (77) Aranguren: Ob. cit., pág. 306.
- (78) Hayek reconoce que el peligro del *Welfare State* está en el gran atractivo que ejerce sobre muchos espíritus liberales (La tercera parte de su obra *The constitution of liberty* lleva significativamente el título: *Freedom in Welfare State*). Cfr. G. Myrdal (neoliberal): *Beyond the Welfare State*, Yale Univ. Press, New Haven, Connecticut, 1960; *El Estado del porvenir*, ed. México, F. C. C., 1961.
- (79) *Tratado de Derecho Político*, Salamanca, 1899-1902, t. II, pág. 209.
- (80) E. Gil Robles: loc. cit.
- (81) E. Gil Robles: ob. cit., II, pág. 210.
- (82) “Lo cierto es que el *Contrato* es un monumento de franco, resuelto y radical socialismo” (Gil Robles, ob. cit., II, pág. 220). Cfr. A. von Martin: *Ordnung und Freiheit*, Frankfurt a. M., 1956, págs. 192 y ss.; Legaz: *Alteración y alienación*, págs. 362 y ss., 374 y ss.
- (83) *Los problemas del socialismo*. Obras completas, Madrid, 1867, t. IV, páginas 86-87. Cfr. Legaz: *El socialismo, visto por Nicomedes Pastor Díaz*, en los *Estudios de Historia Social de España*, vol. colectivo del Instituto “Balmes”, de Sociología, t. III.
- (84) Ob. cit., págs. 33-34.
- (85) Ob. cit., págs. 50 y ss.

- (86) Título de la conocida obra publicada en Madrid, 1928.
- (87) Cfr. R. Remond: *Crises des Socialismes?* (S. P. H., pág. 165).
- (88) "Während der soziale Gedanke die Ausgleichung gesellschaftlicher Ungleichheit erstrebt, fordert der Sozialismus die Beseitigung ihrer Ursache; das Privateigentums an Produktionsmitteln, und damit die Beseitigung ihrer selbst. Aber wie der soziale Gedanke, so ist auch der Sozialismus eine Form des rechtsphilosophischen Individualismus" (*Rechtsphilosophie*, 3.<sup>a</sup> ed., Leipzig, 1932, pág. 65). Pastor Díaz y, más recientemente, O. Spann (en *Filosofía de la sociedad*, citada) habían llegado a la misma conclusión, pero con un sentido distinto; para Radbruch se trata de un "individualismo social" que, en rigor, es un "personalismo"; para los pensadores citados, el socialismo es individualista por lo que tiene de "materialista".
- (89) *Introducción a la sociología*, pág. 106.
- (90) *Camino de servidumbre*, pág. 34.
- (91) *Camino de servidumbre*, pág. 36.
- (92) Hayek: loc. cit.
- (93) En este sentido, G. Myrdal (*Beyond the Welfare State*, cit.) sostiene que la verdadera función de la planificación en el Estado de bienestar consiste en simplificar y, cuando ello sea posible, eliminar los resultados legislativos de la intervención del Estado.
- (94) Hayek: *Camino de servidumbre*, págs. 39 y ss.
- (95) *Camino de servidumbre*, pág. 95.
- (96) *Camino de servidumbre*, págs. 103-104.
- (97) *El hombre y la sociedad en la época de crisis*, Madrid, Ed. *Revista de Derecho Privado*, 1936; *Diagnosis of our time*, Oxford Univ. Press, Nueva York, 1944 (hay edición del "Fondo de Cultura Económica", México).
- (98) Este es un punto que puede considerarse hoy como generalmente dominante; vid., por ejemplo, C. Friedrich: ob. cit., págs. 149 y ss.
- (99) *Los problemas actuales del socialismo*, ed. del Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1962, pág. 205.
- (100) Laurat: ob. cit., pág. 207.
- (101) Laurat: ob. cit., pág. 209.
- (102) Vid. J. Ruiz Jiménez, en el núm. 1 de *Cuadernos para el diálogo*, "Carta a José María Pemán".
- (103) *El Derecho civil y los pobres* (trad. española en *La España Moderna*).
- (104) Rippert: *La déclin du droit*, París, 1949; *Le droit et le régime démocratique*, París, 1948; *Aspects juridiques du capitalisme moderne*, París, 1946. Cfr. M. Waline; *L'individualisme et le droit*, París, 1946.
- (105) Duguit: *El pragmatismo jurídico*, ed. española, con prólogo de Saldaña, Madrid, 1924, págs. 101-102.
- (106) Maeztu: *La crisis del humanismo*, ed. de 1951, Buenos Aires, pág. 267.
- (107) *La crisis del humanismo*, pág. 310.
- (108) *La crisis del humanismo*, págs. 330-31.
- (109) Cfr. Legaz: *Die Soziale Struktur und die Formen des Rechts*, *Archiv für*

*Rechts- und Sozialphilosophie*, 1960, núm. 38; *Filosofía del Derecho*, 2.<sup>a</sup> parte, capítulo IV, págs. 456 y ss.

(110) Vid. Pieper: *Grundformen der Sozialen Spielregeln*, Frankfurt a. M., 1955, págs. 23 y ss., 109 y ss.; Freyer: *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, Stuttgart, 1956, págs. 15 y ss., 79 y ss.; Legaz: *Die Soziale Struktur und die Formen des Rechts*, págs. 18 y ss.; *Filosofía del Derecho*, págs. 461 y ss., 484 y ss.; *El Derecho administrativo en la situación actual de la sociedad*, en el vol. *Problemática de la ciencia del Derecho*. Estudios en homenaje al Prof. J. María Pi y Suñer, Barcelona, 1962, págs. 507 y ss.

(111) Cfr. R. Savatier: *Le droit au service de la personne*, S. P. H., págs. 311 y siguientes.

(112) Legaz: *El Derecho administrativo en la situación actual de la sociedad*, páginas 510 y ss.; *Die Funktion des Rechts in der modernen Gesellschaft*, *Arch. f. Rechts- und Sozialphilosophie*, 1954-55, XLI y —ampliado— en *Estudios Sociológicos Internacionales*, vol. I (Instituto “Balmes”, de Sociología) y en *Humanismo, Estado y Derecho*, págs. 268 y ss. Vid. también E. Kern: *Zur heutigen Problematik des Verwaltungsrechts*, A. R. S. P., 1957; *Aspekte des Verwaltungsrechts im technischen Zeitalter*, “Festschrift für Carl Schmitt”, Berlín, 1959, págs. 81 y ss.; y, sobre todo, E. Forsthoff, *Lehrbuch des Verwaltungsrechts*, 7.<sup>a</sup> ed., Munich-Berlín, 1958 (hay edición española de Legaz, Instituto de Estudios Políticos), págs. 60 y ss.

