

que pudiera haber una situación intermedia entre la paz y la guerra. Sin embargo, ha sido necesario aceptar que en ciertas circunstancias puede existir conflicto armado entre dos Estados sin que se den las condiciones formales que el derecho internacional exige para decidir que hay guerra. Por lo común, se admite que en sentido concreto, la guerra implica declaración, comunicación a los neutrales, etc. Parece, pues, que la categoría de conflicto armado tiene una vaguedad jurídica mucho mayor que la categoría de guerra, al contrario de lo que en principio pudiera creerse. Guerra implica una determinada estructura jurídica con consecuencias previstas e internacionalmente admitidas. Algunos casos, como el de la guerra de Corea, son difícilmente aclarables. Así, por ejemplo, la cuestión de si en la contienda entre las dos zonas coreanas, cada uno de los estados que enviaron tropas bajo la bandera de las Naciones Unidas estaban en estado de guerra con la zona coreana del Norte.

Aún es más difícil lograr precisión conceptual y jurídica en aquellos casos en que países satélites o protegidos entran en guerra entre sí, o en conflicto armado, ya que los países protectores les suelen ayudar con ingenios militares, e incluso, con tropas, sin declararse la guerra, y en algunos casos manteniendo en otras zonas unas relaciones comerciales pacíficas.

Uno de los hechos que han dado lugar a discusiones teóricas más interesantes es el de la intervención en el área del Canal de Suez y el derecho de auto-defensa. Hoy se aplica con una gran amplitud el concepto de agresión y se habla con facilidad, por ejemplo, en la llamada doctrina de Eisenhower, de la agresión comunista y, a su vez, los comunistas, de la agresión capitalista, invocando el derecho de auto-defensa. Se dan así casos de estados de agresividad bélica en los que propiamente no existe guerra, y en donde cabe, por consiguiente, eludir los efectos de los tratados internacionales sobre las obligaciones de los estados en situación de guerra. Se plantea, por consiguiente, la paradójica cuestión de ¿cuándo es, la guerra, guerra? El autor del artículo sostiene que la guerra existe cuando el sistema legal a quien incumbe la capacidad para definir la situación declara que existe efectivamente guerra. De tal manera, que a la luz de la con-

vención de Ginebra, se puede afirmar que sólo cuando se ha decidido que existe guerra se dan las leyes protectoras dimanantes del estado de guerra.—E. T. G.

HALPERN (Ben): *The Dynamic Elements of Culture*, en «Ethics», LXV, 4, 1955 (págs. 235-249).

La teoría general de la acción ha elaborado más o menos satisfactoriamente una explicación de cómo una cultura funciona dentro del equilibrio de un sistema social. Ha tomado de la moderna Psicología una descripción de los mecanismos por los que los estándares culturales socialmente aceptados se «internacionalizan» en el sistema de la personalidad. Pero estas explicaciones dan por supuestos ciertos procesos que no han sido aún enteramente analizados por la teoría: cómo se producen los valores en el contexto de la acción y porque algunos se «constitucionalizan». El problema hace referencia, como se ve, a los aspectos dinámicos o «históricos» de la relación entre cultura y los sistemas de acción «real».

Las sociedades más primitivas que conocemos poseen dos tipos de símbolos que podemos describir como «conceptos objetivos» y «mitos». Según Cassirer, ambos son fundamentales a la constitución misma de la mente humana. En el nivel histórico la cultura humana no sólo debe basarse en los mitos y conceptos objetivos, sino también en la ideología. Esta tercera forma de actividad simbólica debe distinguirse de las otras dos por su origen, por sus criterios de validez, por sus funciones y por su tendencia dinámica.

La función primaria de la ideología y del mito en la actualidad, es la de definir el cometido social de países, clases, profesiones y tipos sociales. El mito proporciona las formas elementales y la materia prima (los valores substantivos) para esta definición. La ideología conceptualiza este material, selecciona los valores clave y, con la ayuda de procedimientos sistemáticos, determina el orden y la jerarquía de los valores.

