

RECENSIONES

IRVING HOWE (comp.): *1984 Revisited. Totalitarianism in Our Century*. Harper and Row, Nueva York, 1983; 276 págs.

Alguna vez tenía que llegar el año de 1984. La novela que lleva ese título resiste mejor el paso del tiempo y aguanta con mayor entereza la confrontación con la fecha fabulosa convertida en realidad que otros intentos de predicción científica más recientes. Hoy, el libro de Orwell puede leerse con la misma sensación de inquietud que hace veinte años y, supongo, que treinta. Quien no admita aún que nuestro mundo es Oceanía y el *Big Brother* proyecta su escudriñadora mirada en el último recoveco de nuestra intimidad sólo tiene que esperar otros veinte o treinta años más. Las posibilidades de que para entonces 1984 sea un plano urbano en lugar de una ficción son hoy tan grandes como cuando se escribió. Es cuestión de sustituir algunos artilugios por otros y hacer unos cuantos retoques geográficos. No puede decirse lo mismo, sin embargo, de aquellas plúmbeas predicciones científicas de Herman Kahn y los *think tanks* norteamericanos, que tenían tan claro en la cabeza el decenio de 1980 como Dios el plan de la creación. Tampoco puede decirse de los sombríos presagios del Club de Roma, que empleaba los más sutiles razonamientos tecnológicos, rigurosamente necesarios. Tomado en su sentido predictivo es posible que Orwell no tuviera razón; pero menos han mostrado tenerla Herman Kahn, Stafford Beer, Jay W. Forrester y otros augures del templo del MIT en Delfos. De donde se siguen algunas consideraciones acerca del objetivo último de la futurología, que no merece la pena hacer, y cierta satisfacción al comprobar que la literatura sigue siendo una futurología más aceptable. Está ahora por ver el efecto que tenga sobre las generaciones venideras el libro de Sébastien Mercier, *El año 2774*, si es que para tan lejanas fechas queda alguien en el planeta a quien interesen asuntos inútiles.

Pero no es conveniente tomar el libro de Orwell como una profecía. Esta advertencia se ha hecho cientos de veces. También se ha dicho otras tantas que debe interpretarse como una admonición. El consejo es innecesario pues, por fortuna, cada cual seguirá viendo lo que quiera en 1984. Por

ejemplo, puede resultar más sugestivo considerarlo como una antiutopía, aun comprendiendo que el término es absurdo desde un punto de vista etimológico —por razones obvias— y también desde uno simbólico ya que, por sensata convención, una utopía sólo puede ser un mundo de bienaventuranza (y la prueba es que así suele entenderse cuando decimos de alguien que cree en la posibilidad de un mundo o una sociedad felices que es un «utópico» o un «utopista»). Tampoco se arregla el problema recurriendo, como hacen algunos autores que hablan de *distopías*, a un procedimiento de mayor cohesión etimológica. A pesar de los defectos, nos quedamos con antiutopía, a falta de mejor expresión. Por antiutopía venimos a entender la fabulación de una sociedad *peor* en algún lugar ignoto o tiempo futuro. El género es muy joven, mucho más que la utopía. Si de ésta podemos decir que parte de un presente malo para dibujar un futuro mejor, de la antiutopía diremos que parte de un presente malo para dibujar un futuro peor. Uno de los primeros libros del género es *El talón de hierro*, de Jack London, al que siguieron *Nosotros*, de Zamiatin, y *Mundo feliz*, de Huxley. 1984 es el más político de todos ellos (sin ignorar que *El talón de hierro* prefigura el fascismo y *Nosotros* es una parábola del comunismo) por apuntar al mismo tiempo a doctrinas políticas realmente existentes y formas de organización social y política que también lo han sido o lo son.

El tema central, sobre el que gira la novela de Orwell, es el totalitarismo, esto es, la desaparición del ámbito de libertad individual, la supresión de su intimidad «interna», si cabe tan torpe como gráfica expresión, ante el carácter ubicuo de las instancias del poder político. El totalitarismo es, como se sabe, una expresión que arranca de la justificación teórica del fascismo italiano, pero que empezó a adquirir carta de naturaleza con la guerra fría (la primera). En un conocido ensayo, escrito en 1946, *Por qué escribo*, Orwell señala que «cada línea de trabajo serio que he escrito desde 1936, la he escrito directa o indirectamente *en contra* del totalitarismo y *a favor* del socialismo democrático, como yo lo entiendo» (subrayados de Orwell). Esta lucha, que es también una lucha contra el colectivismo, como sabemos, refleja el auténtico fondo político liberal de Orwell.

Algunos autores han puesto en cuestión la validez científica del concepto de totalitarismo, argumentando, sobre todo, que más parece tratarse de una consigna política que de un verdadero concepto. La prueba es el momento en que se debate la expresión y su contenido, momento poco favorable, en las condiciones de la guerra fría, a la adopción de actitudes axiológicamente neutras. En verdad, casi ningún concepto en las ciencias sociales es axiológicamente neutro, por más números que se le echen encima. Es probable que la gran difusión de que llegó a gozar el término (piénsese en las

obras de Hannah Arendt, Jacob Talmon, Carl Friedrich, Zbigniew Brzezinski, etc.) se deba a que por su intermedio, el pensamiento liberal podía finalmente racionalizar una igualación que durante la guerra no pareció prudente: fascismo = comunismo. El mismo Orwell llegó a pensar de este modo.

De ahí el interés de la recopilación de Irving Howe, centrada sobre todo en los aspectos del totalitarismo en 1984. El libro consta de tres partes o capítulos: una dedicada a la obra y al escritor; otra, a las ideas, y otra, a la historia. Desde un punto de vista político son las partes segunda y tercera las más importantes, sin que ello quiera decir que las colaboraciones de la primera sean desdeñables. Antes al contrario, algunos trabajos tienen verdadero interés, como el de Elaine Hoffman Baruch, repleto de observaciones muy agudas.

En la segunda y tercera partes colaboran algunos de los más prestigiosos autores de ciencia política, filosofía o sociología, como Tucker, Kolakowski, Milovan Djilas, Robert Nisbert y Richard Lowenthal. Especial interés revisite el tema tratado por Michael Walzer, «On 'Failed Totalitarianism'», en el que entiende acertadamente el *Newspeak* orwelliano como un intento de transformar las estructuras lingüísticas para transformar también las mentales y que las personas interioricen la represión de este modo. Walzer sostiene la tesis, sin embargo, de que este empeño, esencial en el totalitarismo, no puede realizarse. Tal conclusión situaría a Walzer en el campo de los críticos del concepto de totalitarismo, si bien nuestro autor no argumenta contra el concepto, sino contra su aplicación práctica en términos de su eficacia.