(113) Vid. Legaz: *La politicidad del Derecho en la obra de Colmeiro*, “Estudios en honor de Colmeiro”, Universidad de Santiago de Compostela, 1952 (vid. de Colmeiro: *Derecho administrativo español*, 1.<sup>a</sup> ed. 1850, págs. 8, 20).

(114) L. von Mises: *La acción humana*, I, pág. 334.

(115) Cfr. W. Friedmann: *Law in a changing society*, London, 1959.

(116) W. Friedmann: *Law and social change in contemporary Britain*, Londres, 1951, págs. 277 y ss., 292 y ss.

(117) Vid. Ortega y Gasset: *Una interpretación de la historia universal*, Madrid, 1959, págs. 331 y ss.

(118) Aranguren: *Ética y Política*, pág. 260.

(119) Vid. sobre esto el discurso de ingreso en esta Academia de D. Joaquín Ruiz Jiménez: *Nacionalización y municipalización de servicios colectivos*, 1921; cfr. J. Gascón y Marín: *Municipalización de servicios públicos*, Madrid, 1904; *Estudio jurídico de la municipalización de servicios públicos en España*, Madrid, 1919; *Acción social municipal*, Madrid, 1950; *Tratado de Derecho administrativo*, 13.<sup>a</sup> ed., Madrid, 1956, t. II, págs. 150 y ss.

(120) *La Mater et Magistra* lo define con estas palabras: “...debent qui publica rei praesunt compertam habere rectam de communi omnium bono notionem, quae summam complectitur earum vitae socialis condicionum, quibus homines suam ipsorum perfectionem passint plenius atque expeditius consequi” (65; ed. cit.).

(121) Cfr. A. Barrère: “La participation des hommes à la vie sociale est personnalissante, à condition qu’elle soit consciente et maîtrisée. Mais par là même, cette participation des membres du corps social permet de conserver la maîtrise sur l’évolution des structures sociétaires.” “Cette multiplication des liens sociaux peut être une servitude; elle l’est bien souvent. Elle peut être aussi un affranchissement,

car elle présente une diversité qui dans une certaine mesure libère. Aussi peut-on se demander si les liens sociaux en gagnant en nombre et en étendue n'ont pas perdu en intensité. Par contre, on assiste à une sorte d'objectivation des relations humaines où l'homme perd une partie de sa personnalité et qui donnent aux sciences humaines un nouveau champ d'investigation permettant de livrer de dangereuses recettes d'action sur le comportement humaine. Le processus contemporain de socialisation présente donc son passif et son actif; il favorise parfois, en d'autres moments, il menace la personnalisation." (Lección inaugural de la Semana Social de Grenoble: S. P. H., págs. 33, 35.)

(122) S. P. H., págs. 39-40.

(123) R. Thèry: ob. cit., págs. 51-59.

(124) Vid. J. Folliet: *Enrichissement et asservissement de la personne humaine*, S. P. H., págs. 119-20.

(125) Hoy es corriente en la sociología la crítica al concepto "europeo" (aristocrático-conservador) de la sociedad de masas, vid., por ejemplo, L. Bramson: *The political context of Sociology*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1961, para el cual, la doctrina europea de la sociedad de masas no es propiamente una doctrina científica, sino una ideología, una visión del mundo cuya fuente son determinadas corrientes doctrinales del siglo XIX (pág. 117). Vid. también D. Bell: *The end of Ideology*. The Free Press of Glencoe, Illinois, 1960, para el cual la teoría de la sociedad de masas no da ninguna explicación de la sociedad que permita localizar la fuente de los cambios realmente acaecidos en la sociedad.

(126) L. González Seara: *Masificación e industrialización en la época actual*, *Revista de Estudios Políticos*, núm. 125, 1962, pág. 165.

(127) *The end of Ideology*, cit.

(128) S. P. H., págs. 6-7.

(129) Vid. *Mater et Magistra*, ed. cit., especialmente 62-63 y ss.

**CONTESTACION**  
**DEL**  
**EXCMO. SR. D. LUIS JORDANA DE POZAS**

Excelentísimos señores:

Excmos. Señores Académicos:

Señoras y señores:

**E**N los usos y costumbres de las viejas Corporaciones suele haber mucha sabiduría acumulada. Así ocurre con la práctica universal de comenzar la contestación estatutaria al discurso del Académico recipiendario con una presentación biográfica y la mención de sus obras principales. ¡Cuántas veces resulta necesario consultar estas breves biografías para conocer y evocar la vida y la obra de sabios insignes y de hombres ilustres!

No siempre es fácil el cumplimiento del aludido deber consuetudinario. La modestia del nuevo Académico, la falta de perspectiva para el enjuiciamiento valorativo de su labor, la dificultad con que se tropieza para encontrar las obras menores (discursos, conferencias, artículos), tan lamentablemente desdeñadas en muchas de nuestras bibliotecas, y el breve plazo de que dispone el compañero más antiguo que ha de contestarle, son otros tantos obstáculos que ha de vencer. Achacad a ellos las omisiones y errores que advertíais en mi exposición, que quisiera fuese completa (1).

---

(1) Aun habiendo seguido desde su niñez la carrera del hoy Académico, con la familia del cual tuve una estrecha y cordialísima relación, ha facilitado mi tarea la serie de datos contenidos en las páginas introductorias del Profesor García Arias a los *Estudios Jurídico-Sociales*, publicados en homenaje a nuestro nuevo compañero, en el año 1960, por la Universidad de Santiago de Compostela.

Acabáis de escuchar a Legaz, seguramente con agrado, la evocación sentida y respetuosa de la gran figura de nuestro maestro común y predecesor suyo en la Medalla académica, D. José Gascón y Marín. Tal vez, sin necesidad de recordar a Plutarco, os haya impresionado el paralelismo de sus vidas. Ambos aragoneses por nacimiento, estirpe y carácter. Los dos universitarios por esencia, presencia y potencia. Uno y otro profesores desde su juventud, Catedráticos en virtud de brillantes oposiciones, docentes en varias Universidades españolas antes de llegar en plena madurez a la de Madrid. Viajeros y curiosos infatigables, prestos a ocupar cualquier tribuna o a escribir en diarios y revistas al servicio de su vocación de enseñar, Gascón y Legaz siguieron la carrera del profesorado con sus lógicas extensiones a la vida pública, y así, fueron Secretarios y Decanos de sus Facultades, Rectores de sus Universidades, Subsecretarios del Ministerio de que dependían. No es, por tanto, difícil, sino muy en orden natural de las cosas, que la línea vital de Legaz Lacambra alcance y aun supere la de Gascón y Marín. Pero detengámonos unos minutos en detallar algunos de los aspectos apuntados.

