

SECCION BIBLIOGRAFICA

RECENSIONES

SHLOMO AVINERI: *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge University Press. Cambridge, 1972; XI + 252 págs.

El intento de este libro, según se nos expone en su prólogo, es hacer una exposición no limitada al Estado en Hegel, sino general sobre la reflexión hegeliana en cuanto a los problemas sociales y económicos, que es ciertamente el contexto en que la doctrina del Estado aparece en Hegel. Del análisis emergerá Hegel como el primer filósofo que se propuso la sociedad moderna como tema, con lo que también en cuanto a la filosofía política, como, en general, señaló Zubiri hace tiempo, la actualidad comienza «hoy por ser una conversación con Hegel» («Hegel y el problema de su metafísica», en *Naturaleza, historia, Dios*, Madrid, 1955, pág. 209), «ha de consistir ... en una inquisición de la situación en que Hegel nos ha dejado instalados» («Notas históricas, Hegel», en la misma *Naturaleza...*, pág. 138). Para esta tarea, se nos continúa advirtiendo, habida cuenta de la íntima ligazón entre todas las partes de la construcción hegeliana, hay que hacer referencias a temas marginales al que constituye el tema central de la investigación, pero cuidando de no efectuar una inmersión completa en Hegel, con la que se correría el riesgo de no llegar nunca a su filosofía política, ni pretender hacer una introducción a ésta con su exposición condensada de Hegel *qua* filósofo universal que, aun suponiendo que llegara a ser inteligible, dejaría de hacerle justicia. Se podría haber añadido, quizá, que aun dentro de los temas de filosofía política estrictos se corre el riesgo de simplemente reiterar afirmaciones muy elaboradas en anteriores estudios sobre Hegel; así la afirmación de que «como Pelczynski ha mostrado recientemente el uso por Hegel del concepto de *Estado* difiere del habitual y es causa de muchos mal entendidos en cuanto a la filosofía política de Hegel» (págs. VIII-IX), se encuentra efectivamente en Pelczynski (*The Hegelian Conception of the State*, en el mismo, ed., *Hegel's Political Philosophy*, Cambridge Univ., 1971, págs. 14-15), había sido

hecha y estudiada con bastante antefioridad, entre otros, por Knox en su conocida y excelente versión inglesa de la *Filosofía del Derecho* (*Hegel's Philosophy of Right*, Oxford Univ., 1969, págs. 364-365), por C. J. Friedrich (*The Philosophy of Hegel*, Nueva York, 1953, pág. XLIX) y con gran profundidad y extensión por Cassirer (*The Myth of the State*, Yale Univ., 1955, páginas 311-319, y, en general, todo el capítulo XVI).

Fiel al plan trazado y sin apenas introducción, a partir de la página 5 comienza ya el libro con el análisis de uno de los primeros estudios de ciencia política de Hegel, la edición alemana, de Francfort de 1798, con sus adiciones, comentario y prólogo, del folleto que J. J. Cart, suizo desterrado en Francia, había publicado años antes sobre la opresión que el gobierno oligárquico de la ciudad de Berna ejercía sobre el cantón de Vaud (un problema, por cierto, que sigue siendo contemporáneo, cerca de doscientos años después, en las tensiones en ocasiones sumamente violentas entre la ciudad de Berna y parte de los habitantes de su cantón).

Tras el análisis de esta obra y el bastante detenido de los denominados «escritos teológicos» primeros, en los que, efectivamente, aparecen ya indicios importantes de una construcción política (por ejemplo, la forma como Hegel, siguiendo a Herder, concibe el *Volksgeist* como conjunto de rasgos socio-culturales de una nación), defendiéndose, por cierto, a Hegel de la imputación de anticristianismo que con alguna frecuencia se le hace; tras estos análisis, digo, Avineri muestra la evolución del pensamiento hegeliano, al tiempo que su unidad y consistencia, siempre centrándose en la indagación hegeliana sobre el Estado, desde *La Constitución alemana* (1799 y 1802) hasta el último trabajo publicado durante su vida —en su primera parte— comentario al *Reform Bill* británico (1831), deteniéndose como básicos en las dos *Realphilosophie* de la época de Jena (1804-1806) y en la *Filosofía del Derecho* (1821; las «adiciones» de Gans proceden de la edición póstuma de 1833). Afortunadamente se guarda la debida proporción en el análisis de aquéllas respecto de ésta, dando más importancia a la obra segunda, madura y pública (los dos textos de la época de Jena citados, pueden ser también considerados como obra «juvenil» de Hegel, aparte de que éste no se creyó en el caso de publicarlos, y de que fueran desconocidos hasta su descubrimiento por Hoffmeister más de cien años después de escritas, como notas amplias pro cursos académicos). Esto, no obstante, por Avineri se da gran relieve, justificado por lo demás, a la indagación sobre el trabajo contenida en *Realphilosophie I* explicable, por otro lado, si se tiene en cuenta que Avineri realiza este estudio de Hegel después de haber efectuado otro sobre Marx (*The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge Univ., 1971), y formando parte de éste el de los *Manuscritos de París*, en los cuales la influencia de Hegel

es tan profunda, aunque curiosamente el de la obra madura hegeliana, esto es, por lo que al tema respecta, el de la *Filosofía del Derecho* y no el de las *Realphilosophie* I y II que con toda seguridad Marx no conoció. Se observa, por cierto, alguna omisión importante en la bibliografía manejada por Avineri al respecto; concretamente no se noticia la excelente introducción y anotaciones de la edición de G. Planty-Bonjour, *Hegel. La première philosophie de l'esprit*, París, 1969; pero, en general, la bibliografía francesa sobre Hegel, de alguna importancia, es poco conocida por este libro, aunque no deja de mencionarse el fundamental trabajo de Hyppolite sobre la *Fenomenología*.

Que el problema del trabajo es lo que fundamentalmente interesa a Avineri en cuanto a estos estudios primeros de Hegel queda demostrado por cuanto la reflexión sobre los mismos comienza con *Trabajo, alienación y el poder del mercado*, que sirve de rúbrica a una sección bastante amplia en el contexto del libro (cap. 5.º, págs. 87 a 98). La crítica que puede, y probablemente debe, hacerse en este punto concreto a la obra de Avineri es que los conceptos de alienación que maneja no son, en general, los de Hegel, sino los suyos propios, no excesivamente precisos —defecto en el que había incurrido antes también, a mi juicio, al estudiar el tema en Marx (ver como significativas al respecto las páginas 162 a 164 de *The Social...*, cit.)— y aun en ocasiones que no se aprecia con la claridad que debiera si se está exactamente exponiendo a Hegel, o se están explayando doctrinas propias al hilo de la exposición de Hegel. Se subraya debidamente la influencia profunda de Adam Smith, en la *Realphilosophie* I incluida la cita, desacostumbradamente larga para Hegel, del célebre pasaje sobre la fabricación de agujas de I. I. de *La riqueza de las naciones*, aunque también muy adecuadamente se señale en otros lugares, con citas de la *Filosofía del Derecho*, el escepticismo de Hegel en cuanto a lo que cabía esperar de la operación de las *manos invisibles*, aun reconociendo su virtualidad, escepticismo del que son ejemplos la defensa de la necesidad de creación de organizaciones de trabajadores, o de la intervención de la autoridad pública en los casos de contraposiciones agudas de intereses en el seno de lo que Hegel llamaba la «sociedad civil», o de la preocupación por la pauperización o por los problemas sociales derivados de la desigualdad de fortunas. Y todo esto, pese, se podría añadir, al curioso paralelismo que se ha querido establecer entre las manos invisibles de Smith y la astucia de la razón hegeliana (por C. Wright-Mills, *Essays in Sociology*, Oxford Univ., 1958, página 58), quizá sin tener en cuenta la multitud de interpretaciones a que las unas y la otra se prestan; a la astucia de la razón el propio Avineri dedica unas páginas notables al final del libro, sin apurar el tema (págs. 230-234); sobre las interpretaciones posibles de Smith en este respecto puede consultarse P. A. Samuelson, *Personal Freedoms and Economic Freedoms*, Nueva York, 1964, págs. 214-217.

Los capítulos fundamentales del libro son los numerados 7, 8 y 9, con los títulos respectivos «La economía política de la sociedad moderna», «Clases sociales, representación y pluralismo» y «El Estado; la conciencia de la libertad». Para ellos la fuente básica y casi exclusiva, aunque se repose sobre las páginas anteriores, como muestran las anotaciones, es la *Filosofía del Derecho*. Son excelentes estos capítulos. Está muy bien destacada en ellos la importancia que Hegel concedió a la «sociedad civil» como ámbito propio para el juego de los intereses particulares, los económicos incluidos, y el papel decisivo que las doctrinas hegelianas sobre la familia, la propiedad y el contrato—incluida en cuanto a éste la muy matizada sobre el contrato de trabajo—tienen en este contexto; también la importancia que Hegel concedió a los grupos sociales intermedios, a la representación orgánica y a la opinión pública, y como los grupos mencionados eran para él no los estamentos del viejo régimen, sino agrupaciones modernizadas, incluidas las de trabajadores, según se ha dicho; así mismo la forma y energía con que Hegel subraya la función de la burocracia, especialmente la de los funcionarios públicos, como «clase universal» allende los intereses particulares y encargada de la cura de los generales de la comunidad, aunque quizá resulte excesivo decir que «lo que tenemos aquí es un modelo de burocracia casi idéntico al tipo ideal de Weber» (pág. 160). Finalmente, en esta parte, el estudio de lo que el Estado, con mayúsculas, significa para Hegel como ámbito en el que el hombre accede a la vida ética y a la libertad, es también notable, especialmente la exégesis del muy conocido y muchas veces citado texto de la *Filosofía del Derecho* según el cual *Es ist der Gang Gottes in der Welt, dass der Staat ist*. Quizá aquí pudiera Avineri haber traído a colación, junto a los de la *Filosofía del Derecho*, textos de la *Fenomenología* y la *Enciclopedia* que hubieran resultado sumamente significativos y hubieran servido para profundizar en este punto crucial de la filosofía política de Hegel. Por otro lado, quizá, la forma como la libertad del individuo se preserva por, y se explaya en, el Estado, tema con grandes dificultades, hubiera necesitado de una elaboración mayor, pero para ésta hubiera sido precisa una larga desviación para analizar el o los conceptos de libertad en Hegel, y ya nos avisó Avineri en el preámbulo, según se dijo, que trataría de limitar este tipo de indagaciones marginales, que distraerían al lector del tema central del libro; coetáneo casi de éste es el meticuloso estudio de R. L. Schacht, *Hegel on Freedom*, págs. 289 a 328 de A. MacIntyre, ed., *Hegel. A Collection of Critical Essays*, Nueva York, 1972, ensayos entre los que figura, por cierto, uno del propio Avineri (*Hegel Revisited*, págs. 329 a 348) sobre las interpretaciones de Hegel, especialmente importante en cuanto a las que ocurrieron en vida de éste o inmediatamente después de su muerte.