Leszek Kolakowski, en su ensayo sobre «Totalitarianism and the Virtue of the Lie», sitúa al totalitarismo donde le corresponde, según los planteamientos liberales: como puente de unión entre el fascismo y el comunismo. Luego remonta algo el vuelo y estudia el sentido de la verdad y la mentira en los regímenes totalitarios. Resulta inútil acusar al poder totalitario de mentir, pues, para mentir, hace falta saber cómo es la verdad y el totalitarismo, precisamente, suprime la misma idea de verdad. El totalitarismo se vale de una ideología «total», de control absoluto del individuo. Pero, cuando las circunstancias lo exigen, el Estado comunista se despoja de las hopalandas ideológicas y aparece como lo que verdaderamente es, como el ejercicio del poder por la pura violencia. Tal es la consecuencia a que ha llegado el autor tras considerar con detenimiento el caso de Polonia.

El ensayo de Milovan Djilas, «The Disintegrating of Leninist Totalitarianism», es un intento de racionalizar algunos de los cambios que se han percibido en los últimos años en los países del bloque socialista. Estos cambios, que conducirán a una desintegración del totalitarismo leninista, se concretan en: 1.º una debilitación de la ideología como factor inspirador o cognosci-

tivo; 2.º la aparición de nuevas formas económicas, incluso dentro de la organización colectivista de la economía; 3.º la manifestación de la fuerza del elemento militar sobre la estructura del partido y del Estado (este último dato muestra que los teóricos del totalitarismo miran persistentemente hacia Polonia). Es posible que estos elementos nuevos sean causa de la desintegración del totalitarismo leninista, siempre que el hecho de ser «leninista» dé al totalitarismo un deje peculiar. No tienen por qué serlo, en todo caso, del totalitarismo moderno en general. La ideología no ha sido nunca un buen elemento «cognoscitivo», pero sigue prestando sus servicios al poder político totalitario en la medida en que formula en términos teóricos los imperativos políticos. El hecho de que los militares se hagan cargo del poder civil puede ser un síntoma desintegrador en los países del Tercer Mundo (aunque en estos casos no se trate de totalitarismo). En el caso de los países socialistas más bien muestra que el Estado socialista ha conseguido repaldar sus decisiones políticas con el último argumento de fuerza, lo cual suele ser signo precisamente de eso, de fuerza. El segundo argumento es el único que, a nuestro juicio, tiene peso. La aparición de formas económicas «nuevas» puede ser un claro factor de desintegración. Lo que queda por demostrar es que sea deseable.

El trabajo de Robert Nisbet, *1984 and the Conservative Imagination*, sitúa a Orwell en la tradición del pensamiento conservador occidental que arranca de Edmund Burke y llega a Jouvenel, Muggeridge y Oakeshott. Admitiendo, claro está, que Orwell no era un conservador. El ensayo es brillante porque reconoce en 1984 la reproducción de los odios y de las críticas liberales tradicionales, incluso doctrinarias. Nisbet señala fundamentalmente cuatro, que han encontrado el camino hasta la obra de Orwell: el exceso democrático como origen de una nueva forma de tiranía, el rechazo de las masas, la oposición a los intelectuales que favorecen el despotismo y la militarización de la sociedad y de la cultura. El artículo de Nisbet es penetrante y se apoya en el odio confeso de Orwell hacia el «colectivismo». Sin embargo, la imagen que de él se ofrece (aun admitiendo que Nisbet le caracteriza como un liberal socialista) se compadece poco con el fondo de democracia radical que siempre hubo en el escritor inglés.

Por último, la aportación de Richard Lowenthal es una verdadera monografía acerca de una propuesta algo confusa sobre la posibilidad de superar el totalitarismo (tan sólo el de signo comunista), edificada sobre dos contradicciones detectadas por el autor. La primera es suficientemente conocida: las revoluciones (verdaderas) se han dado siempre en los países más atrasados, en contra de la consabida profecía. La segunda lo es menos: faltan normas claras y precisas en los países socialistas para regular los procesos de

adopción de decisiones y de reproducción del poder político en sus más altas instancias. Prácticamente todo el ensayo de Lowenthal es una elaboración y ejemplificación del segundo rasgo contradictorio. Esta ausencia es evidente y produce, como señala el autor, continuas convulsiones institucionales que nunca consiguen iniciar verdaderamente un proceso evolutivo o de adaptación de las estructuras sociales, económicas y políticas de estos países, que parecen tener una maligna tendencia a recuperar su rígida posición de reposo. De ahí que la posibilidad apuntada de superación del totalitarismo quizá sólo pueda entenderse si se asimila el totalitarismo al despotismo personal, cosa que no es lícita.

En conjunto, se trata de un libro interesante sobre todo porque no versa exclusivamente sobre Orwell sino que también toma pie en el totalitarismo, como preocupación típicamente orwelliana, para hacer una reconsideración de este ideario y forma de organización política cuyo fantasma sigue firmemente aferrado al mundo.

Ramón García Cotarelo

JOSÉ RAMÓN RECALDE: *La construcción de las naciones*. Siglo XXI de España Editores, S. A., Madrid, noviembre de 1982; 482 págs.

Va para tres años que apareció en el diario *El País* un artículo de Julián Santamaría llamando la atención sobre la forma en que eran utilizados, por la clase política e intelectual española, los conceptos de nación y Estado referidos a España, y se lamentaba de la ausencia de un Robert Lafont que, al modo como éste había esclarecido cauces para Francia, hiciera igualmente su homólogo para España; país del que suele haber una permanente y vaga conciencia que exige la definición constante, en paralelo concepto al reniano plebiscito diario, de preguntarse qué es la nación española. Por ello, cualquier publicación que se aproxime al *tema nacional*, levanta las expectativas obligadas, por la presumible carencia de claridad sobre el mismo; así ocurrió con el libro de José Ramón Recalde, objeto de estas notas, cuyo solo título permitía concebir la esperanza de hallarse, al fin, ante la clave interpretativa de tanto rompecabezas conceptual. No en vano, ningún autor, que de pasada haya lindado el tema, ha dejado de meditar sobre lo movedizo del terreno que se aborda, invitando a tomar como provisional, en muchos casos, lo que pueda decirse. Sin embargo, nos encontramos con que Recalde debe dar por sabidas las naturales prudencias, y desde la primera línea emprende un fogoso recital de intenciones que tienen por motivo la voluntad de no

dejar títere con cabeza a lo largo de sus más de cuatrocientas cincuenta páginas. Y éstas son muchas páginas sobre tamaño objeto, en las que, contradictoriamente sobran algunas cosas y, creemos, faltan otras, opinión personal que, a fin de cuentas, no va a ninguna parte: sobran muchas páginas, bastante arrogancia intelectualizada y algunas inexactitudes; y le faltan, necesariamente sus antagónicas, pero, sobre todo, claridad expositiva, porque, a veces, el lenguaje empleado al desarrollar ricas intuiciones o simples ideas, alcanza la nota de provocación, y los estados de irritación del lector, en estos casos, no son lo más benevolente para apreciar justamente el contenido y sí para tomar las posibles innovaciones incorporadas como un acto más de polución conceptual y de intoxicación semántica.