Don Luis Legaz Lacambra nació en Zaragoza, el día 17 de abril de 1906, en el seno de un hogar feliz de clase media, en el que la enseñanza era juntamente profesión y culto. En las aulas de la gloriosa Universidad de Cerbuna y de los Sitios (reconstruidas en 1908, al celebrarse el centenario de su destrucción, gracias a las gestiones de su antecesor aquí, Gascón y Marín) cursó con máxima brillantez sus estudios de Derecho, hasta obtener, en 1928, el premio extraordinario de la Licenciatura. Con perfecta justicia enaltece el Profesor García Arias la calidad de verdaderos maestros de casi todos los entonces titulares de las Cátedras de aquella Facultad, el mayor número de los cuales habían despertado y saciado mi vocación quince años antes: Moneva, Jiménez, Lasala, Minguijón, Gil y Gil, aunque ya no alcanzara a Casajús, a Sasera, al propio Gascón, a Mendizábal. En cambio, otros jóvenes Profesores, como Sancho Izquierdo y Luño Peña, le transmitieron la antorcha de la Filosofía del Derecho. Estos estudios fueron completados con los del Doctorado, en la Universidad de Madrid, asimismo brillantes y en los que obtiene también el Premio Extraordinario. Desde los años de estudiante aparece en Legaz la vocación por la Filosofía del Derecho. Antes aún de su Licenciatura escribe dos artículos sobre temas de ese carácter y en el mismo año 1928 sigue un curso en la Universidad de Grenoble, con Jacques Chevalier.

Correspondiente que fue de nuestra Academia, y otro en la de Neufchâtel.

Y ya desde entoces Legaz vivirá en la Universidad, por la Universidad y para la Universidad. ¿Qué tienen la Universidad y su ambiente para aprisionar y absorber de modo tan exclusivo a muchos hombres selectos que, una vez formados en ella, nunca más la abandonan? Solamente en las instituciones religiosas sucede algo parecido. Es, sin duda, la seducción que ejercen la investigación y el culto de la verdad, el trato con los que ponen el espíritu sobre todo y enderezan la proa de su periplo terrenal hacia lo alto, *Duc in altum*, la santa libertad y la auténtica tolerancia, basadas precisamente en la fe en el triunfo de lo verdadero, compatible, por tanto, con la convicción, el entusiasmo y la caridad. Y el milagro cotidiano de la transmisión de la cultura. Y el raudal inagotable de una juventud alegre y afanosa de saber. Si en la plaza de la Magdalena, de Zaragoza, hubiese esperado al nuevo Licenciado D. Luis Legaz una de las sibilas que Miguel Angel pintó en la Capilla Sixtina, éste hubiera sido su oráculo: "Tres cosas llenarán tu vida: Aprender, Enseñar. Escribir." La intensidad, el tesón y la maestría con que ha cumplido el triple imperativo son realmente extraordinarias.

El afán de saber de nuestro biografiado le lleva a ampliar sus estudios inmediatamente después de terminar su carrera, atraído por algunas de las grandes figuras de su disciplina. En 1928 estudia, con Jacques Chevalier, en Grenoble; en 1929 recorre con diversos fines científicos Dresde, Poznan, Budapest y Munich, y sigue cursos con Karl Petraschek y Dietrich von Hildebrand. El curso 1929-30 lo pasa en la Universidad de Viena, lo mismo que el de 1932, estudiando fundamentalmente con Hans Kelsen, pero también cerca de Alfred Verdross, de Fritz Schreier y de Félix Kaufman; y en los dos siguientes años de 1933 y 1934 cursará en la Academia de Derecho Internacional de La Haya, en donde su dominio de la Filosofía del Derecho cobra mayor horizonte y profundidad. Todavía agotará las posibilidades de estudio en su ciudad, en la Escuela Social, de la que se gradúa en 1932.

A lo largo de toda su vida, Legaz continuará estudiando y aprendiendo, pero ahora ya para enseñar. Su curiosidad, claro signo de juventud y de espíritu investigador, se mantendrá despierta y buscará o aprovechará cuantas ocasiones de ver y saber se le presenten. No contento con la lectura, se ejercitará infatigablemente con ese agotador método de conocimiento que es la traducción, y aun cuando su papel en la

escena científica internacional vaya ascendiendo de alumno o becario a miembro de corporaciones y Congresos, a ponente y a Profesor efectivo u honorario, seguirá recorriendo mundo y profesando en Universidades de Europa y de América. Coimbra y Lisboa, Toulouse y París, La Haya, Bruselas y Luxemburgo, Viena reiteradamente; las más importantes Universidades alemanas, Milán, Bolonia y Roma escucharán sus lecciones y le mostrarán sus planes y enseñanzas, seguidas luego por casi todos los países de Hispanoamérica: Argentina, Uruguay, Brasil...

Partiendo de una sólida raíz filosófica va ampliando su formación y su pensamiento a la Lógica jurídica y el Derecho Natural, al Derecho Internacional y al Público interno, a la Sociología y al Derecho del Trabajo.

Con un bagaje incesantemente acrecido iniciará y proseguirá Legaz Lacambra su labor docente. Como hombre verdaderamente vocado a la enseñanza, lejos de celar las fuentes de sus conocimientos, comienza por facilitar a todos el acceso a las obras que estima fundamentales. En mi personal estimación de su obra global encuentro especialmente meritoria la parte que tienen en ella las traducciones directas de obras escritas en alemán, en francés o en italiano. Entre ellas se encuentran las principales de Kelsen, con algunos estudios menores: *La Teoría pura del Derecho* (1933), *la Teoría General del Estado* (1934), *Forma Política y Concepción del Mundo* (1934), *La Técnica del Derecho Internacional y la Organización de la Paz* (1935) y *La Justicia platónica y la Política, de Aristóteles* (1936); el *Derecho Constitucional Comparado*, de Mirkin-Guetzevitch; la *Filosofía Jurídica y Social*, de Wilhelm Sauer; la *Filosofía del Derecho*, de M. E. Mayer; la *Historia de las Ideas Políticas*, de Gaetano Mosca; la *Filosofía Contemporánea del Derecho y del Estado*, de Karl Larenz (1942) y la obra de G. Holstein, *Historia de la Filosofía Política* (1950).

Como prueba de que no se trata de una tarea de juventud o de una etapa formativa, sino de un método deliberado de enriquecer nuestra literatura jurídica, citaremos, entre sus traducciones más recientes, las de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, de Max Weber (1955); *Derecho y Soledad*, de Giorgio del Vecchio (1956); el extenso *Tratado de Derecho Administrativo*, del Prof. E. Forsthoff (1958), y, finalmente, la *Sociología Sistemática*, de Karl Mannheim (1960).