El efecto de esta operación conjunta del mito y de la ideología es establecer una imagen ideal de la sociedad, presentando, ante todo, una descripción y justificación de los premios y privilegios existentes en la sociedad. Esto implica

que el mito y la ideología están primordialmente determinados desde la perspectiva de los intereses que están ligados al *status quo*.—S. del C.

HAWORTH (Lawrence): *The Free Society*, en «Ethics», LXVII, 2, 1957, (páginas 119-126).

Se ha gastado muchísima energía intelectual en el intento de esclarecer y estudiar la llamada libertad individual. Sin embargo, el concepto correlativo de sociedad libre se ha olvidado con mucha frecuencia. No sólo este concepto no se ha empleado, sino, aún más, que apenas se ha definido. Parte el autor del supuesto de que la sociedad se estudia desde el individuo y que la sociedad libre ha de considerarse partiendo de la libertad individual. Una investigación, dice, de la sociedad libre tiene que descansar necesariamente sobre el concepto de libertad individual.

La sociedad libre se constituye como un tipo de sociedad en que la autoridad es una efectiva autoridad y por consiguiente libertad no significa un ámbito de desintegración o autonomía absoluta. En una sociedad libre el grado de libertad que un individuo posee tiende a equipararse con el conjunto de posibilidades internas y externas de que dispone para la realización de la libertad individual, teniendo en cuenta que la conexión entre social e individual se hace en el seno de un cierto orden.

Se trata, pues, de una sociedad organizada de tal modo que la organización se realiza en función de la libertad y la eficiencia de la libertad personal aumenta el conjunto de la libertad social. Se establece claramente, a juicio del autor, una relación entre eficiencia y libertad. En la medida en que se es socialmente más eficiente, se es socialmente más libre, en aquellas sociedades que están en función de la libertad individual. La eficiencia se expresa en esta mecánica de conceptos como generalización de posibilidades y al mismo tiempo como aumento del número de estas posibilidades. Así una sociedad comprensiva, eficiente, cuya base esté en la libertad individual, tendrá que poseer instituciones accesibles para que la libertad sea un hecho de acuerdo con la eficiencia postulada en un principio. El sistema legal tenderá a ser un sistema legal ac-

cesible y no inaccesible. El autor recoge este hecho bajo la palabra flexibilidad. La última característica que en este artículo se atribuye a la sociedad libre radica en la voluntad libre con relación a las instituciones. Las instituciones no obligan, sino que acogen. No es un hecho total, pero sí relativo, en cuanto muchas de estas instituciones voluntarias tienen un carácter supletorio o sustitutivo.—E. T. G.

KELSEN (Hans): *Foundations of Democracy*, en «Ethics», LXVI, II, 1, 1955 (págs. 1-101).

El profesor Kelsen analiza en este libro, ya que libro es, pues ocupa el trabajo que recensamos las 101 páginas de este número de la revista *Ethics*, el problema de los fundamentos teóricos de la democracia desde dos puntos de vista: democracia y filosofía y democracia y religión. Muchas de las ideas que el autor expone en la primera parte las había ya expuesto con anterioridad en un libro dedicado al tema de la política en sus relaciones con la concepción del mundo. No obstante, hay algunos puntos de vista que, bien por su profundidad, bien por su renovación, es necesario recoger. El eje de la idea de Kelsen está en que la democracia no es simplemente una relación formal y que por tanto no vale interpretar simplemente como democrático un sistema de gobierno que se construya sobre la representación. Según Kelsen, es imprescindible el gobierno *por* el pueblo. De acuerdo con este criterio la doctrina soviética de la democracia no está dentro de los límites de la democracia auténtica, ya que no es el pueblo en su conjunto quien gobierna, sino el proletariado, quien se atribuye la representación popular. En segundo lugar, la democracia se fundamenta en el relativismo filosófico. Una filosofía que defienda principios absolutos no puede servir de fundamento a la democracia. Es cierto que el relativismo puede llevar al solipsismo, a un cierto anarquismo, pero es incuestionable que salvados estos peligros del relativismo surge la tolerancia, la convivencia entre los hombres que defienden distintos valores, y de aquí el hombre democrático que Kelsen expone principalmente como un hombre tolerante, comprensivo y dispuesto en todo