* * *

«¿Por qué el interés en denominar *nación*, primero a realidades tan distintas, y, en segundo, interpretadas ideológicamente de tan distinto modo?» En estos términos, tan desafiantes académicamente, ha de comenzar el comentario a la obra de Recalde si uno quiere mantener la tensión en su justo punto, impidiendo que decline la atención crítica y se deje uno atrapar, irremediamente, por el atrayente y seductor alumbramiento, enunciado en los términos de que «si vivimos en lo que llamamos *realidad nacional*, esto es cierto, sobre todo, porque así lo denominamos» (pág. 39).

Pero conviene exponer antes de nada su originalidad metodológica, aportación recaldiana llamada a establecer, de una vez por todas, la higiene intelectual necesaria en lo que concierne al *tema nacional*, dado que, hasta aquí, y desde los grandes santones de la ciencia política hasta el más humilde aldeano perturbado por hallar una explicación a su realidad nacional, todos los investigadores nadaban en la más absoluta imprecisión y ambigüedad terminológica y metodológica, capaces de proseguir hasta el límite la confusa orgía conceptual que se venía heredando, por lo menos, desde el siglo XII y, colaborando, como un acto ritual más del entorno, a hacer imposible la comprensión de *lo nacional*, que una vez tras otra, se diluía de forma artera y esquiva. Pero, por fin, tenemos la clave que nos permitirá contemplar el *misterio nacional*, recomendada, especialmente para imprecisos y ambiguos. Hay que saber distinguir «suficientemente entre los tres términos, generalmente sucesivos del proceso nacional: *modo nacional de organización*, *nacionalismo*, como seleccionador de un conjunto histórico dentro de ese modo nacional, y *nación*, como resultado práctico de la selección nacionalista», con la advertencia de que los tres procesos pueden estar solapados en el tiempo.

Es preciso hacer una advertencia cuanto antes: a lo largo de la obra late, indefinidamente, la concepción ideal de nación para el autor, el cual, sin atreverse a desnudar su ideología en los elementos que le dan cuerpo y consistencia, busca asirse en autoridades pretendidamente incontestables, en las cuales, si no explícita, si esté implícitamente el concepto recaldiano de *nación*, siendo Lenin el autor que, «aun sin que sea objeto de su reflexión teórica... en el pensamiento de Lenin, se abre, por un momento, otra concepción de la autodeterminación que en nada se parece a la reivindicación burguesa. Este es el concepto de *autodeterminación proletaria*» (pág. 325).

Retomemos ordenadamente la exposición del *modo nacional de organización*, uno de los términos acuñados por Recalde, que llegaría a ser original de no haber en la historiografía al uso conceptos similares que, definiendo realidades históricas iguales, gozan de la unánime aceptación científica, tanto por su contenido científico como por la solidez reconocida de quien lo acuñó. El *modo nacional de organización* es infinitamente repetido a lo largo del libro y apenas hay dos definiciones que coincidan literalmente, pero es deducible que, en todas ellas, quiere expresarse que es un *proceso histórico* y no una irrupción, en cuyo seno, las naciones se van gestando. Es la manera más abstracta de decirlo, teniendo en cuenta que en su constitución conviene diferenciar distintos procesos cronológicos: «uno de ellos sería el que se desarrolla como dinámica de transformación o cambio desde una estructura socioeconómica mercantil precapitalista hasta una estructura capitalista; otro, el que supone la extensión del fenómeno desde la instancia económica hasta el conjunto de las relaciones sociales» (20). Ello significa que bajo dos consideraciones puede contemplarse el modo nacional de organización, el *longitudinal* y *transversal*, respectivamente.

Pero, ¿qué solidez tiene la manera original de definir lo que otros autores han tomado como transición hacia el modo de producción capitalista, modernización, etc.? La mejor forma de comprobarlo por el propio autor es asumir las doctrinas marxistas y funcionalistas, y, desde cada una, ir co-tejando su concepto con la propia idea que él mismo tiene del marxismo y del funcionalismo. Resultado: Marx no concibió su sistema ideológico para explicar especialmente la *nación*, sino que ésta es perfectamente encajable en su interpretación general del desarrollo histórico desde el modo de producción feudal, por lo que, en la medida que «las teorías nacionales de Marx no enlazan expresamente con tal cuadro», como reconoce Recalde en la página 13, hecha mano de Otto Bauer como el autor que más cercano está de sus interpretaciones, y, al explicar éste que «el centro de gravedad de mi teoría de la nación no está en la definición de la nación, sino en la descripción de aquel proceso de integración de donde surgió la nación moderna»

tenemos ya, enjuicia Recalde, una aproximación conceptual homóloga al recaldiano *modo nacional de organización*, el cual, en opinión de este autor, no está exenta de confusiónismo, porque Bauer no sabe distinguir «entre la base organizativa de la nación —modo nacional de organización— y la nación, como resultado de la práctica nacionalista» (15), y, aunque realce la preocupación baueriana por resaltar la importancia del hecho objetivo que hacer surgir las naciones, sin embargo, en opinión de Recalde, le supone un pesado lastre que le incapacita para percibir las diferencias entre el modo nacional de organización genérico y el surgimiento de las naciones concretas, por lo que llega a confundir el *ser nacional* y la *práctica nacionalista*, y, por ende, a mantener una idea esencialista de la nación, dado que, al afirmar Bauer que «la *conciencia nacional* sólo puede ser entendida a partir del *ser nacional* y no a la inversa, nos dice Recalde, que el austríaco no llega a distinguir la conexión dialéctica que gobierna estos fenómenos. Pues, «si bien la *conciencia nacional* está derivada del *ser*, éste consiste en el proceso genérico de transformación modernizadora, que es la formación del *modo nacional de organización*; pero, por otra parte, el hecho de que se produzca una *conciencia nacional* es el que determina la *constitución de las naciones*» (16).