La cultura humana es esencialmente única. Para abarcarla, aunque

sea en una mínima parcela, se requiere superar el trágico escollo de la variedad de lenguas. No en vano lo menciona el *Génesis* como la tercera de las grandes maldiciones divinas. No existen más que dos medios de lograr la superación indicada: el conocimiento de las lenguas, que permita la lectura directa de las obras extrañas, o la traducción a cada idioma de las obras principales escritas en otras lenguas, ya que la experiencia acredita de utópica la solución consistente en restablecer (aunque fuera con carácter auxiliar) la unidad lingüística de todos los hombres. El primero de los medios indicados será siempre excepcional y minoritario, por lo que solamente el segundo, esto es, la práctica generalizada de las traducciones, es el más expedito, eficaz y permanente. Cuando el traductor una al conocimiento inexcusable de ambas lenguas el de la materia tratada, como es el caso de nuestro compañero, la versión cumplirá de modo óptimo su objeto.

Otra excelente norma seguida por el nuevo Académico ha sido la de asociar cada doctrina o teoría a la figura de quien la alumbró o hizo famosa. Si, según el dicho de Carlyle, *great men are profitable company*, los grandes hombres, además de ser provechosos compañeros, nos facilitan con su conocimiento la mejor comprensión de las doctrinas que llevan su nombre. Legaz ha dedicado muchas páginas y títulos a exponer y tratar de hacer comprensibles los sistemas o las ideas a la vez que las egregias figuras de sus autores. Una y otra vez salen asociados de los puntos de su pluma los nombres de Kelsen, Stammler, Gentile, Suárez, Vitoria u Ortega, como los de Costa, La Sagra, Balmes, Donoso Cortés, Mella o José Antonio y las doctrinas o tesis que les hicieron famosos.

Con tales medios y la asistencia ejemplar a su cátedra ha pasado Legaz enseñando Filosofía del Derecho la mayor parte de su vida como Profesor Ayudante o Auxiliar de la Universidad de Zaragoza (1929-35), o como Catedrático de aquella disciplina en las Universidades de La Laguna, Santiago de Compostela y Madrid. Su labor docente propiamente universitaria fue siempre acompañada de la complementaria de extensión mediante conferencias y cursos. Y con una laudable preocupación que, sin dejar de ser científica, es también patriótica, el Profesor Legaz ha solido, de tiempo en tiempo, dar a conocer en el extranjero el estado de las disciplinas jurídicas en España.

Como toda profesión, la de la enseñanza requiere un sistema de órganos e instituciones que los propios universitarios sirven o rigen. Existe

en todos los tiempos el tipo de sabio huraño y retraído, que huye de todo lo que no sea el cultivo de su disciplina y el servicio de su Cátedra que, si fuese común, obligaría a entregar el gobierno y régimen de los Centros de enseñanza a personas ajenas a la profesión docente. No así Legaz, que siempre levantó su parte de cargas en estos servicios corporativos y aceptó sin reparos los puestos de mayor trabajo y responsabilidad cuando sus compañeros o sus superiores lo juzgaron conveniente. Fue así como durante su larga residencia en Santiago de Compostela fue Secretario General de la Universidad, Decano de la Facultad de Derecho, Director de la Escuela Social y, finalmente, Rector Magnífico. El número y calidad de los homenajes y manifestaciones de gratitud y felicitación que recibió en Galicia acreditan el acierto, el entusiasmo y la eficacia con que ejerció los mencionados cargos académicos y la huella permanente que dejó su prolongado desempeño del de Rector, en el que había sido precedido por otro Profesor eximio, nuestro compañero D. Carlos Ruiz del Castillo, que rigió aquel Estudio con mano segura y hábil en los tiempos difíciles de la postguerra.

En el mismo sector de actividades anejas a la dedicación universitaria considero que deben encuadrarse, no obstante su importancia, las misiones y los puestos político-administrativos que D. Luis Legaz ha servido en diversos Ministerios, como el de Organización y Acción Sindical, el del Trabajo y, ahora, como Subsecretario del de Educación Nacional. En efecto, aun en el clima exaltado y tenso de la Cruzada, cuando se ocupa en interpretar y comentar el ideario del Movimiento Nacional en sus principios e instituciones políticas y sociales, lo hace más como Profesor que como político.

Aunque os parezca inverosímil, la obra de Legaz en orden al estudio y a la enseñanza palidece y resulta inferior junto a la que lleva a cabo como escritor. Cuantos le conocen y tratan saben que, desde su juventud, el modo de vivir, el horario de su existencia, la preocupación perceptible y dominante de cada día no es otra en Legaz que la de atender a su producción científica dedicándole el tiempo y la asiduidad que requieren el pensamiento, las lecturas y la redacción de libros, opúsculos y artículos sobre los temas de su especialidad. Su vida hogareña ha tenido que adaptarse al ritmo y al horario precisos para poner a salvo de toda interferencia el tiempo y las condiciones necesarias para una tarea que es considerada, sin duda, por el nuevo Académico como de absoluta prioridad.

No cabe citar en el cuerpo de un discurso y menos en el de una breve contestación el gran número de publicaciones del Profesor Legaz, que se aproxima a los dos centenares, y menos aún puede intentarse siquiera una mención crítica del contenido de cada una. Una referencia completa de ellas, hasta el año 1960, se encuentra en los *Estudios Jurídicos y Sociales*, anteriormente citados.

Creo conveniente, sin embargo, relacionar aquí algunos de los libros de que es autor nuestro nuevo compañero, sin incluir las ya reseñadas traducciones. Figuran entre ellos: *Kelsen. Estudio crítico de la teoría pura del Derecho y del Estado en la Escuela de Viena* (Barcelona, 1933. 371 págs.); *Cuatro estudios sobre Sindicalismo vertical* (Zaragoza, 1938. 120 págs.); *Estudios de Doctrina jurídica y social* (Barcelona, 1940. 264 páginas); *Introducción a la Teoría del Estado nacionalsindicalista* (Barcelona, 1940. 264 págs); *Horizontes del pensamiento jurídico* (Barcelona, 1947. 584 págs.); *Introducción a la Ciencia del Derecho* (Barcelona, 1943. 640 págs); *Filosofía del Derecho* (Barcelona, 1953, 687 páginas); *Derecho y Libertad* (Buenos Aires, 1952, 208 págs); *Conferencias del Doctor Luis Legaz y Lacambra* (Universidad N. de La Plata, 1952. 102 páginas); y *Humanismo, Estado y Derecho* (Barcelona, 1960. 412 páginas).