Antes y después del capítulo sobre el proyecto de reforma de la ley electoral británica, se colocan dos asistemáticos, por así decirlo, en el plan del libro. Uno dedicado a la *Guerra* y otro a la *Historia*, es decir, a las ideas de Hegel sobre una y otra; el primero de ellos intenta con fortuna aliviar a Hegel de las interpretaciones que hacen de él, oponiéndole a Kant, un filósofo «belicoso», y el segundo es un cierre muy oportuno para el libro; es en este capítulo último en el que se hacen las reflexiones sobre la «astucia de la razón» ya aludidas, aunque también esta cuestión hubiera precisado de desarrollo mayor, habida cuenta de su omnipresencia en, y significación para, la interpretación de Hegel, especial y justamente para su filosofía política.

El epílogo condensa el talante del libro lleno de simpatía para un Hegel que tan mala prensa ha tenido, en general, entre los anglosajones, que son ahora casi protagonistas de un renacimiento del hegelianismo.

Además de la citada en las notas, y en parte reiterándola, las páginas 242 a 247 contienen una bibliografía sobre las ediciones originales de Hegel en alemán, de las de sus traducciones al inglés y, muy reducida y limitada casi enteramente a obras en alemán y en inglés, una selección de libros y estudios sobre Hegel.

No me parece que sea este libro de Avineri un estudio acabado y profundo de la filosofía política de Hegel; se podría titular de introducción a la misma y, si así se le considerara, aunque puede que el intento del autor haya querido ser de mayor fuste, llenaría cumplidamente su objetivo.

M. ALONSO OLEA

Primera Secretaría de Estado. Ministerio de Estado. Disposiciones orgánicas (1705-1936). Recopilación de textos de Carlos FERNÁNDEZ ESPESO y José MARTÍNEZ CARDÓS. Estudio preliminar de José MARTÍNEZ CARDÓS. Secretaría General Técnica. Ministerio de Asuntos Exteriores. Madrid, 1972; CLXXV + 775 págs.

Resulta ya familiar en la actividad de nuestros modernos historiadores el sistema de abordar el estudio de determinados acontecimientos, etapas históricas, biografías o —como en este caso— la evolución de un órgano de la Administración pública española a través de estudios preliminares a su presentación al lector. José Martínez Cardós, al igual que otros destacados realizadores de la moderna historiografía, afronta, y no por vez primera, este sistema de exposición en el que brilla, como en otros tantos trabajos suyos, el

rigor metodológico cuyo cuadro viene refrendado por la objetividad y la solidez de su entramado.

El libro sobre la *Primera Secretaría y el Ministerio de Estado* acredita, una vez más, el logrado equilibrio de los trabajos históricos abordados por Martínez Cardós. A primera vista, su presentación pudiera inducir al lector superficial a catalogar tal obra como una más en la lista de los repertorios legislativos que acreditan la existencia de tal o cual órgano de la Administración. Nada más alejado de la realidad. Lo auténticamente sustantivo del libro no reside en la colección de disposiciones legales, sino, por el contrario, es ésta una mera parcela adjetiva en el total del cuerpo del trabajo en el que prima, sobre cualquier otro aspecto, la copiosa y afinada información que, sobre los responsables de la política exterior española y de la influencia de su trayectoria sobre la evolución de la Secretaría de Estado, desfilan en las páginas del Estudio preliminar.

La diplomacia y la organización de servicios en el exterior forman parte integrante del haz de realidades que entraña la presencia del Estado Moderno. La estructura político-administrativa creada por los Reyes Católicos tiene una rama de trascendental importancia en la política exterior desarrollada por Fernando de Aragón, paradójico protagonista del alborear de la España moderna y de quien —afirma Martínez Cardós—, que «se adelantó a todos los Soberanos de su época, sin otra excepción que la de algunos Príncipes italianos, en el establecimiento de misiones diplomáticas permanente en las principales Cortes de Europa».

En principio, y de modo análogo a la mayoría de los países soberanos de su época, los Reyes Católicos nombran un representante oficial en Roma con el título de embajador y procurador; otras representaciones vendrán a inscribirse, posteriormente, en el estratégico cañamazo de la política exterior española; así, la representación en Inglaterra (1487), donde brilla el criticado e inquieto don Rodrigo González de la Puebla, no siempre desinteresado en sus gestiones; en el Imperio (1493), cuyo primer titular es don Francisco de Rojas y Escobar; en Venecia (1494), y, finalmente, en Francia (1496), donde nuestro representante Juan Gralla tuvo a su cargo la delicada tarea de conducir las difíciles relaciones del Rey Católico con el francés Luis XII. Todo ello, amén de los agentes que con el carácter de «residentes» coordinaban la política fernandina en Nápoles, Escocia, Saboya y Génova.

Si a la muerte de Fernando el Católico la red diplomática española es la más extensa de la época, su nieto, el Emperador Carlos, obligado por la expansión de los horizontes hispánicos en Europa, forzará un reajuste de la estructura de los servicios en el exterior que habrá de traducirse en la creación de nuevas representaciones diplomáticas españolas: en Lisboa (1518)

y en los Cantones Suizos (1549). En el orden orgánico interno aparecen los primeros resortes que mueven esta política, ya que al crear Carlos I el Consejo de Estado se establecerá una Unidad administrativa dependiente de dicho órgano con la denominación de «Secretaría de Estado» que habrá de entender en los asuntos relacionados con la proyección exterior de la Corona.

Una amplia y sugestiva galería de personajes, titulares de la Secretaría de Estado, jalonan la actividad diplomática del César y, desde este momento, una estricta minuciosidad unida a una serena visión analítica, acompañan a Martínez Cardós en su exposición. No trata el autor, solamente, de ofrecernos una semblanza biográfica de cada personaje, sino que, impregnado de la sugestividad del momento histórico, gusta de profundizar en el análisis de las circunstancias que acompañan a la ejecutoria política de los mismos.

Desfilan, pues, ante los ojos del lector, personajes como Gattinara, Chapuys, don Pedro Ruiz de la Mota, obispo de Badajoz, don Francisco de los Cobos, Granvela, etc., en cuya actividad se perfila tanto la importancia concedida al nuevo organismo como el contexto ecuménico de la aventura imperial hispánica. Cuando en los últimos años de Carlos I, su hijo Felipe provee en la persona de Gonzalo Pérez (1556) el cargo de «Secretario de Estado, en los negocios que se ofrecieren fuera de los reinos de España», habrá nacido, con auténtica personalidad, el instrumento director de la política exterior española.

Felipe II aporta una curiosa innovación en la ordenación de los negocios extranjeros que, en realidad, ya tenía precedentes en la efectuada por su padre: la división de la Secretaría de Estado en dos grandes secciones: una, cuyo titular fue Gabriel Zayas, entendería en todo lo relativo a las «embajadas de las Corte del Emperador y reinos de Francia e Inglaterra», y otra, confiada al tristemente célebre Antonio Pérez, entendería en todo lo referente a «Italia, tanto la Embajada en Roma, como los demás potentados, ministros y embajadores nuestros en ella». Esta dicotomía de competencias —que más tarde se plasmaría en las Secretarías de Estado de la «negociación del Norte» y de la «negociación de Italia»— se mantiene, con fugaces intermitencias, durante sus sucesores.

No es esta época la más característica para conocer a fondo las peculiaridades de la ejecutoria de los responsables de nuestra diplomacia. ¿Causas? De un lado, la escasa afición del Prudente a hacer dejación en manos de otras personas los hilos de los asuntos exteriores; de otro, la progresiva burocratización de los titulares de las Secretarías de Estado que, paulatinamente, van siendo desplazados de la primera línea de los acontecimientos. Este oscurecimiento adquirirá mayores proporciones con motivo de la hegemonía de los «validos» durante la época de los Austrias menores.

En efecto, durante el siglo XVII, a pesar del incremento observado en la creación de representaciones diplomáticas en el extranjero (se restablecen las de Londres (1603) y Lisboa (1668) y se crean las de Dinamarca y Suecia) el olimpo de los prohombres encargados de la defensa de los intereses de España, en un siglo de dramáticas y agotadoras vivencias políticas para nuestro país, queda reducida a las ya conocidas figuras de un conde de Gondomar; de los implicados en el tenebroso *affaire* de la Conjuración de Venecia y del gran Saavedra Fajardo. Figuras aisladas, que emergen con sus méritos del ambiente mediocre y deprimente de las intrigas cortesanas protagonizadas por validos ineptos y ambiciosos. Martínez Cardós, consciente de la clásica injusticia histórica con que los textos han menospreciado la actividad de nuestros diplomáticos en aquella época de encrucijada, resalta sus servicios y rehabilita los nombres de Baltasar de Zúñiga, Oñate el Viejo, marqués de Bedmar, Alonso de Cárdenas, los marqueses De la Fuente, el Príncipe de Cellamare, etc.

El cambio de dinastía en la Corona de España, operado en el comienzo del siglo XVIII significa, asimismo, la apertura de una nueva etapa en la Historia española que se caracteriza por la introducción de profundas modificaciones en la estructura de la Administración. Corren vientos de reforma y una de las primeras innovaciones realizadas consiste en la creación de un Despacho o Consejo de Gabinete que bajo su rótulo oficial no es sino una mera argucia del Rey Sol para influir —a través de los Orry, Amelot, Princesa de los Ursinos, etc.— en los primeros actos de gobierno de su joven nieto, Felipe V.

Finalizada la Guerra de Sucesión, el primer Borbón español trata de emanciparse de la tutela ejercida por su regio abuelo y, dentro del programa reformista que preside su reinado, promulga el Decreto de 30 de noviembre de 1714, que constituye la base orgánica de la Administración española por razón de la materia. Según este texto legal, los negocios se distribuirán en cuatro oficinas o secretarías; una de ellas será la de Negocios de Estado «que incluye las negociaciones y correspondencias con los otros soberanos y con sus ministros y los de países extranjeros que han de correr y tratarse por una sola mano». Al frente de la misma estará una persona con título y empleo de secretario de Estado. El hecho de que en dicho Decreto figurase en primer lugar la Oficina de los Negocios de Estado, fue la causa de que se la denominase Primera Secretaría, y a su titular primer secretario de Estado y del Despacho. Ambas denominaciones permanecerán en nuestra Administración hasta la revolución de 1868.

Bajo Fernando VI, la Primera Secretaría se convierte en un verdadero Ministerio. A lo largo de toda la segunda mitad del siglo XVIII los titulares serán auténticos hombres de Estado, cuya valía y eficacia reconocidas serán

puestas al servicio de una misión responsable. Estamos, indudablemente, en la época áurea de la diplomacia española; época de tensión y distensión internacional, en la que la presencia de una constelación de acreditadas figuras viene a corroborar la opinión de Cordero Torres cuando afirma que «para la dirección exterior de un país es decisivo contar, o no, con las élites suficientes y con las figuras que deben capitanearlas» (*Relaciones exteriores de España*, Madrid, 1954, pág. 53).