Es preciso ante la arrogancia predicativa recaldiana, restituir el equilibrio en las zonas cerebrales más afectadas, con algún predicamento distinto, que nos reconcilie con la asumida creencia de que Otto Bauer no es como lo interpreta Recalde. Sea García Pelayo, quien, desde su conocimiento sobre Bauer, ponga las cosas claras; y así en la página 26 de *El tema de las nacionalidades*, sintetiza la cuestión sosteniendo «que la *nación (comunidad de carácter surgida de una comunidad de destino)* es un precipitado del proceso histórico del pasado... La presencia del pasado en el presente, es decir, su constitución en *destino*, tiene lugar por mediación de la herencia biológica y de la tradición cultural, que dan origen a dos dimensiones distintas, pero no separables de la nación: la *nación como unidad natural*, constituida por la ascendencia común y por la herencia de ciertas notas somáticas, variables, sin embargo, en el curso del tiempo... y la *nación como comunidad cultural*, como resultado de la transmisión de contenidos y patrones culturales. Pero es conveniente aclarar que cada una de estas dimensiones de la nación sólo existe y tiene sentido en relación con la otra, es decir, no son en modo alguno magnitudes independientes... que ni la una ni la otra son sustancias, sino que se constituyen a través de las relaciones de los hombres entre sí; que una y otra son distintos medios de una sola causa eficiente: las condiciones de la lucha por la existencia de sus antepasados y, concretamente, las condiciones socioeconómicas, las modalidades de los medios de producción y de cambio y la estructura social erigida sobre ellos; que si bien la dimensión natu-

ral y cultural están siempre en la esencia de la nación, sin embargo, la consideración de ésta como comunidad cultural constituida por la transmisión de bienes culturales configuradores del carácter, nos proporciona un suelo más firme para comprender a la nación como *comunidad de carácter*, que el proporcionado por la herencia de los rasgos somáticos». Por tanto y como conclusión dirá García Pelayo que «la *nación* existe objetivamente con independencia de que se tenga o no se tenga conciencia de ella».

Por lo que respecta a la constatación de sus ideas desde posiciones *funcionalistas*, la descripción de las cosas que escribe Recalde no deja de ser, cremos, algo farragosa, en un continuo citar autores funcionalistas; centrándose a partir de la página 27 en los teóricos más directamente relacionados con los conceptos de *modernidad* y *nacionalidad*, como por ejemplo Smelser y Eisenstadt, especialmente este último, para quien el desarrollo de las esferas económicas, política y cultural cristalizan históricamente en la nación.

Puede decirse que el núcleo de la pretendida teoría recaldiana radica en el lugar en que se coloca al *nacionalismo*. Ya hemos dicho antes que la nación no designa ninguna realidad unitaria según Recalde, y éste apostilla: «Más aún, porque lo único que damos por supuesto es el *nacionalismo*» (página 39), o, dicho en otros términos: «La *nación* no es la causa del *nacionalismo*, sino su objetivo.» El nacionalismo pretende «el establecimiento de formas de autonomías para los miembros de una colectividad que titula *nación*», es decir, se trata de una práctica política propuesta por unas personas y participada por otras. Esto obliga a Recalde a enriquecer su esquema teórico, porque ¿cómo podríamos concebir en el mismo esquema la creación de Inglaterra y Libia como naciones si no supiéramos distinguir la existencia de líderes creadores del mensaje nacional en procesos nacionales lentos y en procesos nacionales rápidos? Porque, volvemos a repetir, que, para el autor, el único supuesto dado es el nacionalismo, el cual sobre la existencia del modo nacional de organización, ejerce dos funciones: selecciona la nación, es decir prima a una comunidad sobre otra, y ejerce su propio contenido ideológico; ambas funciones implican una práctica política de carácter *normativo*, que exige a los nacionales que «cumplan las *leyes históricas* de conservación o de consecución de la autonomía política» (40). De esta forma, si interpretamos bien a Recalde, el *nacionalismo* es el supuesto que permite el cumplimiento de leyes históricas de carácter político, leyes que son inmanentes al propio modo de organización nacional, en las que el líder sólo es el instrumento del que se vale la historia para hacerla florecer. No otro sentido tienen las palabras de la página 42: «El *nacionalismo* no surge como resultado de la arbitraria imaginación de un inventor de la nación»; para que surja debe existir «una base social que explique el fenóme-

no. A esta base social la denominábamos *modo nacional de organización*.» Ahora bien, la existencia de este modo nacional de organización no deja de ser un cuadro abstracto que, en ninguna manera está determinado por el nacimiento de un nacionalismo concreto. Para que se concrete es preciso que actúe el nacionalismo y para que éste opere, es necesario que surja como fenómeno ideológico que resalte ciertos factores de unidad como dignos de reconocimiento, protección o reivindicación. En la selección de tales factores —«de fenómeno puramente cultural pasará a ideología política cuando, para el reconocimiento, la protección o la reivindicación de estos factores se programe una práctica nacional» (43)— ha jugado y juega un papel imprescindible el liderazgo.

Concebido tal y como queda expuesto el esquema recaldiano, se analiza por el autor la tipología de *líderes nacionalistas* en los *procesos nacionales rápidos* —*carismático, político*, con toda suerte de aditivos, que hacen extensivamente compleja la calificación, e *intelectual*— y en los *procesos nacionales lentos*, donde «la formación de la nación adquiere mucho más el aspecto de un proceso histórico que se va desarrollando por debajo y con independencia de la *voluntad* y de la *conciencia nacionales*» (86). Aquí el papel del nacionalismo es exactamente el que el autor le tiene atribuido en su teoría general, es decir «el momento intermedio imprescindible entre la base estructural nacional, como campo de nacionalización, y el resultado nacional como autonomía nacionalizada» (87). Más aún: «los estados nacionales son nacionales porque sobre el proceso de selección política ha actuado el *nacionalismo* como fenómeno de *autoconsciencia*» (88); nacionalismo que, por otra parte, no es el mensaje de un líder sino «tarea de *autoconsciencia popular* que tiene que llevar a la afirmación de que la autonomía política, que está ya conseguida, para que sea autonomía nacional, ha de asumirse como tarea y responsabilidad del pueblo» (88). ¿Quién es, por tanto, el *líder* en procesos lentos?, se pregunta Recalde; para responder se ve obligado a introducir criterios ordenadores que orienten el análisis, lo que no es obstáculo para afirmar que «ejemplos de conciencia nacional manifiesta se pueden encontrar desde el siglo XII» (90).

Un aspecto esencial de estos nacionalismos de *procesos nacionales lentos*, correspondería a períodos en que la necesidad regeneradora de la nación se hace urgente, caso de la España de los años treinta, donde destacaría, entre diversas figuras del regeneracionismo liberal, Unamuno, cuyo comportamiento no podría quedar empañado por ciertas veleidades con el falangismo, «que ni responden a su anterior línea biográfica ni a su posterior comportamiento de enfrentamiento a la dictadura franquista» (110).