Mencionaré, para terminar, los últimos estudios debidos al Profesor Legaz y cuyos títulos bastan para darnos idea de la variedad de materias que abarcan. Son: *La influencia de Kelsen en la ciencia jurídica española* (Toulouse, 1957); *Political obligation and Natural Law* (Notre Dame Law School, Indiana, 1957); *El Derecho Internacional, en el pensamiento de José Ortega y Gasset* (Madrid. Instituto de Estudios Políticos, 1960); *El Derecho Natural y su problematismo* (Zaragoza, 1960); *Le droit naturel chrétien comme un possible facteur d'intégration européenne* (Bolzano, 1961); *Moral, Derecho y Política en las obligaciones internacionales* (Jahrbuch für Internationales Recht. Göttingen, 1962); *El Derecho Administrativo, en la situación actual de la Sociedad* (Barcelona, 1962), y, finalmente, *Pesimismo e inseguridad ante el Derecho en la visión orteguiana de la Historia* (Universidad Internacional "Menéndez y Pelayo". Santander, 1963).

Sin que ello implique otra cosa que el mínimo valor de mi preferencia personal, cabe destacar en la producción científica del Profesor Legaz sus estudios sobre Kelsen, y su *Filosofía del Derecho*.

Legaz Lacambra se sintió atraído por la Escuela del Derecho Puro, de Viena y —en plena juventud— estudió reiteradamente con el gran jurista que la fundó. Reconociendo su indudable valor, a la vez que se percataba de la renovación que significaba en punto a la construcción científica del Derecho, Legaz tradujo las obras de Hans Kelsen, y difundió sus doctrinas hasta el punto de ser considerado por su maestro como uno de los más grandes expositores y difusores de su teoría pura del Derecho y del Estado, así como uno de sus mejores críticos. Ahora bien, contra lo que muchas veces ocurre cuando un joven graduado se relaciona con un hombre de ciencia genial y famoso, Legaz no se deslumbró hasta el punto de convertirse en un incondicional neófito; antes al contrario, advirtió desde el principio el carácter meramente formal de la teoría kelseniana, su base positivista, sus enormes limitaciones. Muchos años después, en sus *Notas sobre el valor actual de la Teoría pura del Derecho*, publicadas en 1942, condensará su juicio diciendo que: “La teoría pura del Derecho tiene la ventaja de un severo sentido clasicista, de un afán de claridad intelectual, de un anhelo, de una clara y perfecta construcción racional, sin la cual no es posible una vida formada, una existencia auténtica, aunque a veces lance al intelecto por una vía muerta. Con todo lo que tiene de caduco e inaceptable la metafísica y la ética que sustenta la teoría kelseniana del Derecho y del Estado, con todo lo que es preciso abandonar de ella, incluso en lo que tiene de pura doctrina jurídica, es lo cierto que no sólo no se ha producido hasta la fecha una construcción de idéntica magnitud, sino que hay una serie de conceptos que tendrán que quedar —y de hecho han quedado ya— definitivamente incorporados al pensamiento de los juristas. Kelsen ha suministrado a la ciencia jurídica una serie de preciosos instrumentos a cuyo manejo nunca podrá renunciar sin renunciarse a sí misma.”

En su *Filosofía del Derecho*, publicada en 1953, aunque hubiera sido preparada por la anterior *Introducción a la Ciencia del Derecho*, el nuevo Académico acertó en una de las tareas más difíciles para los Profesores españoles, según acredita la experiencia, que es la de redactar un Manual que juntamente con el rango y el valor de una obra científica tenga las condiciones adecuadas para servir de libro de texto. En su primera parte, “La Ciencia Jurídica”, después de afirmar que, “desde Platón a Hegel, todos los grandes filósofos han visto en el Derecho el campo principal de su

actividad hasta el punto de que —como dice H. Cairns— la moderna Jurisprudencia no es otra cosa, en lo esencial, que una prolongación de los grandes sistemas filosóficos”, se exponen con claridad poco frecuente y muy didáctica estos diversos sistemas en su aplicación al Derecho. La segunda parte de la obra está dedicada a “La estructura del Derecho”, y en sucesivos y sugestivos artículos, que recogen las actitudes y doctrinas clásicas como las más recientes, se exponen y critican las referentes al Derecho y las normas, las formas del Derecho, sus fuentes; los conceptos de justicia, orden y seguridad jurídica; el concepto y modos de eliminación de la arbitrariedad; las cuestiones relativas al hombre y su derecho y, finalmente, lo que concierne a las Comunidades jurídicas. El alumno que asimile las setecientas páginas de este libro habrá recibido una excelente formación fundamental y estará preparado para comprender los preceptos e instituciones que responden a las concepciones filosóficas que en él se resumen y valoran.

Fácil es adivinar que méritos como los que acabo de recordaros tenían que recibir galardones de muy diversa índole. En efecto, el Profesor Luis Legaz Lacambra pertenece al Instituto Internacional de Filosofía del Derecho y Sociología Jurídica, de París; al Instituto Argentino de Filosofía Jurídica y Social; al Instituto Internacional de Sociología y a la Sociedad Italiana de Filosofía del Derecho; forma parte del Consejo Superior de la Universidad Internacional de Ciencias Comparadas, de Luxemburgo; es Vicepresidente de la Asamblea de la Facultad Internacional de Derecho Comparado, de Estrasburgo, y Doctor *honoris causa* de la Universidad de Coimbra. La Institución “Fernando el Católico”, de la Diputación Provincial de Zaragoza, le incorporó al Colegio de Aragón, integrado por los aragoneses que residen fuera de su tierra a los que juzga dignos de aquel honor. Es miembro de la Academia Gallega, y la ciudad de Santiago de Compostela lo declaró su hijo adoptivo. Entre otras preciadas condecoraciones, posee las Grandes Cruces de Alfonso X el Sabio y de la Orden portuguesa de Instrucción Pública, y es Caballero de Compostela con Medalla de Oro.

Hablando con propiedad, D. Luis Legaz Lacambra no ingresa hoy en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, que ya proclamó sus merecimientos hace años, cuando el beneficiario residía en Santiago, eligiéndole miembro Correspondiente. En nuestros *Anales*, de 1954, se publicó un notable artículo suyo, titulado: *El Derecho, la Justicia, la Se-*

*guridad*. Fue poco después de haber trasladado su domicilio a Madrid cuando esta Corporación le eligió para recibir la Medalla núm. 4, en consideración a los relevantes méritos que acabo de resumir ante vosotros.