Pienso que es en este tramo histórico del siglo XVIII español hasta el derrumbamiento del sistema napoleónico, donde el rigor científico de Martínez Cardós se cristaliza en las mejores páginas del Estudio preliminar. La objetividad no impide, en este caso, el fluir de los tonos respetuosos y admirativos, aunque la simpatía benévola corra paralela a los trazos duros y acusadores a la hora de enjuiciar la labor de determinados personajes, en su actividad dentro del ámbito de competencias de la Primera Secretaría de Estado y del Despacho. José de Carvajal, «íntegro y severo, tenía profundidad de juicio y era diplomático muy ducho, ladino y sutil», y a quien se debe no solamente la creación de una plantilla de empleados especializados en los asuntos del exterior, sino también una considerable ampliación de la esfera de competencias de la Primera Secretaría de Estado (Real Decreto de 15 de mayo de 1754).

Ricardo Wall, de origen irlandés, decidido mantenedor de la política de neutralidad de Fernando VI y del acercamiento a Francia, en el comienzo del Reinado de Carlos III; al ministro Wall se debe la creación de un cuerpo de funcionarios para prestar servicios en el exterior, lo que Martínez Cardós estima como punto de partida de la carrera diplomática española (1760). El marqués de Grimaldi, «culto, inteligente y cortés», de origen genovés y fervoroso partidario de la política francófila de Carlos III, sirviendo durante trece años los intereses de España en el exterior.

Con su sustituto, el conde de Floridablanca, llega a su cenit la época de preeminencia de los primeros secretarios de Estado, que se había iniciado años antes con Carvajal. «Hombre de talento y jurisconsulto consumado, de gran experiencia en los negocios», Floridablanca pasa a través del filtro crítico de Martínez Cardós aureolado de una atmósfera de merecido prestigio. Desde 1777 a 1792 el conde de Floridablanca ejerce funciones de auténtico primer ministro. Su gestión no resulta fácil: es la época de las fricciones con Portugal en la colonia del Sacramento; la guerra de las colonias inglesas de Norteamérica; el estallido de la Revolución francesa, etc. Se trata, en suma, de una época con suficiente caudal de dificultades para probar el temple de un político. El servicio diplomático español debe considerarse deudor de la figura del conde ilustrado, quien no solamente incrementó su plantilla de

oficiales y agentes sino que, asimismo, es precisamente bajo su gobierno cuando la red diplomática española alcanza su mayor desarrollo en los tiempos modernos.

Los acontecimientos de la Revolución francesa zarandearon el prestigio de Floridablanca y su sólida posición se debilitó merced a las soterradas presiones ejercidas por un grupo de oposición encabezado por el conde de Aranda. Este sustituye al político murciano en 1792, aunque por poco tiempo, ya que el empeoramiento de las relaciones con la Francia de la Convención sirvió de pretexto para su exoneración, dando lugar a la consumación del proceso arribista de Godoy. La actuación del discutido extremeño al frente de la Secretaría de Estado y del Despacho llega hasta 1798, fecha en que abandona la gestión de los asuntos exteriores para ocuparse de los más efectivos como primer ministro de la Corona española.

En los diez años que transcurren hasta el levantamiento nacional contra la invasión francesa, ocupan la Secretaría de Estado los siguientes personajes: Saavedra, «hombre de vastos conocimientos, pero de carácter débil e irresoluto». Urquijo, excelente organizador, pero poco grato a los ojos de la increíble Iglesia española de la época, hasta el punto de ser procesado y encarado durante dos años, por orden de la Inquisición. Ceballos, «hombre mediocre, rutinario, sin ideas ni iniciativas», cuya presencia al frente de la Secretaría de Estado se mantiene durante algunos meses, en la época de la Junta Central Suprema, e incluso, aparece en dicho cargo en los primeros años del reinado efectivo de Fernando VII, tras su cautiverio en Valençay. Fue Ceballos el responsable del nada airoso papel jugado por la diplomacia española en el Congreso de Viena; desairada situación de la que no solamente hay que culpar a las escasas dotes del primer secretario de Estado, sino también a la absoluta inoperancia del embajador español en dicho Congreso, el señor Gómez Labrador, cuyo retrato pinta Martínez Cardós con vivos y precisos trazos al calificarlo de «hombre mediocre, fatuo, engreído y terco, que no sabía adaptarse a las circunstancias».

Hasta la muerte de Fernando VII (1833), la Secretaría de Estado vive, en lo que se refiere a su organización y funcionamiento, a expensas del legado de Floridablanca. Este ya había dispuesto en su época como secretario de Estado, los sistemas de ingreso y ascenso en el servicio diplomático, desde la entrada del funcionario como pensionado o agregado diplomático hasta alcanzar el grado de embajador. No resulta ninguna novedad recordar el estado de postración en que cayó la política exterior española durante el período fernandino; baste apuntar, a estos efectos, que entre 1814 y 1833, pasan por la Secretaría de Estado hasta cerca de cuarenta titulares de dicho organismo. Tan sólo cabe destacar la promulgación del Real Decreto de 19 de noviembre

de 1823, por el que se crea el Consejo de Ministros; en esta norma legal se dispone que cuando el Monarca no asistiese a las reuniones, éstas las presidiera el primer secretario de Estado y del Despacho. Al año siguiente, Fernando VII otorga al primer secretario el título de presidente del Consejo de Ministros.

A lo largo del reinado de Isabel II, tanto durante su minoridad como en su gobierno personal, aparecen con ciertas intermitencias los vocablos «ministerio» y «ministro» en la terminología político-administrativa española. Si bien el término «Ministerio» no cuaja hasta después de la Revolución de 1868, la palabra «ministro» ya aparece en el texto de la Constitución de 1837. Con todo, en los documentos internacionales extendidos durante el período isabelino, el titular de dicho organismo continúa firmando como «primer secretario de Estado y del Despacho». De su importancia dentro de las competencias del Gabinete, es síntoma evidente, el hecho de que, salvo contadas excepciones, la primera Secretaría de Estado estuvo, a partir de 1833, unida en la misma persona que ostentaba el cargo de presidente del Consejo de Ministros. Y fueron muy escasos los secretarios de Estado a partir de la indicada fecha que no sintieron la preocupación de introducir reformas en el referido organismo.

Así, Martínez de la Rosa crea, en 1834, el cargo de subsecretario; cargo que habría de sufrir posteriormente repetidos eclipses hasta su restablecimiento definitivo en la reforma de Miraflores, en 1851. El conde de Toreno, que dispuso la clasificación y ordenación de las competencias de las cuatro Secciones, en que se organizaba la primera Secretaría. Calatrava, preocupado por restringir el gasto público; a él se debió la reducción de los haberes del personal y la supresión de la Agencia General de Preces a Roma. El motivo de esta supresión se debía, según Martínez Cardós, a «aliviar los gastos del Erario y remediar los abusos que se habían introducido en el manejo de sus caudales». En realidad, existía otra razón de no menor peso: en la época de la Regencia, la Agencia General de Preces a Roma, se hallaba en paro forzoso a causa de la inexistencia de relaciones diplomáticas entre España y la Santa Sede.

Debe considerarse al marqués de Miraflores (1851) como el artífice de la reforma administrativa que desemboca en la creación del Ministerio de Estado. Bajo su gobierno y por los Reales Decretos de 16 de diciembre de 1851 y de 13 de enero de 1852, se reestructura dicho Ministerio y se promulga el Reglamento interior del mismo. En virtud de ambas disposiciones, el Ministerio se divide en seis unidades: la Subsecretaría, tres Secciones, la Cancillería e Interpretación de Lenguas y el Archivo y Biblioteca. En el aludido Decreto de 16 de diciembre de 1851, se restablece por vez primera, que las plazas del Ministerio de Estado, serán servidas por empleados de las Carreras Diplomática y Consular.

Ya desde la Revolución de 1868, desaparece de la nomenclatura oficial la denominación «Secretaría de Estado» para adoptarse, con carácter definitivo, la del «Ministerio de Estado». Desde la instalación del Gobierno provisional de 1869, este Departamento sufrirá diversos embates que cercenarán progresivamente tanto la nómina de empleados de plantilla como los haberes correspondientes. Los recortes en la organización administrativa y régimen económico del Ministerio de Estado alcanzan su cota máxima en el Decreto de 9 de julio de 1873, en virtud del cual se restringen de tal modo sus funciones y estructura interna que bien puede afirmarse que queda reducido a la mínima expresión.

No cabe disculpar estas limitaciones tildándolas de medidas esporádicas, ya que en la vida del Ministerio de Estado durante la Restauración, reinado de Alfonso XIII y II República, la acción de los sucesivos Gobiernos no constituye, precisamente, un modelo de racionalidad política y administrativa. Dejando a salvo la reforma llevada a cabo por el marqués de la Vega de Armijo en 1888, en la que se conceden especial importancia a los asuntos jurídicos, económicos y consulares dentro de la competencia del Departamento, bien puede decirse que la trayectoria del Ministerio de Estado y su peso específico en la Administración pública española corre paralela a la mediocridad del horizonte de nuestras relaciones exteriores en dichas etapas históricas. La «España sin pulso» que pugna débilmente por recobrarlo desde el desastre de 1898, se refleja fielmente en la proliferación de una serie de disposiciones legales que, una y otra vez, atienden solamente a parchear una política exterior sin rumbo ni contenido. La labor creadora del Ministerio de Estado a lo largo del primer tercio del presente siglo es muy escasa y se traduce en un improvisado casuismo legislativo que puede concretarse en dos temas cuasi-monográficos: los asuntos españoles en Africa y nuestra incorporación a la Sociedad de Naciones.

La ajetreada ejecutoria del Ministerio de Estado durante su existencia legal en el presente siglo, va a sufrir en 1928 las consecuencias de una pintoresca medida: la desaparición del Ministerio de Estado y su integración en la Presidencia del Gobierno. ¿Razones? En la exposición de motivos del Decreto-ley de 3 de noviembre de 1928, que establece la supresión, ésta se justifica porque «difícilmente se concibe ni se verifica en la práctica que las relaciones exteriores no se lleven personal y directamente por los jefes de Gobierno, como expresión y resumen de la total política y orientación de conjunto de ellos en aspecto tan fundamental, ni aun siquiera que puedan sustraerse a las visitas y actos sociales con que los representantes diplomáticos y huéspedes extranjeros de relieve y notoriedad desean complimentarlos». Solamente podemos hallar una nota positiva en relación con semejante desati-

no político: la escasa duración de sus consecuencias. En efecto, por Real Decreto-ley de 21 de febrero de 1930, «se restablece el Ministerio de Estado, con el mismo carácter, facultades y atribuciones que le correspondían al ser incorporado a la Presidencia del Consejo de Ministros por el Real Decreto-ley de 3 de noviembre de 1928».

Ni por los supuestos méritos de los titulares de la cartera, ni por la efectiva actividad desplegada por los mismos en el ámbito de las relaciones exteriores, cabe destacar la historia del Ministerio de Estado durante los años de la II República. Ambas posibilidades quedan supeditadas dentro del mismo contorno impreciso, a la elaboración de un esquema de política exterior que, como ya sabemos, apenas llegó a plantearse. Sí, en cambio, merecen atención en esta época las numerosas disposiciones legales encaminadas a la adscripción de los problemas de los territorios en África a la competencia de la Presidencia del Gobierno, recabando, por el contrario, los asuntos relativos a la emigración.