A continuación, el autor se empeña en una quimérica labor sobre el aná-

lisis de la trayectoria del *proceso de comunicación* y las transformaciones que se operan en el *mensaje*; un afán demasiado pretencioso como para que puedan sostenerse con rigor indeclinable una veintena de páginas que persiguen la nitidez conceptual sobre *consciencia de clase* y *organización de masas*.

Un buen número de páginas también se dedica a la clasificación de los diferentes nacionalismos, según éstos se identifiquen o no a la nación con el *pueblo*, resultando la *nación popular* o la concepción *esencialista* de la nación, respectivamente. En la forma de enjuiciar el nacionalismo popular que genera la Revolución francesa, se deduce que, el autor, no tiene dificultades en asumir la elaboración ideológica nacional de Sieyès y compañía, porque no duda en presentar una exposición de la misma que no da tregua a la capacidad comprensiva del lector, y, cuyo argumento, sería: la nación, para el revolucionario francés, es una construcción política de la *razón*, pero, indudablemente, las naciones se han ido constituyendo en el transcurso de la historia, por tanto, «decir que son *entes de razón* no niega esto: la historia se ha limitado a presentar los marcos de referencia. Aunque la historia ha construido estos marcos, la comprensión de la nación no se hace desde el marco sino desde el cuadro para el que el marco sirve de ámbito territorial. El contenido, el cuadro enmarcado, es creación libre de los nacionales. Pero la nación francesa es una realidad de hoy y no un decantamiento histórico» (154). Varios autores son desmenuzados críticamente por Recalde, especialmente Rousseau, del que hay sospechas como intrigador en la dialéctica marco-cuadro, «porque su reflexión sobre el sentido histórico concreto, institucional, que ha de tener el contrato social representa... el desconcierto de la reflexión política burguesa ante la aparición del marco histórico» (157). Para el autor, ha de ser Hegel quien aclare todo, de manera tan diáfana: «Hegel comprende el marco de racionalidad exterior como muestra histórica de la racionalidad interior. El orden racional político que los hombres puedan establecer es trascendido a un orden histórico de superación que es el estado nacional. Para una segunda concepción de este pensador, por el contrario, el marco externo de racionalidad exterior no es la muestra histórica tanto como la razón histórica de la racionalidad interior. En consecuencia, el orden interior de un estado aparece solamente como justificado por el marco exterior» (157).

Una larga paráfrasis sobre Sieyès nos devuelve el ánimo, en la esperanza de encontrar una senda más transitable sin peligro de descerebramientos inútiles; mas tamaño optimismo no excluye recomendar a quién corresponda una nueva lectura del conocido folletito sobre el tercer Estado, antes de dejar pasar por alto el epígrafe recaldiano «crisis de la nación popular», en el que, un amasijo de conceptos, excepcionalmente variados, son esgrimi-

dos sin orden ni concierto, produciendo en el confiado lector la vaga sensación de que, el a veces recurrido método de escribir al *tuntún*, en algunas ocasiones es más que un atentado a las buenas costumbres, porque, una de dos, o nos disciplinamos todos en la moderación de su ejercicio, o podemos llegar a decir cosas como ésta: «En suma, cuando el pensamiento conservador surge, la nación se separa de la libertad individual» (172).

Puestos a ejemplificar la crisis de la nación popular en el caso de Estados Unidos, tiene que hacerlo con una arriesgada pirueta mental, ya que «a diferencia de la regla general que hemos venido enunciando, que hacía surgir el nacionalismo como ideología de un modo nacional de organización previamente constituido, la ideología nacional de Estados Unidos es, más bien, una *toma de conciencia* de su posibilidad de constituir la misma base estructural de la nación americana» (178).

La emprende Recalde con individualidades y aspectos de la historia americana, desde el pensamiento federalista hasta el período concreto de construcción de la nación, la guerra civil, nadando en un mar de dudas, como la que sigue: «¿Puede ser una nación de blancos y negros?», se pregunta Recalde en la página 207, y es que «la pregunta es doblemente importante —se responde—, por cuanto que su mismo planteamiento pone en duda la constitución —la realización— de dos ideologías nacionales: la del pueblo de Estados Unidos, compuesto de blancos y negros, y la de la misma idea nacional americana», basada esta última sobre el credo de que todos los hombres son iguales.

Otro tipo de nacionalismo nace en fuentes que tratan de identificar a la nación con una *esencia suprapopular* y que «se constituyen en la cuna misma del pensamiento contrarrevolucionario, como forma nueva de reproducir las condiciones de dominio de la sociedad estamental» (211), siendo el primer ejemplar analizado Fichte, ocasión que aprovecha Recalde para informar al lector —vía Novalis— que este chico alemán no pasó de ser un simple proyecto: «Habrá hombres que mejor que Fichte, sepan *fichtear*» (213).

En un despiece abusivo, el cuadro de romántico alemanes es repasado y enjuiciado de forma concluyente, ya que «el contrasentido que se establece entre el plano individual-subjetivo en que se mueven los románticos alemanes y la función objetiva social de ser los intelectuales de las clases terratenientes dominantes, es desenmascarado cuando reflexionamos que esta ensoñación de futuro no supone más que cerrar filas para la restauración del poder de las clases dominantes, y un proyectar en el aire nuevas formas políticas que no intentan acabar con el régimen de clases existentes sino fortalecerlas» (226).

Tras un somero repaso al *tradicionalismo francés y español*, influidos

directamente por la concepción suprapopular de la nación, Recalde cierra el epígrafe de la dialéctica contraposición progresistas y no progresistas, sosteniendo que «es una de las dialécticas nacionales que habrán de funcionar a lo largo de las épocas posteriores y que enfrentará las tesis del cuadro y la tesis del marco en la idea nacional» (244).

Y del tradicionalismo a la concepción socialista de la nación. Nada mejor para empezar, que abrir una susceptible y razonada duda sobre el supuesto sentimiento internacionalista de Marx y Engels, porque no está claro que «se hayan librado de *sentimientos nacionalistas* no reconocidos. Por el contrario, a pesar de que tales sentimientos hayan sido negados, es difícil no concebir serias sospechas de la existencia en ellos de un *nacionalismo sentimental gran alemán*, como poso ideológico no del todo depurado» (249). Pero sólo hasta aquí la discrepancia; después se produce la total identificación entre el pensamiento recaldiano y marxista, hasta el punto de ser harto difícil de establecer el quién es quién; y la semejanza intelectual permite el traspase de conceptos de uno a otro, y viceversa, sin que nadie aparezca deudor del otro. Más aún, dada la familiaridad establecida, existe un descontrolado asalto al pensamiento de Marx, en un afán de secarle la idea de que los obreros no tienen patria, y exprimirle el resuello hasta encontrar el resquicio conceptual que permita sostener de Marx que era una fuente de nacionalismos encubierta. En esa tarea desfilan marxistas y marxólogos a través de las páginas.