Llevando al máximo la concisión, el tema del magnífico discurso que acabáis de escuchar se expresa en una sola palabra: Socialización. Tema unívoco y, al propio tiempo, complejo e inmenso, susceptible de muy diversos significados, cuajado de problemas y sobremanera actual y omnipresente, hasta el punto de que aparezca en los más diversos campos de manera urgente y angustiosa.

Lema reciente, ya que suele extenderse su partida de nacimiento en los primeros años consecutivos al término de la segunda guerra mundial. En efecto, aunque fuesen muy anteriores algunos de los hechos y de las cuestiones en él comprendidas, solamente entonces se advierte la generalidad y la fuerza del fenómeno socializador, que engloba o sobrepasa las ideas básicas de la expropiación forzosa, de la utilidad social, de la municipalización de servicios, de las reformas agrarias, del mínimo nacional y de la aplicación de las doctrinas socialistas o comunistas.

Siendo nuevo el tema, lógico es que lo sea también el vocablo que lo expresa. Todavía se está abriendo paso para llegar a las páginas de los Diccionarios más autorizados de las diversas lenguas. El de la Real Academia Española le dio cabida recientemente, mientras que el *Oxford Dictionary* todavía no lo menciona más que como simple derivación de la palabra *social*. Sabida es la gran polémica suscitada respecto de la lengua latina con ocasión de las versiones de la Encíclica *Mater et Magistra*. Aun en aquellos léxicos en donde aparece, su significado está muy alejado del que recibe en las obras doctrinales y resulta erróneo por insuficiente. Suele definirse, en efecto, *socialización* como “acción y efecto de socializar”, lo que, a su vez, se entiende que es “transferir al Estado u otro órgano colectivo las propiedades, industrias, etc., particulares” o, como precisa Larousse, “la puesta en común de los medios de producción y de cambio”.

Vista en su perspectiva histórica, la socialización comenzó aplicándose a cierta categoría de *cosas*, a determinadas clases de bienes inmuebles.

El mundo medieval y, aunque en decadencia notoria, el mismo antiguo régimen estaban muy socializados. La propiedad territorial colectiva era muy superior a la propiamente particular y considerables masas de bienes se hallaban perpetuamente afectas a finalidades que hoy llamamos y que por su naturaleza eran sociales. Entre el Rey y cada uno de sus súbditos existía una tupida y fuerte red de cuerpos intermedios, de comunidades y sociedades menores que limitaban indudablemente el arbitrio individual, pero que, ciertamente, amparaban y protegían la esfera de libertad de sus miembros frente a poderes y presiones exteriores. Vencidas las ideas y derrotadas las fuerzas que crearon y defendían aquellos regímenes, se emprendió y logró la destrucción sistemática de sus instituciones sociales y la sustitución de sus normas jurídicas, tanto de Derecho público como privado. En lo concerniente a la propiedad, junto al renacimiento de su concepto absoluto en el Derecho romano, el feroz ataque contra toda forma de propiedad colectiva o de personas sociales acuñó una nueva palabra, *desamortización*, servida por un verdadero Código legislativo y una más que secular acción persistente de la Administración encargada de aplicarlo.

La socialización comenzó bajo un signo exactamente contrario, aunque el término fuese usado tan sólo por los que preconizaban nuevas instituciones y programas y no por los propiamente reaccionarios, partidarios de resucitar y vitalizar las propias del antiguo régimen. Así, la palabra *socialización* se aplicó al conjunto de aquellas acciones por las que ciertas cosas que estaban en poder de sujetos privados pasaban al de grupos sociales o entidades públicas. La aparición del moderno concepto de la expropiación forzosa y la constante ampliación de sus motivos, desde la utilidad pública a la meramente social, la reforma agraria, la capacidad para adquirir y poseer inmuebles concedida a los Sindicatos y Cooperativas, figuran en esta primera etapa de la socialización.

En una segunda etapa, ampliando el mismo designio, pero incorporando nuevos objetos y procedimientos, resultaron incluídas entre las cosas de posible socialización ciertos bienes muebles, muchos servicios organizados y algunas categorías de establecimientos industriales o de distribución. La ruta se abre precisamente en el país más identificado con el liberalismo económico, Inglaterra, y por un político conservador, José Chamberlain, en las postrimerías del siglo pasado, con la municipalización de servicios. Parques y jardines, mataderos y cementerios,

montes y bosques, transportes comunes de todas clases, fábricas de gas y, más tarde, la producción y distribución de energía eléctrica, las granjas y distribución de leche, etc., etc., pasan a ser públicas, muchas veces por procedimientos expropiatorios. El mismo camino y por razones muy semejantes desembocó, ya entrado el siglo XX, en la creación o nacionalización de los servicios de transportes ferroviarios, marítimos y aéreos; de comunicaciones telefónicas; en los servicios de radiodifusión; en las empresas bancarias y de seguros; en ciertas obras y explotaciones mineras, metalúrgicas, eléctricas, etc., etc., explotadas por el Estado directamente o mediante sus concesionarios.

Hasta entonces, lo que había llamado fundamentalmente la atención y había caracterizado el procedimiento era la circunstancia de que los bienes o servicios de que se trataba solían existir con anterioridad en el dominio de personas o sociedades privadas, del que eran transferidos al de una colectividad pública. La justificación, impugnación, límites y función social de la propiedad eran las cuestiones infatigablemente debatidas en pro y en contra de la política socializadora.

Mas, paralelamente y de un modo pragmático, pero constante y cada día más amplio e intenso, otra serie de actividades, de beneficios y prestaciones, de funciones y oportunidades que antes no existían o no llegaban a la generalidad de las gentes, se convertían en necesidades públicas y, por ende, en organizaciones y servicios atendidos por el Estado u otras entidades públicas y sufragados por todos los ciudadanos mediante su financiación por los impuestos.

En la mayoría de estos casos no había, propiamente hablando, una transferencia de cosas, sino una acción creadora o multiplicadora de bienes y un cuidado en facilitar el acceso a ellos o la participación y distribución progresivamente extendida de sus beneficios y prestaciones. El saber y el arte, la salud y el bienestar, el ocio y los juegos, la acción política y el conocimiento del mundo se convirtieron, también, en objetos de la socialización. Y a partir del momento, bastante tardío, en que se cayó en la cuenta de que esta serie de cambios del tiempo que vivimos no difería en su naturaleza de las tendencias anteriormente mencionadas, el concepto de socialización adquirió una insospechada y novísima amplitud, que desbordó e inutilizó las polémicas y los argumentos utilizados en torno al concepto anterior. Los fines del Estado y la jus-

tificación y límites de su intervencionismo fueron ahora los temas controvertidos.