Completan el cuadro ofrecido en el estudio preliminar, una exhaustiva relación bibliográfica sobre la evolución histórica del Departamento y materias conexas, así como las fuentes manuscritas utilizadas en la redacción del estudio (Archivo General del Ministerio de Asuntos Exteriores y «Colección Muñoz» de la Real Academia de la Historia). En cuanto al repertorio de disposiciones orgánicas de la primera Secretaría de Estado y del Ministerio de Estado (1705-1937), se nos ofrece una extensa relación pormenorizada de 241 textos legales, oportunamente rematada por tres apéndices referentes al nomenclator cronológico de los titulares de la Secretaría de Estado, Ministerio de Estado y Subsecretaría del Ministerio de Estado. Se trata, en resumen, de una magna obra, inestimable contribución al conocimiento de la evolución histórica de uno de los más importantes organismos (a mi modo de ver, el más importante) de la Administración española. Martínez Cardós ha realizado una ingente tarea, humedeciendo la aridez documental con la frescura de sus aportaciones y el análisis de las diversas vicisitudes de dicho organismo. Tan sólo nos queda esperar, y conste que lo hacemos con impaciencia, ese segundo volumen relativo al nacimiento y evolución del Ministerio de Asuntos Exteriores de nuestro tiempo actual.

ESTEBAN DE LA PUENTE GARCÍA

JUAN FERRANDO BADÍA: *La Primera República española*. Editorial Cuadernos para el Diálogo, S. A. Madrid, 1973; 401 págs.

Estudiar la Primera República española es penetrar en la historia de un fracaso. El libro del profesor Ferrando es una aguda exposición de los hechos que condujeron a su proclamación y de las causas que la hicieron fracasar. Y junto a esto, la obra ofrece una inteligente disección de la realidad política española de aquella época.

La España decimonónica es la España invertebrada, carente de un grupo social homogéneo burgués que pueda dar estabilidad a una sociedad aún muy lejos de entrar de lleno en un proceso industrial, como otras comunidades europeas ya poseían, y que, sin embargo, proclama desde unas exiguas capas intelectuales, en muchos casos sin suficiente profundidad ni preparación, los ideales burgueses que cruzan sus fronteras.

La «fecundidad» constitucional decimonónica de España es claro síntoma de la «esterilidad del país para la convivencia», dice el autor; de inmadurez para alcanzar un Código rector fundamental por el que autorregirse, podríamos añadir, sin volver a formas autoritarias de gobierno como la Monarquía de Fernando VII. Una Constitución no es un acueducto, arquitectónicamente perfecto, a través del cual discurra el agua; se necesita arquitectura, sí, pero pensando que no es algo tan dúctil lo que va a discurrir por su molde, sino una sociedad real con su propia estructura social, difícilmente moldeable y que impone su propio orden, aunque se tenga la voluntad de modificarlo desde la misma Constitución.

Entre las poderosas clases conservadoras y el abrumador número de campesinos sólo podían contarse como clases medias «pequeño-burguesas», profesionales, funcionarios y clero provinciano, con algunos pequeños propietarios y artesanos, carentes de fuerza social fuerte y compacta. A ellos se debió la Primera República y no podía triunfar. Al margen de esas bases sociales los partidos bascularán entre la extrema derecha y la extrema izquierda, ley pendular de nuestra Historia política, sin que una postura ecléctica, como la doctrinaria, pudiera tampoco detener la basculación en el éxito definitivo. La Primera República apuró las últimas posibilidades de la izquierda española, cuyo último exponente fue el radicalismo cantonal, y a ella sobrevino la reacción del 74, cerrando el proceso y abriendo el camino a la Restauración.

La República, a los ojos de los hombres que la proclamaron, venía como el final de un proceso lógico de autoliquidación de la Monarquía: «... con Fernando VII murió la Monarquía tradicional; con la fuga de Doña Isabel II, la Monarquía parlamentaria; con la renuncia de Don Amadeo de Saboya, la

Monarquía democrática: nadie ha acabado con ella; ha muerto por sí misma. Nadie trae la República; la traen las circunstancias; la trae una conjuración de la sociedad, de la Naturaleza y de la Historia», decía Castelar. Lo cierto era el fracaso de los revolucionarios en la última etapa monárquica, porque, como señala el profesor Ferrando, la Constitución de 1869 no pasó de ser una «Constitución nominal», en que la estructura social y política de la España del siglo XIX imposibilitaba la existencia de una vida ciudadana ordenada y estable.

La República se proclamó bajo tres conceptos básicos: ser la antítesis de la Monarquía, la separación radical de la Iglesia y el Estado y la descentralización. Esta última venía a ser, a los ojos de la mayor parte de los republicanos, la solución al endémico desgobierno de España, bajo la fórmula de la República Federal.

El federalismo encontró en Francisco Pi y Margall su sistematización, bajo influencia proudhoniana, y la propia obra de Proudhon, *El principio federativo*, traducida al español por Pi y Margall, contribuyó a la formación del movimiento federalista, que en la Constituyente de 1869 contaba ya con ochenta diputados.

El partido demócrata, en su sector republicano, adoptó desde 1868 la fórmula federal y arrastró a masas de partidarios de toda la geografía española, atraídos por la propaganda, que la reciente libertad de prensa facilitaba, o que el mitin hacía llegar a sus oídos. Los federalistas —siguiendo al autor—, se encuentran dentro del movimiento romántico, de la época, como romántica es también la exaltación de la región, tanto de los hombres que crean Juntas políticas regionales frente al Gobierno centralista de Madrid, como de los carlistas que luchando por el Rey luchan fundamentalmente por sus fuerzas regionales. Uno y otro, desde perspectivas distintas, movilizan el sentimiento regional.

También fue decisiva la revolución de septiembre para el socialismo. Fannelli organizará una sección de la Internacional en España que cristalizará en Madrid. Y sus hombres, con los demás grupos socialistas, minoritarios y de inspiración sobre todo fourierista, se aliarán con los republicanos de izquierdas, aunque la alianza no pasará de ser circunstancial.

Federalistas y radicales, junto a esa minoría que constituía el socialismo, fueron las fuerzas políticas que sostuvieron la República. Y todos ellos, en especial los dos primeros, discrepaban enormemente en cuanto a la forma republicana que había de implantarse. Las demás fuerzas, moderados y carlistas, se encontraban frente a la solución republicana.

En principio la República había nacido bajo una Constitución unitaria, la de 1859, de la que se consideraban derogados sus preceptos monárquicos.

Pero, disuelta la Asamblea formada por yuxtaposición de las Cámaras, con la subsistencia de una Comisión permanente, y disuelta por último ésta, en la que habían sido mayoría los radicales, partidarios de la República unitaria, se queda sólo esperando unas elecciones para Cortes Constituyentes, un Gobierno federalista. Sin embargo, el partido federal había quedado escindido desde el mismo momento de proclamación de la República en dos posturas opuestas respecto al cómo hacer la federación: desde abajo o desde arriba. Pi y Margall, ministro de la Gobernación, partidario teórico de la federación desde abajo, será, sin embargo, el mayor enemigo de esta postura desde el momento en que llegue al Poder. Su partido le abandonará en el momento más crítico, aquél en que asuma las funciones de presidente del poder ejecutivo.

Abiertas el 1 de junio unas Cortes constituyentes, prácticamente republicanas federalistas, pronto se vieron divididas en tres tendencias: moderada o benevolente, centrista e intransigente. Fue esta última facción la que preparó la Revolución cantonal.

Pi sofocó el intento cantonal de Sevilla, pero no pudo con el de Cartagena. Caído Pi, estaba prácticamente caída la República. No se hizo esperar la reacción, primero de Salmerón y luego de Castelar. Y Castelar fue el último republicano federalista al que derribó su propio partido, dueño de aquellas Cortes constituyentes; pero también con él se derrumbó el mismo partido federalista. Sus hombres fueron perseguidos y deportados, otros, años más tarde, abrazaban la causa alfonsina. Incluso en el plano intelectual recibirán la crítica implacable de la generación del 98. La masa abandonará, igualmente, el federalismo y, por último —siguiendo al autor— el federalismo volverá sobre una nueva base socialista en España, la anarquista, que deberá a la ideología federal gran parte de su sustancia. Junto a este movimiento, otro, alejado del federalismo abstracto, aprovechará las soluciones federales de técnica política: el regionalismo.

Las ideas federales, sin embargo, termina el autor, tendrán una proyección decisiva en todo intento descentralizador o debilitador del Poder en la España contemporánea.

Podemos concluir, por nuestro lado, que el libro del profesor Ferrando constituye una documentada obra que se ilustra frecuentemente con palabras recogidas del lugar que mejor escenificó los hechos, las Cortes, a través de su *Diario de Sesiones*; posee una brillante exposición que anima su lectura y, además, es de una gran objetividad.

MIGUEL ANGEL MEDINA

DONOSO CORTÉS: *Obras completas*. Edición, introducción y notas de Carlos VALVERDE, S. J. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1970; I, XII-1031 páginas; II, 1018 págs.

Felizmente, la Biblioteca de Autores Cristianos viene haciendo reediciones de muchos de sus libros, algunos de los cuales no obstante haber alcanzado numerosas ediciones anteriores, están agotados. Esto demuestra el cuidado en la selección de las obras, el interés que su contenido despierta en los lectores y, en definitiva, el acierto de la B. A. C. en el celo por servir de instrumento para incorporar, y al lado de las fuentes tradicionales del pensamiento cristiano, obras fundamentales de teólogos y pensadores de nuestra época y canalizar la respuesta cristiana a los problemas de hoy. Quisiéramos ver reeditados todos los volúmenes que, entre casi los cuatro centenares publicados, están agotados (por ejemplo, repetidas veces hemos buscado en sus fondos editoriales las *Etimologías* de San Isidoro).

Aparece ahora la segunda edición de las *Obras completas*, de Donoso Cortés, acaso la que, por primera vez, pueda llamarse así ya que en sus dos volúmenes se insertan cartas y escritos inéditos. Y, aun aquilatando, tampoco están exactamente todos, pero puede afirmarse, sin embargo, que lo omitido es de escasa cuantía y de poca importancia (obra poética o retórica de su juventud; algunos despachos diplomáticos y cartas privadas de menor interés) para conocer el pensamiento completo del historiador, del político y del filósofo. Que todo eso fue, y lo fue eminentemente, Juan Donoso Cortés.

A la anterior edición de la B. A. C. de 1946, agotada hace varios años, sucede ésta que presentamos en la que, además de los textos inéditos descubiertos se pone al día la numerosa bibliografía producida posteriormente. Se ha encomendado esta nueva edición al padre Carlos Valverde, S. J., profesor de Historia de la Filosofía Moderna en la Universidad de Comillas, de Madrid, quien, precisamente, había presentado en la Universidad Gregoriana de Roma su tesis doctoral en Filosofía (premiada con la máxima calificación) sobre el pensamiento filosófico-político de Donoso Cortés. Buen conocedor, pues, de nuestro primer pensador político del siglo XIX, no se ha conformado, sin embargo, con los materiales acumulados entonces, sino que ha seguido investigando y localizando muchos documentos nuevos, ver textos originales de escritos, cartas y despachos, corregir errores anteriores e incrementar las referencias y citas, españolas y extranjeras sobre nuestra gran figura política. Bien puede decirse aquí que esta nueva edición es verdaderamente «corregida» y «aumentada».