De nuevo, los autores clásicos del socialismo austríaco son objeto de atención por Recalde, especialmente la concepción de la nación en Bauer; sin duda, por la perplejidad recaldiana de comprender por qué la comunidad cultural es nacional, «ni en dónde están los límites que las separan de otras comunidades nacionales o culturales, con las que se relaciona o en las que se incluye» (285). Todo sería más fácil si Bauer hubiera sabido distinguir y no confundir la nación, como *destino histórico*, de la nación como campo social de *pretensión política*. Porque, ¿qué podemos entender por comunidad de carácter referido a un *carácter nacional?*, se pregunta el autor; o, ¿qué entendemos por nacional cuando aludimos a una comunidad de carácter?, insiste; García Pelayo lo ha dejado nítidamente expuesto en *El tema de las nacionalidades. La teoría de la nación en Otto Bauer*, página 22: Por *comunidad de carácter* habría que entender «el complejo de notas somáticas y espirituales en las que participan los miembros de una nación y que los diferencian de las otras. Tal comunidad de carácter es relativa... el carácter nacional es concepto promedio, que trasciende las diferencias internas y que, en cuanto comunidad, es distinto de las homogeneidades de carácter que puedan mostrar entre sí miembros de entidades como las clases o profesiones.

pertenecientes a naciones distintas», carácter que se manifiesta «en el mundo de la representación y de la volición, de la conciencia y de la voluntad, bien entendido que los primeros (es decir, el conjunto de representaciones) son los que condicionan originariamente a los segundos (los criterios selectivos y las decisiones) a través de la educación, y sin perjuicio que entre representación y volición exista una interacción». Recalde insiste en que «es difícil adoptar frente a las afirmaciones de un carácter nacional otra actitud distinta del recelo crítico» (285).

En el recorrido por la izquierda marxista en busca de una teoría de *lo nacional* —desde Kautsky a Stalin—, subraya el autor que en el fondo de toda la preocupación por *lo nacional* hay otro tema que no ha sido abordado ni por el mismo Lenin, y que es, sin embargo, un problema central dentro de la teoría socialista: «¿Quién formula la *voluntad de las naciones?*, ¿quién formula la *voluntad del proletariado?*» (324). Ya dejábamos constancia al iniciar estas páginas que Recalde intuye en Lenin las respuestas, formuladas en el sinóptico lema de autodeterminación proletaria, que abre la puerta a la posibilidad de comprender «que en la realización del internacionalismo proletario, la idea nacional proletaria puede cumplir también un paso histórico que no tiene por qué ser explicado simplemente como realidad superestructural burguesa» (326).

El cuarto capítulo de este libro debiera ser, en buena ley, el lugar de sedimentación y clarificación de todo lo escrito anteriormente, ya que su objeto es la *nación como resultado de una construcción*, entendiéndose ésta como concreción política en independencia o autonomía nacional, entre otras cosas. Como *trabajo de construcción* ha de entenderse la proyección del nacionalismo sobre el modo nacional de organización, proclamando la teoría de una comunidad, a la vez que un programa de participación social y política que permita seleccionar a la comunidad política, cuyo deber histórico es alcanzar la autonomía política, la cual ha de entenderse como «soberanía estatal o institucionalización autónoma dentro de un estado, pero también podemos entender la autonomía popular dentro del estado» (328).

En la construcción de las naciones Recalde destaca dos enfoques: la *integración de las naciones*, como «conclusión objetiva de la toma de conciencia de una realidad transformada» (328), o un *proceso*, que podría caracterizarse básicamente como de identificación y participación popular: «la nación se crea como *autoconciencia de identidad* y como *sociedad de participación popular*» (330), y, aunque en ocasiones ha ido precedida de la construcción del estado, especialmente en los procesos lentos, no es éste un caso generalizable, ni siquiera para Europa. «Por el contrario, la autoidentificación y la participación popular son dos rasgos mucho más generalizables del

proceso. Conciencia de particularidad y extensión de la soberanía popular son dos elementos de la construcción de la nación» (331).

En cuanto al aspecto de la nación como logro político de autonomía, está directamente relacionado con el surgimiento del nacionalismo, que aspira a que a esa comunidad le corresponda la autonomía política. Dice Recalde que, «como hemos visto, no hay rasgos objetivos que sirvan para diferenciar a las comunidades nacionales... Sólo hay dos modos de resolver, sin ambigüedad, el tema de la indubitabilidad de la nación; o bien reconociendo su carácter de resultado de una conciencia subjetiva, que prima a una comunidad sobre las otras o bien, refiriendo el tema de la autonomía al estado», aunque de estas dos vías, «sólo la primera es la nacional» (358); ya que, aventura Recalde, «la segunda vía quiere hacer derivar de la nación la exigencia del Estado. Esta construcción conduce a la hegeliana superación de la nación en el estado» (359), porque la consciencia de pertenencia a una comunidad sólo exige una autonomía que, no necesariamente, ha de ser la estatal, ya que si esta es la aspiración normal de cualquier nacionalidad, no lo es por la condición derivada de articular unos medios que preserven su identidad, sino que se ha debido a la propia concepción de lo que es el Estado, «que ha llevado a crear esa tendencia a que la nación se programe políticamente como Estado. Pero esta manifestación estatalista es una ideología política de los nacionalismos, por otra parte tampoco unánime, que no deriva del propio concepto de nación» (359). Toda esta argumentación es necesario superarla, y a su juicio, quien más acabadamente lo ha logrado ha sido Hegel. Para ello, dirige Recalde sus indagaciones sobre el concepto de *soberanía*, idea que nace como atributo cualitativo del monarca y que «se corresponde a un proceso social coincidente con el comienzo de la gestación del modo nacional de organización» (359).

Tampoco el tema de la *soberanía* queda excluido de las posibilidades de una fina interpretación recaldiana, ocasión que aprovecha decididamente, en medio de una sarta de inconcreciones sobre el Estado absoluto para, por su carácter limitativo e intrínsecamente represivo, crucificarla como «volumen esférico de competencias hacia dentro y superficie esférica de autosuficiencia hacia el exterior, la ideología y la pretensión política del Estado moderno pretenden aún, anacrónicamente, crear límites rígidos a la libre expansión de solidaridades de la sociedad civil» (361).

Traer a colación a lord Acton para afirmar que la noción de «nacionalidad abstracta» de la Revolución francesa «se supera en la medida en que la nueva nación se va formando en la medida que la Francia de la historia se sintió unida al Estado francés» (362), sólo indica el nivel de extrapolación

que puede hacerse de un sujeto que llegó a escribir que «la teoría de la nacionalidad es más absurda y más criminal que la teoría del socialismo».