Quedaba, todavía, un último e importantísimo avance en esta progresiva apertura del concepto de socialización. La acción socializadora, que había comenzado por ciertos bienes inmuebles y que se había extendido luego a toda clase de cosas, de servicios, de funciones y de beneficios, sin proclamarlo abiertamente, tomaba ahora como objeto al mismo hombre. El ámbito exclusivo de libre determinación y empleo, de posible opción y dedicación, de intimidad, en suma, de la persona humana se convertía, también, en social, en cosa de todos. Voces aisladas que denunciaban tal posibilidad como un peligro o como un proceso en marcha habían surgido ya —tal la de Chesterton— antes de que el comunismo soviético y los regímenes totalitarios que pretendieron combatirlo usando sus propias armas suscitasen una reacción excesivamente simple, todavía necesitada de meditación y de análisis.

Esta última fase de la socialización ha llevado necesariamente a revisar y construir de nuevo los complejos y variadísimos aspectos y repercusiones del concepto y exigencias de la persona humana. Más como un complemento que como una alternativa, ha surgido así renovada la doctrina de la personalización.

Durante bastante tiempo pudo creerse que la socialización era meramente la ejecución de una o de varias escuelas o doctrinas. Aunque con él coincidiesen en importantes aspectos orgánicos los movimientos sociales cristianos, fue lo corriente atribuir su paternidad al socialismo. Dejando aparte la revolución soviética y su influjo, no hay duda de que el socialismo influyó muy poderosamente en algunas reformas agrarias y en la nacionalización de industrias y servicios inmediatamente después de acabada la última guerra mundial. Antes, los partidos socialistas habían procurado sacar provecho de tendencias socializadoras ajenas a ellos y a parte de las cuales se habían opuesto tenazmente. Ejemplo de lo primero fue la ya citada municipalización de servicios, y, de lo segundo, la implantación de los seguros sociales con carácter nacional en Alemania, Inglaterra y otros países.

Cuando el proceso de socialización que hemos esbozado llegó a su tercera fase y se extendió a la cultura, a la salud, al bienestar, al ocio y a otra multitud de ámbitos del vivir humano, siguiendo métodos y procedimientos muy diferentes de los preconizados por el socialismo, se

hizo patente que la tendencia socializadora adquiría características de fenómeno universal, conducido por políticos de las más variadas tendencias, manifestado en formas bastante análogas, si es que no idénticas, con fuerza prácticamente irresistible y avances que se revelaban definitivos. En el campo de la seguridad social, que precisamente dio origen a algunas de las más vivas reacciones contra la socialización, hace ya bastantes años que hice notar cómo su implantación y desarrollo se había debido en muchos e importantes países a estadistas y Partidos opuestos al socialismo (Bismarck, en Alemania; Lloyd George, en Inglaterra; Dato y La Cierva, en España. etc.) y que su progresión era continua e irreversible, respetada y ampliada por los Gobiernos posteriores, aun en el caso de cambios revolucionarios. A la larga, como ha hecho notar René Rémond, el socialismo era "dueño del momento" en la Europa de 1945, pero estaba desbordado y en crisis en 1960. Los recientes acuerdos del partido socialdemócrata alemán y la evolución palmaria del laborismo inglés son muestras recientes de cuanto decimos.

Pero a la visión de la tendencia socializadora como resultado de una deliberada acción del socialismo vino a suceder otra puramente fenomenológica y, por tanto, fatal e incontrolable por el hombre. La transformación en masa de la sociedad o del pueblo, la irrupción de estas masas en el escenario, su afán de participación creciente en el poder político, en la economía, en la cultura, en los gustos, el avance simultáneo de las técnicas de homogeneización, de unificación, de estandarización, ¿pueden ser contrariadas o, cuando menos, limitadas por la voluntad de los hombres, o bien es preciso resignarse ante lo irremediable, que puede llegar a la progresiva anulación de la personalidad de cada uno de ellos?

El balance de la socialización, la relación pormenorizada de sus pros y sus contras se ha hecho mil veces, generalmente con prejuicios y apasionamiento notorios. Entre los que sienten y aspiran al logro de la justicia social, el saldo de tal balance fue siempre positivo. Los hábitos mentales adquiridos y transmitidos durante varias generaciones, los enormes intereses puestos en juego o claramente amenazados por estos cambios sociales, el temor a verse confundidos con escuelas y partidos considerados heterodoxos y otras circunstancias y motivos, han puesto sordina y echado el freno a la opinión de extensos sectores, particularmente católicos.

Por la vía de la socialización ha comenzado a remediarse en medida creciente la injusticia flagrante del estado de cosas anterior. Con una absoluta ignorancia de las condiciones reales de vida de la mayoría de la población fueron presentados, por ejemplo, como enormes abusos de los asegurados las cifras impresionantes de los primeros ejercicios del seguro de enfermedad en lo referente a la prestación de prótesis dentales, de gafas y otras análogas, en vez de considerarlas como revelación estremecedora de que millones de hombres y mujeres nunca habían podido remediar las limitaciones que en ese orden padecían. Es evidente que los efectos de la socialización a que estamos asistiendo se halla en muchos aspectos mucho más cerca del plan divino de la creación que el orden de cosas surgido del individualismo. Dios, en su inexcrutable sabiduría, permitió la enfermedad junto a la salud, distribuyó desigualmente el talento y varió hasta el infinito las aptitudes y los gustos de sus criaturas; pero, evidentemente, no quiso que sólo pudieran curar sus dolencias los ricos, ni que se frustrara el genio por la falta de educación y la rigidez de los linderos sociales ni que los placeres honestos y el desenvolvimiento íntegro de las posibilidades de cada persona quedase condicionado a discriminaciones de raza, de clase o de riqueza. Y la socialización venía cabalmente a procurar un régimen de comunicación y de participación abierto a todos.

Por otra parte, si la socialización tiene peligros y consecuencias dañosas, la evidencia de las cuales no permite negar, es lo cierto que —una vez reducidos a su verdadero alcance— acredita la experiencia que existen medios de prevenirlos o remediarlos, con lo que se demuestra que no se trata de un fenómeno absolutamente fatal. Es así como hemos visto desnacionalizar algunas industrias, rectificar sistemas de reforma agraria, descentralizar servicios y actividades públicas, aplicar el principio de subsidiariedad, incrementar la participación de los administrados en la gestión de los servicios... El ya largo catálogo de los modos y medios de lograr las ventajas de la socialización evitando sus inconvenientes se enriquece cada día con nuevas aportaciones. En su búsqueda y ensayo participan hoy cientos de instituciones científicas, políticas y sociales extendidas por todo el mundo.

Mucho más delicada, grave y difícil es la cuestión del impacto de la socialización sobre la persona humana, sobre su libertad, su intimidad, su originalidad, sus notas diferenciales.