Una amplia «Introducción» en el volumen I precede a las *Obras completas*

que suman más de dos mil quinientas páginas, y una doble pretensión tiene el padre Valverde al hacerla: primero, para «encuadrar y encajar el pensamiento de Donoso en la propia circunstancia, ya que sólo ahí se le puede comprender»; y segunda, porque en la «Introducción» hace el autor «una exposición sistemática de su ideología, que sirve de fundamento y ayuda a una mejor inteligencia de sus ideas». Porque Donoso Cortés tenía ideas claras y una concepción filosófica de Dios, del hombre y del mundo. Y «en esas coordenadas es donde hay que situar cada uno de sus escritos y sólo entre ellas alcanzar significación».

A Donoso Cortés («un des plus grands dont l'Espagne puisse s'honorer», según elogia Jules Chaix-Ruy), que, además de pensador, fue periodista, diplomático, confidente de Reyes, orador insigne, político, teólogo y asceta, y todo ello en el siglo XIX, el más atormentado de la historia moderna, «sólo se puede entender en función de Fernando VII y María Cristina, de la Constitución de Cádiz y del *Manifiesto de los persas*, del motín de La Granja y del destierro de la Reina, de Espartero y de Narváez, de los enciclopedistas y de Proudhon, de Guizot y de Luis Napoleón, de la matanza de frailes y de las revoluciones de 1848, del nacimiento del proletariado y del desarrollo de los partidos socialistas». Donoso Cortés «fue, y quiso ser, hijo de un siglo dramático, como lo son siempre los comienzos de nuevas épocas. Cuando liberal, por liberal; cuando en sus últimos años deteste el liberalismo por antirrevolucionario y siempre por antirromántico, es un producto característico del siglo XIX.»

Por esto es imprescindible, para comprender el pensamiento de Donoso Cortés, considerar el horizonte histórico y las circunstancias de su vida. Así lo hace el padre Valverde presentando, en primer lugar, la circunstancia europea, y después la circunstancia española. Primero Europa. Porque, en su tiempo, Donoso Cortés «fue el más europeo de los españoles». De aquella Europa de su tiempo aprendió sus ideas; estudió la historia de las grandes naciones europeas y expresó sobre ellas juicios sorprendentes; vivió y acusó el impacto de los acontecimientos que sacudían a los pueblos, estuvo en relación con los grandes políticos de aquella época. En sus escritos arremetió —siempre con verbo elocuente y fogoso razonamiento— contra los doctrinarios, contra socialistas y comunistas que empezaban entonces a querer cambiar radicalmente las nuevas condiciones sociales europeas.

En la circunstancia europea, en la que es preciso situar a Donoso, tuvieron lugar grandes transformaciones: económica (por el maquinismo, el telégrafo —que tanto impresionó a Donoso—, el comercio, las fábricas e industria), social (nacimiento del proletariado frente a la burguesía), política (por el liberalismo), religiosa (el deísmo y la religión natural), literaria (el romanticismo)

y filosófica (en un multipluralismo imbuído por las ideas de libertad de la cultura, el racionalismo y el positivismo). Pero lo que produjo mayor fascinación en el pensamiento del siglo XIX fue el liberalismo en el que se quiso ver la liquidación de todo el pasado y el triunfo definitivo de la razón. La razón debía ser el único guía; los instintos moderados por ella, su motor; la libertad su máxima prerrogativa. Consecuencia de esto, y del sentimiento antirreligioso de las revoluciones de los siglos XVIII y XIX, el deísmo y la religión natural porque sólo la religión natural es la única que iba bien con la razón, con las luces y con el liberalismo. Pero acaso ningún otro factor haya influido más en la maduración y en la conformación definitiva del pensamiento de Donoso Cortés que la meditación detenida sobre las revoluciones europeas y sus motivaciones antirreligiosas. Lo dice él mismo: «Mi conversión a los buenos principios se debe, en primer lugar, a la misericordia divina y, después, al estudio profundo de las revoluciones». En el panorama filosófico europeo se puede afirmar que los principios filosóficos del liberalismo y los del deísmo eran los más extendidos y admitidos por Europa.

En la circunstancia española, situar en el ambiente español a Donoso Cortés «equivale a situarle en el ambiente político y casi nada más», porque en España en esa mitad del siglo XIX no hay una revolución económica y social como las que tuvieron lugar en Europa. Decadencia, violencia y miseria caracterizan la España de principios de siglo, que es cuando nace Donoso. Y a la miseria económica acompaña la miseria científica y filosófica denunciada por el documentado testimonio de Menéndez Pelayo. En este ambiente español el campo era propicio a la penetración del «pensamiento de ultrapuertos». Los libros venidos de Francia; la influencia de los profesores ilustrados y las «luces del siglo» pronto habían de hacerse oír, pero provocando también una reacción «conservadora» que combatía con valentía el enciclopedismo y las ideas francesas y se aferraba a las eternas tradiciones cristianas y españolas tan opuestas a la revolución y crímenes cuya noticia venía de Francia. En este ambiente de las dos Españas antagónicas y en el caos político de la primera mitad del siglo XIX nace y vive Donoso Cortés que había de acusar, no podía ser de otra forma, la circunstancia en que fue formado. El clima familiar, universitario y de joven abogado liberal son el reflejo de las influencias: la lectura de Rousseau y Maquiavelo, de Voltaire y Helvétius, de Montesquieu y de Montaigne, de los autores del romanticismo completan la formación intelectual de su juventud. Pero si Donoso se entusiasma con el siglo XVIII y con los filósofos franceses que han hecho posible el siglo XIX, como buen romántico, admira también la Edad Media y nunca olvidó los valores del cristianismo. Donoso —dice el padre Valverde— es un ecléctico progresista, creación típica de la época.

Seguidamente Donoso va a entrar en la vida pública y política, de la que ya no saldrá nunca, aun cuando en los últimos años de su vida bien lo deseaba y quería hasta retirarse del mundo para entrar en la vida religiosa. La política era su camino. Pero a través de su agitada e influyente actividad política Donoso tendrá múltiples y elocuentes ocasiones de revelárenos como teólogo y filósofo, parlamentario, diplomático y, sobre todo, claro es, político. Empieza como periodista la difusión del liberalismo; y liberal sigue siendo en su escrito *Consideraciones sobre la diplomacia*, pero en éste se advierte ya sensiblemente una tendencia a la moderación. Los escritos de Donoso se van mostrando cada vez más prudentes y pesimistas ante la sinrazón de cuanto ocurría en España. La Monarquía parlamentaria bicameral, el sufragio restringido, la división de poderes y otras tesis de los doctrinarios franceses iban ganando su opinión. Sin embargo, todavía se estusiasmaba con la Revolución francesa en cuanto iniciadora de una época luminosa y «racional». Adherido al Gobierno progresista, las «desamortizaciones» y atropellos de éste fueron enfriando el entusiasmo juvenil de Donoso y alejándolo de aquellos liberales que en nombre de la libertad y de la razón ejercían el despotismo. Sus *Leciones de Derecho político* son la exposición más completa de la ideología política del Donoso liberal y moderado. Y en cualquier caso, «significan el esfuerzo más notable hecho en España en la primera mitad del siglo por justificar teóricamente una forma política, la de la Monarquía liberal representativa». Director de *El Porvenir* y colaborador en muchos periódicos sobre temas políticos, históricos, filosóficos y literarios, los escritos de esta época revelan los pasos lentos, pero ininterumpidos, que Donoso va dando hacia posiciones cada vez más conservadoras y absolutistas.

En el trienio 1840-1843, Donoso, leal a la Reina María Cristina, permanece en París desde donde escribe para *El Heraldo* sus «Cartas de París», en las que aparece enterado e interesado por los movimientos políticos e intelectuales de Francia, excepto por el socialismo. En esta época Donoso critica a sus maestros de antes y al doctrinarismo, en el que cada vez cree menos, y lee abundantemente a los filósofos tradicionalistas cuya influencia, sobre todo de De Maistre, es demasiado evidente en las «Cartas de París», revelándose cada vez menos liberal y menos racionalista acentuándose su pesimismo intelectual que le lleva a afirmar: «Tan cierto es que la razón humana es la mayor de las miserias del hombre. Sin la fe, no sé lo que es la verdad y no comprendo sino el escepticismo.»

Donoso Cortés encuentra su camino. Ha vivido la revolución en España (que es siempre de signo anarquista); ha visto la ineficacia del sistema liberal: del progresista, porque desemboca en las revoluciones; del moderado, porque es ecléctico y sin compromisos; ha sentido de cerca el asco del poli-

tiqueo, del chanchullo y de la zancadilla. Y desde las alturas de los puestos y los honores, a los que ha llegado por sus méritos, puede medir de cerca la pequeñez de los grandes. Hasta ahora, Donoso ha sido más que un político inteligente y bien intencionado del resuelto mundo español. Pero todo cambia a partir de 1847 merced a dos hechos que han influido definitivamente en este nuevo rumbo del político y del hombre: el trato con un cristiano auténtico, Masarnau (al que Donoso dará en sus escritos el nombre ficticio de don Manue.), y la muerte de su hermano Pedro. La influencia decisiva de estos dos hechos es convergente: la conversión de Donoso. Las conversaciones del primero y la recomendación en los últimos momentos de su vida del segundo hicieron revivir la fe (hasta entonces estéril) de Donoso que, desde entonces, no quería otra cosa que ser un católico profundo y consecuente que sólo quería «amar y adorar a Dios» (como había afirmado, tras su conversión, San Agustín; como sostuvo Carlos V ante las tentaciones políticas protestantes, y como Francisco Suárez estampara en el prólogo de su *De Legibus*). Los pocos años que, desgraciadamente, había de vivir ya Donoso, serán años de plenitud y madurez de su vida, en las que escribirá su obra capital *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* y pronunciará sus grandes discursos de resonancia en toda Europa; los años en que como diplomático servirá en Berlín y París; en que será llamado por Metternich, Luis Napoleón y Pío IX para oír sus consejos inspirados siempre por la doctrina católica, profesada con valentía y lógica implacable.

El *Manifiesto del partido comunista*, de Marx y Engels, la Revolución de 1848 en Francia y las consiguientes revueltas en toda Europa, pero, sobre todo, la Revolución francesa de 1789, habían provocado también en Europa una corriente antirrevolucionaria. Los representantes más destacados son los franceses de Bonald y de Maistre y en España Balmes y Donoso Cortés. Como denominador común que inspiró estas actitudes ideológicas está el esfuerzo de mostrar antinaturales e imposibles las formas del orden liberal y socialista y en demostrar como únicamente válidas las que constituyen el orden cristiano. Donoso ha llegado a esta postura definitiva en 1848, después de su decisión en favor de las ideas católicas y después de meditar profundamente en las revoluciones europeas de ese año. En sus *Bosquejos histórico-filosóficos*, que son un ensayo de filosofía de la Historia, se advierten las influencias de las lecturas de San Agustín, de Bossuet y de los tradicionalistas franceses.