Hacia el final del capítulo hay unas páginas dedicadas a la reflexión sobre el *principio de las nacionalidades*, y donde se sustenta que «la *autodeterminación nacional* quiere derivar su validez de la *autodeterminación individual*», reflejo, sin duda, de alguna ocasional lectura de algún autor influido por las ideas kantianas de la autonomía individual; matizadas por Recalde, que sigue diciendo: «Pero la autodeterminación individual no es otra cosa que la afirmación de un valor político realista, que consiste en concebir al Estado como una fuerza mitificada y mitificadora que debe ser dominada por los hombres concretos...» (365).

Era de esperar que en el último capítulo Recalde exhibiese sus concepciones aplicándolas a los casos particulares de España y el País Vasco, tal y como se enuncia el capítulo, comenzando por la exposición del modo nacional de organización gestado por los tiempos, y analizase, posteriormente, el nacionalismo que debe brotar; para concluir con unas inequívocas definiciones sobre la *nación española* y la *nación vasca*. Pero, desgraciadamente, estamos donde estábamos. La interpretación recaldiana es la de siempre, y, sin duda, hay estudios significativos que han logrado dar a entender la problemática del desarrollo de ambas comunidades como para sugerir que el libro de Recalde no es, necesariamente, imprescindible.

Recalde recoge las interpretaciones diversas que hay sobre la historia contemporánea española y, con propósito ecléctico, selecciona argumentos, teorías y previsiones que no tienen por resultado dar nueva respuesta a la complejidad tan inextricablemente decantada por los siglos. No obstante, una de tantas cosas que podemos deducir de la lectura del libro comentado es que Recalde tampoco es el Robert Lafont tan deseado. Pero sin lugar a dudas y en justicia a su trabajo es obligado hacerle el hueco que se merece por el infatigable acopio de lecturas realizadas capaces de derivar en ricas sugerencias de alternativas políticas que, estamos seguros y así lo deseamos, merecen plasmarse en la realidad española y vasca.

Juan Maldonado Gago

GUY DURANDIN: *La mentira en la propaganda política y en la publicidad*. Edit. Paidós Comunicación/13, Barcelona, 1983; 208 págs.

El fenómeno publicitario tiene en el «manifiesto» calificado como tal una de sus más llamativas exteriorizaciones que, con ser importante, no agota su complejidad. Sería más ajustado a la realidad hablar de «marketing», barbarismo que englobaría toda una serie de técnicas —desde las relaciones públicas hasta el mensaje, propiamente dicho, en sus diferentes «soportes»— encaminadas al aumento de ventas de un producto dado.

La publicidad es susceptible de estudio desde múltiples perspectivas. La primera en tiempo y evidencia sería la economicista; no se puede pasar por alto por ejemplo, que en España la inversión total estimada por este concepto en 1981 fue de 131.000 millones de pesetas (esta cifra no incluye los gastos en campaña electoral de los distintos partidos políticos, ni los gastos publicitarios estatales). Sin embargo, este tipo de enfoques a menudo han sido loas sobre las ventajas de las inversiones en publicidad respecto al abaratamiento de costes de producción, nivel de vida, etc., sin detenerse en los aspectos más críticos de fenómeno tan rico.

Es en los años sesenta cuando, sobre todo en Francia, surge una serie de estudios del interior del aparato teórico de los lingüistas estructuralistas y sus discípulos (a destacar Roland Barthes); sin olvidar a los siempre críticos alemanes, que beben en las fuentes frankfurtianas y adoptan esquemas socio-filosóficos en el análisis de las sociedades autodenominadas «de consumo».

David Victoroff (*La publicidad y la imagen*, Barcelona, 1980) resume las aproximaciones a la imagen publicitaria en: *a) la concepción* «clásica», modelada por el AIDA (Atención, Interés, Deseo y Adquisición), basada en la psicología de las funciones y facultades mentales; *b) concepción* «motivacionista», apoyada en la psicología de las profundidades; *c) la «semiológica»*, inspirada en la lingüística estructural, y *d) la «retórica»*, que ha renovado el interés por el estudio de estilo en la antigua retórica.

Por consiguiente, dependerá del interés del investigador que se adopte una u otra concepción, lo que evidentemente conllevará el planteo de problemas diferentes, en función de la lógica interna del método de aproximación. Esto se evidencia en que, por ejemplo, para una aproximación que se nuclea en torno a la función esencial del acto de compra, no tendrá siquiera sentido indagar sobre la veracidad del mensaje respecto al consumidor, puesto que se circunscribe al ámbito del lenguaje en sí y su lógica, donde primaría la coherencia referencial entre producto y mensaje. De ahí que en este

campo de estudio se imponga, cada vez más, una interdisciplinariedad que en modo alguno pueda volver la espalda a la significación social inevitable que tiene la publicidad.

En estas coordenadas podemos situar el ensayo de Guy Durandin, *La mentira en la propaganda política y en la publicidad*, sus intereses son ideológicos y sociales, luego sus problemas son diferentes.

El símil entre sistema político y sistema económico, aunque más reciente, es tan efectivo como aquel que relaciona lo social con un cuerpo humano en oportunidad de enfermar, ser sanado y, por tanto, la esperanza en el hallazgo de medicina y médico apropiados. Mientras que este último ha quedado como mera retórica del discurso político actual, el primero sigue vivo y late a menudo salpicado de esoterismo al que frecuentemente se ven sometidas las cuestiones que huelen a saber especial y minoritario, como sucede con las relacionadas con la actividad económica. Sin dejar de lado la deuda contraída con Marx en este parangón, fue Schumpeter quien, desmitificando el sentido histórico de democracia, la concretó a un mercado donde se pugna en libre competencia (partidos políticos) por el máximo beneficio (mayor número de votos para acceder al gobierno), en un juego de oferta y demanda (ideas que los grupos políticos ofrecen, atendiendo a necesidades que plantea el electorado) con efectos de estabilidad y equilibrio para el sistema. El líder político, miembro de élite, se asemeja al empresario; ambos se desenvuelven en un mundo donde no es tan importante el ser humano como cúmulo de posibilidades a desarrollar socialmente, que en tanto individuo portador de genes eminentemente egoístas y maximizador de beneficios (filosofía actual de los autores de la *Public Choice*).

Si el ser humano es, sobre todo, un consumidor insaciable, el símil se hace extensible al ámbito de las ideas, y éstas serán susceptibles de comercio, como si de mercancías se tratara. El líder político es alguien con acceso privilegiado al mercado, en el que vende ideas. Las campañas electorales pueden considerarse como grandes lanzamientos publicitarios de nuevos o no tan nuevos, productos —no en vano se habla de *marketing electoral*—, donde la imagen (*look*) es tan importante como el reconocimiento de un alto grado de capricho en el consumidor (a veces, las elecciones las deciden los caprichosos-indecisos), que le haga inclinarse por una u otra idea, sin aparente explicación racional.