Bueno es advertir, sin embargo, que las voces de alarma partieron, claro es, de los medios privilegiados, intelectuales o burgueses, únicos en los cuales podían normalmente sentirse de modo consciente las ventajas de un ámbito personal libre de ajenas intromisiones. Para la inmensa mayoría, tal esfera de libertad era una palabra hueca o un ideal inasequible. Con jornadas agotadoras y salarios regulados por la pura ley de la oferta y de la demanda, desprovistos de instituciones tras de las cuales guarecerse y unirse, continuamente emanizados por el espectro del paro, viviendo en míseros tabucos, en suburbios infectos, en barrios hechos con latas y barro, sin más recreo que la taberna, apenas sin escuelas ni iglesias, llorar la pérdida de la libertad e intimidad de los componentes de las nuevas masas no sería otra cosa que una ironía cruel. Y aunque la socialización haya atenuado el cuadro, todavía es verdadero para muchos millones de seres humanos. Para ellos, realmente, la libertad teórica ha cobrado cuerpo gracias a las posibilidades de opción que se les ofrecen ahora. Son los medios comunes y económicos de transporte los que han hecho viable la libertad de viajar, y la enseñanza gratuita y el acceso a los grados superiores de enseñanza lo que ha creado la libertad de saber, y la difusión de los medios audiovisuales y de los espectáculos populares lo que ha permitido el conocimiento del arte y la opción entre sus diversas manifestaciones, y la limitación de la jornada, la mejora de la vivienda, las instituciones sindicales y municipales deportivas y de descanso los que han creado para los trabajadores, aunque en grado más modesto, esa misma intimidad de cuya inminente desaparición se duelen los burgueses.

El verdadero peligro ha venido después, y dimana de las técnicas modernísimas basadas en descubrimientos psicológicos y utilizadas por la publicidad, la propaganda y la deliberada producción de hombres estandarizados, de patrón único y gustos e ideas uniformes e impuestas. Tal vez se salve siempre la recia originalidad del genio *a nativitate*, pero la modesta singularidad del hombre medio se vuelve problemática. La reacción instintiva contra la presión igualizadora del medio social exagera y cae en la extravagancia, en el gamberrismo o en la extensa gama de las enfermedades nerviosas y mentales. Pero también este riesgo, una vez descubierto, puede tener remedio.

Exilado en Londres durante la segunda guerra mundial, Karl Mannheim publicó un ensayo lleno de sagaces observaciones con el título de

*Hacia una nueva filosofía social*, y el subtítulo, "Una incitación a los pensadores cristianos por parte de un sociólogo", que, incluido en su obra *Diagnóstico de nuestro tiempo*, alcanzó resonancia mundial. En él discurría sobre la necesidad de una integración espiritual en una sociedad planificada, consideraba deseable una penetración completa de la vida por la religión y estimaba que el catolicismo poseía sobre el protestantismo la ventaja de haber mantenido en muchos aspectos la interpretación del cristianismo precapitalista y preindividualista, así como la de haber desarrollado un tipo de sociología en la que es habitual la consideración de las instituciones desde un punto de vista funcional. A su juicio, el cristianismo se encontraba en una encrucijada en la que tenía que decidirse entre las masas o las minorías gobernantes. Su conclusión era que el nuevo orden sería cristiano solamente si el renacimiento de la religión como movimiento popular y en sus miembros dirigentes coincidía con la transformación social futura.

En lo que a la doctrina católica se refiere, no existía tal encrucijada; pero, en todo caso, bien poco después toda duda al respecto quedó categóricamente disipada por una serie rutilante de documentos pontificios, que culminan en la providencial Encíclica *Mater et Magistra*, del llorado Juan XXIII. Clara e inequívocamente se proclama en ella que la progresiva multiplicación de las relaciones de convivencia, con la formación consiguiente de muchas formas de vida y de actividad asociada, que es como la socialización puede definirse, acarrea numerosas ventajas y beneficios; que si bien queda así reducido el radio de acción de la libertad individual, ello en modo alguno significa que el continuo aumento de las relaciones sociales haga necesariamente de los hombres unos seres estúpidos sin libertad propia; que el actual incremento de la vida social no es producto de un impulso ciego de la Naturaleza, sino obra del hombre, sér libre, dinámico y naturalmente responsable de su acción; por todo lo cual el progreso de las relaciones sociales puede y debe verificarse de forma que proporcione a los ciudadanos el mayor número de ventajas y evite, o por lo menos aminore, los inconvenientes, tarea sobre la cual se señalan las pertinentes orientaciones y requisitos.

En el discurso que acabáis de escuchar y de aplaudir, el Profesor Legaz ha expuesto sucesivamente y examinado con método y rigor científico la socialización del hombre, la socialización cómo hacerse de la

Sociedad, los conceptos y situación respectiva del Derecho y la socialización y, finalmente, el problema de la justificación de las socializaciones y de la socialización en cuanto tal, en relación con la exigencia de "personalización". Abundantemente documentada, la obra del nuevo Académico no se limita a la exposición y crítica de ajenos pareceres ni a la descripción valorada de las tendencias socializadoras, sino que significa una aportación original y sugestiva. Destaquemos a título de ejemplo su distinción entre la socialización de primero y segundo grado y sus certeras observaciones sobre la extravagancia y el existencialismo, que es su filosofía; y su tesis armónica, según la cual "sólo el prejuicio o la ignorancia pueden plantear en serio una antítesis radical entre Estado de Derecho y Estado social".

De mayor trascendencia es la minuciosa y razonada justificación de las socializaciones que se contiene en la última parte del discurso, que abunda en observaciones de primera mano y en prudentes condicionamientos acerca del modo como hayan de llevarse a efecto.

En sus últimas páginas, el nuevo Académico da la clave para encontrar la salida del trágico laberinto en que se encuentra la persona humana por consecuencia del cúmulo creciente de relaciones sociales que la envuelven. Frente a la *socialización masificadora* existe la *socialización personalizante*, la que enriquece lo personal con el caudal de la vida social; pero, al mismo tiempo, trasciende y supera ésta, transfigurándola en vida personal y elevándola al nivel de los valores propios de ésta. "Vivir lo social como comunicación y como participación", acentuando las dimensiones de la voluntariedad y de la responsabilidad personal y teniendo en cuenta que "la misma complejidad de la vida social crea reductos para la libertad del hombre", es la conclusión final y optimista del discurso.

Y aquí termino, porque sería superfluo e impertinente repetir con menor brillantez la exposición magistral que habéis escuchado.

¡Sea bienvenido entre nosotros D. Luis Legaz y Lacambra, de cuyo saber y laboriosidad se promete esta Real Academia obtener un gran provecho!