Donoso estaba ya muy lejos de ser un liberal moderado y casi no era un político. Ahora era un filósofo de la sociedad y de la Historia que «barría en el campo libre de las ideas a todo el que no aceptase hasta sus últimas consecuencias los principios del catolicismo». En 1851 se publicó, simultáneamente en París y Madrid, el libro que más justa fama ha dado a Donoso Cortés, el

Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo, que tantos entusiasmos despertó en Francia como penosos silencios en España, esto es, que causó sensación y creó polémica. La obra «es de madurez en cuanto a las ideas». La contextura y el estilo singularísimo «hacen de él un libro de política y de teología, de sociología y de devoción, de sociología y de ascética, de polémica y de poesía». Todos esos aspectos del *Ensayo* y las polémicas suscitadas por sus impugnadores, obligaron a Donoso a defender públicamente su obra con notables «cartas abiertas» y otras enviadas a personajes europeos destacadas figuras del campo católico de la cultura y de la teología, destacando la enviada al cardenal Fornari, entonces prefecto de la Congregación de Estudios, y a petición de éste, que es considerada por el padre Valverde como «carta magistral» y «lo mejor salido de la pluma de Donoso Cortés». Del *Ensayo* complementado por esta carta —dice el mismo autor— no hay otro documento de la época que haga una disección más ordenada y profunda de la ideología dominante en Europa y una crítica más profunda del liberalismo en sus causas y en sus efectos. No se puede decir más en elogio en una obra.

El profetismo de Donoso; el sentido teológico de referir todo a la Causa y Fin supremos; el tradicionalismo filosófico antirrevolucionario; la concepción metafísica e histórica del *ordo mundi* del que derivan el orden moral, jurídico y político-social, la dialéctica y valoración de la idea y teoría del orden; el orden antropológico; el hombre como libertad; la libertad en la Historia; pesimismo u optimismo antropológico; las proyecciones sociales del hombre: la familia, la sociedad, la sociedad y el poder (origen y límites del poder). La teología social y política. La perturbación del orden; la libertad; el pecado y las revoluciones como quebranto del orden establecido por Dios en el mundo. El cristianismo, orden perfecto (restaurador del orden); necesidad del catolicismo. Cristianismo y civilización, porque para Donoso, como para Balmes, la civilización y el progreso consisten, en primer lugar, en el mayor grado de espiritualidad posible, y «toda civilización verdadera —dirá Donoso— viene del cristianismo».

Todos estos principios y problemas que integran una verdadera filosofía y teología de la Historia, encuentran exposición profunda, sólida fundamentación y expresión elocuente en las obras y escritos de Donoso Cortés (que pasan del centenar), sobre todo del «nuevo Donoso Cortés», que supo «encontrar su camino», llegar a la verdad y orientar una nueva vida porque la dirigió hacia El que dijo, sin poder equivocarse, que era el Camino, la Verdad y la Vida.

EMILIO SERRANO VILLAFANE

A. P. D'ENTREVES; *Derecho natural*. Traducción de M. HURTADO. Aguilar, 1972; 261 págs.

Felizmente aparece por primera vez en español el celebrado libro del profesor Passerin d'Entreves, *Natural Law. An Introduction to Legal Philosophy*, que, desde su aparición en 1951, ha sido traducido al italiano y francés y alcanzado la decena de ediciones. La actual española añade a la obra primitiva un par de ensayos posteriores del autor que contribuyen a ilustrar las etapas sucesivas de su pensamiento.

El autor, ubicado plenamente en la ortodoxia del iusnaturalismo clásico tradicional, no ha cesado de reflexionar acerca del Derecho natural que, «aun hoy considera como el problema central, no sólo de la filosofía del Derecho sino también del campo de la filosofía política» (que es hacia el que se ha orientado, cada vez más, en los últimos años el ilustre profesor).

En el innegable renacimiento actual del Derecho natural Passerin d'Entreves, que nada tiene que enmendar de su antigua doctrina, reafirma, sin embargo, vigorosamente la importancia del Derecho natural por las aportaciones que éste hace al Derecho positivo, al suministrar un «criterio de valoración moral» respecto al legislador, al juez y al mismo ciudadano, que encontrarán una orientación y límite en la creación, interpretación y aplicación del Derecho, que es decir en la vida toda del Derecho positivo.

A través de los seis capítulos del libro y en los dos ensayos adicionales, «Revisión de la causa del Derecho natural» y «Dos cuestiones en torno al Derecho» (que son, respectivamente, el texto de conferencias pronunciadas por el autor en las Universidades de Notre Dame y de Yale), aparece la doctrina iusnaturalista de P. d'Entreves que procuraremos presentar con la mayor concisión y, por supuesto, con rigurosa fidelidad.

El Derecho natural —dice— es la medida ideal del Derecho positivo. El autor demuestra la vitalidad, méritos y función y, por ello, la permanente actualidad de la «bimilenaria doctrina del Derecho natural» recurriendo a la historia (iusnaturalismo clásico, medieval y moderno) y a la filosofía, que estudia la *definición del Derecho* dada por los iusnaturalistas, la *distinción entre la Moral y el Derecho*, y el *Derecho natural como ideal de justicia*. Hemos subrayado, nosotros, porque a esos problemas es a los que la idea del Derecho natural «se esfuerza en dar solución adecuada».

Delimitados esos problemas «puestos» por el Derecho natural, se fija el autor en tres cuestiones que hasta nuestros días han sido objeto de controversia: la noción del Derecho, es decir, la definición de su naturaleza y esencia; sus relaciones con la Moral, esto es, la determinación del carácter de

obligación de la regla del Derecho partiendo de esas relaciones, y la medida a la cual deberá ser referido, o lo que es igual, la determinación del fundamento del Derecho y la posibilidad de establecer una medida ideal a la que todo Derecho, objetivo y subjetivo, debe ser referido para juzgar su valor intrínseco.

En estas tres cuestiones es —afirma Passerin d'Entreves— donde la filosofía jurídica y política contemporánea se debate aún en nuestros días sin haber avanzado mucho no obstante las numerosas direcciones que han suscitado.

La Filosofía del Derecho no ha de contentarse —dice el autor— con el *quid sit iuris*, es decir, establecer los criterios mediante los cuales podemos conocer el carácter jurídico de ciertas normas y excluirlo de otras, sino que ha de responder a la exigencia, auténticamente filosófica, de su valoración —el *quid justum*—, esto es, si lo que ordenan las leyes es justo o injusto.

Así, por lo que se refiere a la definición del Derecho, solamente plantear la noción del Derecho natural, de lo justo *per se* o *ex natura sua*, es ya rechazar la noción positivista y voluntarista de todos los tiempos, que concibe el «mandato» o «poder», dotado de sanción, de una voluntad soberana. Como su nombre indica, el Derecho natural no depende de la voluntad: sus reglas no son «impuestas», sino más bien «propuestas» como su modelo.

En cuanto a la determinación del carácter obligatorio de las reglas del Derecho, «la idea del Derecho natural está estrechamente ligada a la noción de interdependencia entre el Derecho y la Moral». Por lo que lejos de llevar a confusión, «la noción del Derecho natural ha contribuido al entendimiento de los caracteres propios de la obligación moral».

Respecto a que las relaciones estrechas entre Derecho y Moral comprometen la independencia del estudio objetivo y científico del Derecho, opone Passerin d'Entreves el argumento histórico de que si la cuestión del grado de obligación que atañe al Derecho no ha dejado de inquietar las conciencias, «no sé por qué al menos en un plano especulativo no se le ha de buscar una respuesta». Y si esto —añade— se entiende como el «retorno al Derecho natural», ello quiere decir «que esta solución del Derecho natural trata de establecer las razones y cimentarlas, así como de comprender las causas».

Frente al monismo positivista, que niega la existencia de la «medida ideal» del Derecho (que para nuestro autor es el Derecho natural) y que no se explica el paso del *ser* al *deber ser*, tan radicalmente separados por los neokantianos, especialmente por Kelsen (del que hace una viva crítica), otra vez las concepciones históricas del Derecho natural dan cumplida respuesta a este problema. La concepción romana como *ars aequi et boni* encuentra la «medida ideal» en la «naturalza de las cosas»; la doctrina clásica y tradicional —«ontolo-

gía» o «ciencia del ser» del Derecho—, cuyo ejemplo más conocido se encuentra, según Passerin d'Entreves en la filosofía tomista. Porque ser y deber ser no están separados, como lo quiere Hume, por un abismo insuperable, sino que, por el contrario, «es del conocimiento del ser, del que deriva toda noción del deber ser, y es partiendo del conocimiento del orden como deriva la noción de la ley y del deber».

El mérito de Passerin d'Entreves es el de atribuir a la doctrina del Derecho natural la consideración de una tentativa de formular, en términos jurídicos o «normativos» ciertos valores fundamentales que eran tenidos como absolutamente válidos. Debe darse a los valores una expresión «normativa» porque ellos pueden tener un significado, pero no un «significado» en el sentido del logicismo neopositivista. De aquí la necesidad de traducir en preceptos la noción del *bien*, «hacer el bien y evitar el mal», ya que es la primera proposición del Derecho natural y, por tanto, de todos los preceptos jurídicos. Las leyes no son sino resultado de la búsqueda de claras y definitivas medidas de valoración. Esta es la pretensión del Derecho natural, «la incesante dialéctica de los "valores" y de las "normas", del *verum* y del *certum*».

El problema de los valores es, pues, el problema mismo del contenido y validez, de la fundamentación y del ser filosófico del Derecho, porque «el valor es el contenido de toda regla de Derecho y del que la regla misma no es sino una traducción normativa». Porque son los valores los que inspiran a menudo y confirman el orden jurídico y político. Pero la validez de las leyes no depende de su «positividad». El jurista debe admitir que el plano último de la validez del Derecho consiste únicamente en los valores que en él se encarnan. Las teorías del Derecho natural, a la pregunta *quid jus* responden unánimemente: *ius est quia justum est*. La invocación que todos hacen de «orden superior», en realidad no es otra cosa —dice Passerin d'Entreves— que la antigua doctrina que enseñaba que la validez de las leyes no depende de su «positividad».

Este es el papel que el Derecho natural ha jugado en el pasado, como nos lo demuestra su historia milenaria, y que está llamado a jugar en un porvenir próximo, «que ya juega en estos últimos tiempos, asegurando la validez del orden establecido o minando silenciosamente sus bases. Porque el Derecho natural no es otra cosa que el intérprete de la conciencia moral».