Por descontado que la comparación no es tan simple; pero, incluso en el mundo de la publicidad hay previstas algunas contingencias con forma axiomática. El industrial Michelin decía que «un producto mediocre puede encontrar durante unos años compradores sin necesidad de publicidad; pero con publicidad se hace invendible en seis meses». A este riesgo en la pro-

moción de marcas que no responden a un mínimo de calidad (*Truth in Advertising*) podríamos responder, con argumentos de Durandín, que cabe la posibilidad de cambiarle el nombre al producto y vuelta a empezar.

Recientemente, asistimos en España a la creación de un nuevo partido político, el PRD (Partido Reformista Democrático). Uno de sus líderes, Miquel Roca Junyent, en entrevista a un matutino madrileño (31-V-83) comentaba aludiendo al fenómeno del liderazgo: «Una comisión que nace como la gestora del PRD, *necesita unas imágenes personales que identifiquen el producto*».

Con la publicidad sucede como en la mitología griega, donde los dioses se muestran con fruición humana míseros y grandes. El producto que se lanza al mercado se antropomorfiza; se le da un nombre que lo identifique y diferencie; se le atribuyen una serie de cualidades propias del *ser*, «el paso del *realismo de la materia* —el nombre común—, al simbolismo de la persona —el nombre propio—» (G. Péninou: *Semiótica de la publicidad*, Barcelona, 1976). Pero, el proceso se puede invertir y acabar en mera *cosificación*. Atendamos al ejemplo que el propio Péninou nos brinda aplicado a un salchichón que ofrece dos variantes en el mercado, y apliquémoslo a nuestro caso. El nombre propio, soporte de identidad comercial del género: *Reformistas* (PRD); caracteres comunes a estos reformistas: *fuerte personalidad*; caracteres propios de las dos especies particulares: a) *Triunfo en el mercado*, y b) *seny catalán*; nombres propios soportes de estos caracteres: a) Antonio Garrigues Walker, y b) Miquel Roca Junyent. Ya sólo resta crear la necesidad de compra del producto y orquestar una serie de acciones en tal sentido.

Durandín define la mentira en relación con la verdad, obviando todo relativismo sobre el conocimiento verdadero, que impulse el absolutismo político: «Pretender que nada es completamente verdadero hace posible imponer, tarde o temprano, los propios puntos de vista. Privados de criterio de verdad, los interlocutores ya no están en condiciones de defenderse» (página 21). Toda comunicación entraña «manipulación de signos» y no de fuerzas, ya que uno de los fines de la mentira es economizar fuerzas. Se plantea esencialmente en el tiempo pasado y presente, aunque respecto al futuro se puede considerar mentira, por ejemplo, una falsa promesa. El análisis histórico sería fundamental para distinguir la mentira que, por lo normal, es de difícil localización en el presente por el acopio de información sobre la realidad que sería preciso.

Una prueba de esta dificultad podría ilustrarse con las dificultades que recientemente ha tenido el vicesecretario general del PCE, Enrique Curiel, al no haber desaparecido sus antecedentes políticos de la época franquista;

cuando con el comienzo de la transición política y la ley de amnistía se aseguró lo contrario. Evidentemente se mintió, y no hay por qué suponer que el caso mencionado sea la excepción. El paso de los años y un incidente casual han permitido evaluar en su justa medida las declaraciones políticas de hace unos años.

Los procedimientos de la mentira se establecen según dos criterios: *a)* Atendiendo a los *signos* empleados (palabras, imágenes, falsos personajes, falsos fenómenos, falsas acciones y falsos documentos), y *b)* atendiendo a las *operaciones* efectuadas, o las transformaciones que el mentiroso ejerce sobre la representación de la realidad en sus diferentes gradaciones. Habría dos clases principales de operaciones de la mentira: 1.^a Las que conciernen a la «existencia» misma de los objetos (*a'*) *supresiones* —omisión, negación y las supresiones materiales—; *b'*) *adiciones* o «invenciones» en un sentido menos propio, puesto que no hay algo creativo, simplemente se imita la realidad), y 2.^a las que conciernen a la «naturaleza» de los objetos (*c'*) *deformaciones* —*c*₁) cuantitativas: exageración y minimización; *c*₂) cualitativas: mentiras sobre la *identidad* del objeto, mentiras sobre las *características* del objeto y mentiras sobre los *motivos* de una acción; *c*₃) denominación por lo contrario, o modificación de la cualidad por la cantidad—) (págs. 57 y sigs.).

El libro se dedica a llenar de contenido y ejemplificar estas categorías que, difícilmente, se presentan aisladas o mutuamente excluyentes. Para completar la tipología se establecen «otros procedimientos» (págs. 171 y sigs.), epígrafe que agrupa una serie de técnicas que, si bien no se pueden considerar estrictamente mentiras, manipulan la realidad apuntando directamente al psiquismo de la población. Se dividen en tres apartados: 1.º Los procedimientos perturbadores del ejercicio del conocimiento (desviar la atención; pretender que se conoce mal la cuestión; o, por el contrario, aludir a presuntos conocimientos; y, lanzar noticias contradictorias); 2.º especulaciones sobre las dificultades del conocimiento (utilización del lenguaje, y la utilización del razonamiento), y 3.º procedimientos concernientes a los procesos afectivos del conocimiento (utilización de valores ajenos, y utilización del inconsciente).

Por último, el libro aborda la cuestión moral que supone la mentira (páginas 109 y sigs.) de forma relativista. La moralidad de la mentira se juzgará en función de la finalidad de la misma, el número de personas sobre las que recae, la situación en la que se produce (paz, guerra y negociación) y los signos empleados. Pero, lo importante es que este análisis de la mentira cumple la intención de su autor, al hacerle al lector «plantearse preguntas y llegado el caso buscar las informaciones necesarias». El libro de Durandín nos abre, en su pergeño metodológico, un vasto campo de investigación, esta-

bleciendo instrumentos operativos muy apegados a un claro sentido común del autor; si bien, debido a esa dificultad del presente en detectar la mentira en propaganda política (mucho más soslayable en el terreno de la publicidad por razones obvias) se apoya en exceso en la propaganda de guerra, y en concreto la segunda mundial (acciones del maestro en la materia Goebbels), más que en ejemplos de política interior. No obstante, el valor del ensayo no decae por este motivo, todo lo contrario, se hace más sugerente y utilizable para lograr la interdisciplinariedad a la que más arriba aludíamos, con miras a explicar satisfactoriamente la idea, muy extendida hoy día, de que la información es poder.

Mariano Segovia Verdú