En *Dos cuestiones en torno al Derecho*, Passerin d'Entreves destaca las respuestas dadas por el iusnaturalismo, en sus diversos tipos, a las «dos cuestiones» sobre el Derecho: su definición y, sobre todo, su valoración. De estas dos, la primera es, ciertamente, la más difundida hoy y la que parece más a tono con las exigencias de los juristas de profesión. El autor la designa con el nombre «que es hoy universalmente aceptado»: con el nombre de:

positivismo jurídico. La afirmación del primado de la valoración sobre la definición, esto es, del *quid iustum* sobre el *quid ius*, corresponde al *iusnaturalismo*.

El ilustre profesor Alessandro Passerin d'Entreves expone brevemente en este estudio los principales tipos del positivismo jurídico, así como los de su opuesto, el *iusnaturalismo*, insistiendo sobre éste último en las concepciones que señala en el *Derecho natural*.

En cuanto a las dos cuestiones sobre el Derecho no cabe duda que el positivismo jurídico suministra una respuesta a la demanda del *quid iuris*, pero esta respuesta «la provee al precio de reducir el Derecho a un hecho». También es indudable que el *iusnaturalismo* suministra una respuesta a la demanda del *quid ius* al afirmar la prioridad del problema del *iustum*.

Por lo que se refiere al problema de la posibilidad del Derecho y a que éste pueda expresar a un tiempo un *ser* y un *deber ser*, que pueda ser a un tiempo un hecho y una norma, a Passerin d'Entreves le parece que las soluciones unilaterales sacrificando el *deber ser* al *ser*, o viceversa, no dan una respuesta. Opta él por una solución armónica y ecléctica en este caso superadora: «Yo pienso —dice— que hay un elemento de verdad en el positivismo y en el *iusnaturalismo*, y que la respuesta puede ser dada por la filosofía política más que por la filosofía del Derecho.»

Un libro éste, ya clásico, de Passerin d'Entreves, plenamente recomendable por su orientación y contenido. Y un acierto de la editorial española al ofrecerle en nuestra lengua.

EMILIO SERRANO VILLAFAÑE

UGO SPIRITO - AUGUSTO DEL NOCE: *¿Ocaso o eclipse de los valores tradicionales?* Unión Editorial, Madrid, 248 págs.

Un escrito de Spirito, que ocupa las primeras 42 páginas del tomo, y una réplica de Del Noce, que constituye el resto.

Tenía que ser así, y el propio objetor lo proclama. Las páginas de Spirito, sobre «Ideales que mueren e ideales que nacen», constituyen una síntesis, estilísticamente perfecta, sin ambigüedades ni oscuridades, de su filosofía en la sazón de los años setenta. ¿Criterios definitivos?: ese parece ser su designio al exponerlos en la forma tan segura y resumida en que lo hace.

Spirito sigue creyendo en la vigencia de los postulados y principios de la escuela neohegeliana o neoidealista italiana de Croce y Gentile, que viene a emparejar con el positivismo comtiano. Bajo el impulso de los valores científicos, únicos posibles de signo universalista, porque se limitan a la *búsqueda* de la verdad, van desintegrándose los particularistas, que significan pretensión

de *exclusiva posesión* de la verdad por parte de grupos: valores religiosos, metafísicos e ideológico-políticos. Sus exigencias serán, «por supuesto», absorbidas por los valores científicos del futuro mediante una elevación al plano de universalidad de que ahora carecen, surgiendo así la definitiva civilización humana.

Para entender bien el pensamiento de Spirito —dice Del Noce— es preciso retener cuatro puntos: 1. «Representa la *coherencia última* a que debe llegar la cultura neohegeliana italiana». 2. «Tal filosofía es presentada por Spirito como todavía válida». 3. «La definición de nuestro tiempo como comienzo de una nueva época, caracterizada por la hegemonía de la ciencia, adquiere en él un significado totalmente distinto que en muchos otros; ... no se trata de la mera sustitución de la metafísica, por la ciencia..., sino de la idea de una filosofía que es ciencia y de una ciencia que es metafísica». 4. «El neoidealismo italiano se ha presentado siempre como el "pensamiento del propio tiempo" y, ... como guía para superar la crisis.»

Del Noce sigue tratando de explicarnos el pensamiento de Spirito. De desarrollar, hacer exégesis y glosa de aquella condensación. Es imposible ignorar que, a partir de la postguerra, todo está en crisis, desde la Iglesia católica —¿por qué nombrar únicamente esta religión?; ¿no es ya significativo?— hasta el comunismo. Sólo la ciencia y la técnica se salvan de ella.

La originalidad de Spirito —observa Del Noce— consiste en encontrar, para colocarlo como hito final de la carrera que parte de Marx y sigue por el Kant redescubierto, a Comte, del que los anteriores miembros del actualismo italiano —Croce, Gentile, etc.— parecían haber prescindido. Ha alcanzado así el «positivismo absoluto», reafirmandose, sin embargo, identificado con Gentile. Y así, extiende la papeleta de defunción a la filosofía de los valores, el solipsismo, la «causalidad vertical»...

Y he aquí un párrafo extraordinariamente revelador para un católico, para un hombre cuya fe esté por encima de toda conmoción histórica: «En realidad, la sustitución de las religiones particulares por la religión basada en la ciencia (y, por ello, trasladada a un plano de universalidad), auspiciada por Comte como momento absolutamente necesario para la cohesión de la sociedad futura, puede parecerle hoy a Spirito, a punto de *realizarse a través de la teología de la secularización*». (No subrayado en el original.)

El capítulo 2 se dedica al tema del aislamiento de Spirito, combatido desde todos los ángulos de su idea nuclear del *omnicentrismo* como superador del antropocentrismo y el teocentrismo y la consiguiente de la «moral científica». Recoge a este respecto un abanico de objeciones, empezando por San Agustín y su glosa por Gilson, y continuando por Simone Weil, Guénon, Alain, Juvalta, Horkeimer, Heschel, Max Sche'ler, Efirov...

Tema este de la soledad que se reafirma en el siguiente capítulo. La filosofía de Spirito es, entre las laicas de hoy, tal vez la única que no hace concesiones a un retorno nostálgico a los negativismos, con lo que su positivismo adquiere todo su significado: «Spirito habla del hombre nuevo, que se estaría formando a través del progreso científico, a través de una revolución silenciosa, incruenta y no violenta; que tiene poco de común con las revoluciones mesiánicas para alcanzar el "reino eterno", cuya última forma secularizada habría sido el comunismo».

Particularmente interesantes, como esclarecedoras para un católico, son las consideraciones que él, Spirito, con su punto de vista *en la otra banda*, hace de las tesis de ciertos filósofos católicos, y que él llama gráficamente «preocupación por el "problema del colorido"»; esto es, la adaptación de principios tradicionales a las formas de escuelas de raíz acatólica, existencialismo, neopositivismo, fenomenología, prescindiendo o haciendo abstracción de aquellos que resultan inadaptables. Del Noce señala, sin embargo, ciertamente, un fallo de bulto en estas apreciaciones: el de ignorar el neotomismo de Maritain y Gilson.

Claro es que la revancha especulativa de Spirito no se para aquí, sino que engloba a las filosofías acatólicas, marxismo —chino y ruso— incluidos. También a esto replica Del Noce, señalando intentos de renovación de la filosofía marxista, si bien haya que reconocer en ellos «cierta analogía con los modos... de una parte de la filosofía católica», o, en otros, la desembocadura en un «callejón sin salida» (escuela de Francfort).

El capítulo 4 lo dedica Del Noce al análisis del «primer presupuesto», o sea, el de «la interpretación de la historia de la filosofía como proceso hacia el inmanentismo radical, como el desenvolvimiento histórico de un proceso que ha encontrado su solución en el actualismo». Es decir, la afirmación de haber encontrado la piedra filosofal de toda la alquimia filosófica.

Y es entonces cuando se plantea la tesis general del libro: «En los últimos veinticinco años se ha iniciado un nuevo período histórico: el del *homo progressivus*. Pero, ¿se trata de "ideales que nacen" o de "obnubilación de la inteligencia"? Supuesta la verdad de esta segunda hipótesis, debería hablarse de un "eclipse" que no es un ocaso. ¿Es ello posible? ¿En qué sentido podemos hablar así?»

Fácil resulta ya, dice Del Noce al arrancar el capítulo 5 —«Espíritu tradicional y pensamiento revolucionario»—, entender los términos de su divergencia con Spirito. Ahora le tocará ir contra corriente de «los hábitos consolidados» que consideran «sinónimos, o por lo menos grados del mismo proceso», los conceptos de *tradición, conservación, reacción, miedo a la libertad*, etcétera. Demostrar que se trata de fenómenos distintos «es la tarea primor-

dial de la filosofía actual», cosa que no ignora el propio Espíritu. Para su impugnador, el *progresismo*, cuyos puntos capitales son la *secularización*, la *desmitización* y la *idea de modernidad como valor* «(¡el hombre que se ha hecho adulto!)», desemboca de ordinario en un conservadurismo excepcionalmente opresivo, destructor de las tres virtudes teologales, así como de sus «versiones laicas».

El resto del capítulo lo dedicará a fijar el concepto de «espíritu tradicional», frente a sus desviaciones, tanto las ya señaladas del progresismo, que pretende su disolución, como de algún sector tradicionalista, que lo identifica con «un determinado pasado», siendo así que sólo puede radicar y radica en *lo perenne*. Tradicionalismo y progresismo —concluye tras analizar a los principales filósofos modernos— «se oponen como concepción vertical y horizontal de la trascendencia». Y en ello juega papel decisivo el concepto de *pecado*.

El siguiente capítulo se dedica a la interpretación filosófica de la historia, tanto desde las posiciones ateas o laicistas como desde algunas católicas. La trilogía *teología-filosofía-política* resalta aquí en toda su extensión e intensidad, con sus derivaciones hacia el arte: la revolución total a través del surrealismo. Y aborda el problema de las «ideologías».

Los términos de la discusión quedan fijados con gran rigor en el capítulo 7. Es el positivismo comtiano, desnudo de adherencias *neo*, el que vuelve a aflorar como «filosofía de la historia de la revolución». Por otra parte, el fenómeno contestatario juvenil no se enfrenta propiamente con los valores tradicionales, que considera apagados, sino con una «traición a la revolución», que el «nuevo radicalismo», encarnado en el *neocapitalismo* y la *sociedad tecnológica*, comporta. El diagnóstico es original y certero.

De la «prohibición de hacer preguntas», como «primera contradicción del ateísmo revolucionario», trata el capítulo 8. Esta filosofía, viene a decir, tiene sus *paradogmas* o *pseudodogmas*. Hay algo de que se hace abstracción, que se pone entre paréntesis, porque al decir de Comte, son «cuestiones ociosas»; o, según Marx, una «imposibilidad práctica». Se trataría, por así decirlo, de la réplica atea, de los *misterios* cristianos; pero que, diferenciándose así radicalmente de ellos, no comporta una explicación en una inteligencia de orden supremo, sino una pura contradicción, que para el ateo es una especie de deber moral —de «virtuismo», dice Del Noce— ocultar; de donde, por exigencia lógica, surge la necesidad de una prohibición de profundizar en el tema de la causa primera o, si así se prefiere, de tratar de averiguar la última razón.

La idea central del siguiente capítulo es la de que la expansión del ateísmo sólo puede ser explicada a través de una interpretación de la historia fun-

dada en el nexo existente entre *afirmación de Dios, valores personales e inmutables y realidad del pecado original*. Enlaza con la idea —ya expresado *obiter dicta* al final del capítulo anterior— de la conexión entre los conceptos de *sentido de la historia, modernidad como valor, negación de cualquier verdad absoluta y superhumanismo*, que, por vía acrítica ha llegado a calar incluso en el campo católico. «Veamos —dice ahora— la paradoja: ¡el teísmo se purifica ante el antiteísmo, tratando de demostrar que sabe asumir sus valores! El resultado es fatal: se debe llegar a la "teología de la muerte de Dios"; al polo opuesto de la teología tradicional para la que la existencia del mal, razón del ateísmo, se justificaba ante Dios.» Luego se extiende en analizar cuáles son las preguntas vedadas, y para quién lo son, para terminar con unas consideraciones sobre la gravedad de la situación —acuerdo, inevitable por la propia naturaleza, del comunismo con el capitalismo, que no representa el paso a un nuevo *eón*, sino el reforzamiento de las cadenas del viejo— y sobre los resultados de la revolución atea.

En el capítulo 10, tras de un oportuno resumen del discurso hecho hasta entonces, se adentra en el análisis del concepto de «revolución traicionada», su sentido y alcance, en relación con el de «contestación». Y a ésta se dedica expresamente el siguiente, reafirmando la tesis de su medularidad «surrealista»; Sade y Freud serían sus principales precursores, y su desemboque, más allá del comunismo, será, o sería, el quizá más temible, por rotundo y sin escape, de todos los totalitarismos: el *totalitarismo cientista*, que, en definitiva, puede ser «destrutivo por naturaleza». El «ateísmo constructivo» occidental resbala fatalmente hacia la disolución y el nihilismo.

Todo el libro ha sido una réplica indirecta, una maniobra envolvente. En las «Palabras finales» hay ya refutaciones directas. Y un tan valioso como impresionante diagnóstico sobre la realidad del ideal democrático imperante. Los valores tradicionales no han muerto, sino que sufren un eclipse de imprevisible duración. Parfraseando al Campesino del Garona, cerrará el libro diciendo que la primera condición para que concluya es que la Iglesia católica «recupere su función, que no consiste en adaptarse al mundo, sino en oponerse a él».

JESÚS VALDÉS Y MENÉNDEZ VALDÉS

ROGER BASTIDE: *Antropología aplicada*. Amorrortu Editores. Buenos Aires, 1972; 211 págs.

Para los que conocíamos a Roger Bastide como estudioso de grupos y culturas muy concretos, el presente libro, de carácter teórico, en el que se analiza

el papel de la antropología como ciencia aplicada, y la posición del antropólogo que desea darle un sentido útil a su actividad profesional y, al mismo tiempo, desligar a la antropología como tal ciencia de todo manejo colonialista o imperialista, tiene un gran sentido como proyección de las inquietudes del propio autor después de años de práctica de la antropología.

La obra se compone de catorce capítulos, en los que se va analizando desde la posición histórica de la antropología, a su relación con las otras ciencias sociales aplicadas, pasando por la relación del antropólogo con los diversos problemas que la planificación puede conllevar.

En la introducción ya expone el autor el tema central de la obra: en esta ciencia, como en casi todas las demás, la práctica ha precedido a la teoría, pero la tendencia actual es la de que el científico «extraiga su antropología aplicada de su antropología científica». Sin embargo, para este tipo de actuación se presentan dos problemas fundamentales: uno, las resistencias de las sociedades humanas ante el antropólogo que pretende llevarles una planificación elaborada con presupuestos teóricos que les son ajenos. Este problema, piensa el autor, es fácilmente superable a pesar de que resulte más complicado trabajar con sociedades que sobre fenómenos naturales. «Simplemente, es más compleja (la antropología aplicada sobre la base de la ciencia antropológica) que las ciencias aplicadas de la naturaleza.»

El segundo problema es más grave: se refiere a la dirección que deba darse al control sobre las fuerzas sociales. Evidentemente, un control montado sobre presupuestos culturales occidentales implica una imposición de valores sobre aquellas comunidades de otros continentes con las que se trabaje. Esto da paso a lo que el autor denomina «racismo cultural». ¿Cómo superar este problema? Bastide entiende que precisamente en este punto es donde cobra auténtico interés el trabajo en antropología aplicada. Porque «la finalidad ya no se definirá como la generalización de un ideal cultural —el nuestro— en el conjunto del género humano: ahora deberá desprenderse de la lucha entre los grupos y únicamente podrá fundarse en la victoria de un partido sobre otro. Los valores son parte integrante de la realidad, pero, dado que cada grupo tiene su propio sistema de valores eficaces, ahora es la realidad la que salta en pedazos, haciéndose y deshaciéndose sin cesar en este perpetuo enfrentamiento, que hace de la verdad antropológica un "devenir" del cual no podría avizorarse dirección o "prospectiva" alguna que no fuera constantemente cuestionada. Sin embargo, esta es la senda por la cual vamos a aventurarnos: estudiaremos la antropología aplicada no tanto como un arte racional añadido a una ciencia desinteresada, sino más bien como una ciencia en trance de plasmarse en la acción de los grupos y en sus esfuerzos por moldearse o remodelarse.»

En el primer capítulo se pasa revista a los orígenes de la ciencia antropológica. La etapa colonialista de la cultura occidental, durante la que se dominó completamente al pueblo sojuzgado, ya fuera con fines de trueque o de misión (en última instancia con igual finalidad: explotación económica), se encuentra en los principios de esta ciencia, más o menos consolidada al aparecer la primera escuela de etnólogos en la segunda mitad del siglo XIX: la del evolucionismo. Su teoría de los tres estadios: salvajismo, barbarie y civilización, explica que todos los pueblos tienen que pasar por las mismas etapas para llegar a la situación en que se encuentran los europeos, y que es deber de éstos ayudar a los más atrasados a alcanzar el grado de «civilización». En este punto es donde Bastide ve el nacimiento de la antropología aplicada. Implica este punto de partida, al mismo tiempo, el primer fracaso de la ciencia que nace, ya que todos los intentos de asimilar los pueblos «bárbaros» a los valores de los civilizados fracasan al chocar contra las instituciones y cultura de éstos que no se han modificado. Hablan entonces los blancos de «pereza inveterada» ... «inferioridad congénita», etc.

Roger Bastide estima que la obra de Lévy-Bruhl es la comprobación de ese fracaso, ya que su teoría de la oposición entre las mentalidades prelógica y lógica presentaba la enorme dificultad de conversión de la primera en la segunda. Algunos denunciaron denodadamente como falsa esta teoría, ya que la mentalidad es la misma en todos los grupos humanos; pero la circunstancia exigía una explicación, y es en esta época cuando se comienza una nueva y muy prolija etapa dentro de la ciencia antropológica: el triunfo de la antropología cultural. No existen culturas superiores ni inferiores, sino diferentes, y el escaso desarrollo en una dirección normalmente está compensado por uno mayor en otra. El «evolucionismo» había fracasado por etnocentrista. La conclusión inmediata de esta nueva teoría es el respeto a la autonomía de cada pueblo. El autor ve en esta postura un trasfondo político evidenciado en el hecho de que los Estados Unidos esgrimen la teoría de la descolonización hasta que ésta concluye (por parte de los europeos), y luego regresan al evolucionismo, con White. Por otra parte, junto con el relativismo cultural se continúa trabajando en antropología aplicada, lo cual, en opinión de Bastide, implica una cierta contradicción. Los intereses anglosajones de los blancos americanos les lleva a volver al evolucionismo, aunque «disfrazado» de *desarrollo económico y social* que entiende como tal el acercamiento a los modos de vida y valores occidentales. El autor termina el análisis de estas fases de la antropología con las siguientes palabras: «En resumen, la antropología cultural exhibe dos grandes capítulos, mutuamente contradictorios: uno es el dedicado a la relatividad de los valores, contrario al etnocentrismo de los primeros antropólogos y que debería haber desembocado en la liberalización de

las relaciones interétnicas; el otro es el consagrado a los fenómenos de aculturación, rematado en la constitución de una antropología aplicada, y así, subrepticamente, en un regreso al etnocentrismo. Y esta contradicción se resolvió, finalmente, con el triunfo de la segunda perspectiva».

Surge después la figura de Malinowski y su *funcionalismo*. Sin recato, se reconoce la carga colonizadora de la antropología aplicada, pero se renueva la ciencia, buscando explicaciones psicológicas al comportamiento de los pueblos y abandonando la visión histórica. Hay que estudiar los sistemas de valores de cada cultura para comprender su comportamiento y el lugar ocupado por cada institución y costumbre dentro del contexto, y, al mismo tiempo, averiguar la base biológica en que se apoyan. Este funcionalismo «psicológico», que se diferencia del de Durkheim en que este último es «sociológico», propugna que no se pueden destruir instituciones autóctonas y sustituirlas por otras occidentales, ya que las de cada pueblo tienen una función que cumplir en su cultura.

Después de la segunda guerra mundial surgen nuevas necesidades por parte de los Gobiernos, que requieren a los antropólogos para que les ayuden a planificar. Pero en el fondo, el sustrato sobre el que se desarrolla la labor del antropólogo es la misma desde el comienzo de la antropología aplicada a nuestros días: la dicotomía de la relación dominante-dominado: civilizados y salvajes en el período colonial; pueblos desarrollados y subdesarrollados ahora. En última instancia, minorías en el poder y mayorías dominadas. Y el antropólogo que trabaja en antropología aplicada se tiene que plantear si lo que hace es realmente ciencia. Como dice el autor, ¿ciencia de los medios o de los fines?

Para estudiar este problema, Bastide analiza las relaciones entre el antropólogo aplicado y la Administración, llegando a la conclusión de que, sea cual sea la moral del primero (de servir los intereses de su país ante todo, o de obrar de acuerdo con sus convicciones de ciudadano transigente y científico respetuoso), el papel que le está reservado es el de ser «la gran prostituta», determinado por los contratos y los presupuestos que le llegan de arriba para solucionar problemas a los de arriba.

Para analizar los medios de la antropología aplicada, R. Bastide estudia detenidamente la relación de ésta con la aculturación, partiendo de la base de que la antropología aplicada nació como tal disciplina en el momento en que la aculturación se hizo planificada. Considerando a ésta como «el conjunto de los fenómenos resultantes de que grupos de individuos pertenecientes a culturas distintas entren en contacto continuo y directo, y los cambios que se producen en los modelos culturales originarios de uno o de ambos grupos», y teniendo en cuenta que la labor del trabajador en antropología apli-

cada se desarrolla entre dos grupos en los cuales uno predomina ostensiblemente, se analizan los resultados de esta planificación de la aculturación de acuerdo con las opiniones de varios especialistas (Sol Tax, Gurvitch, Godelier, etcétera), llegando a la conclusión de que cuando una aculturación es forzada, sus características más destacadas serán: a) la multiplicación de los conflictos, y b) intensificación de los fenómenos de disgregación y la rapidez operativa. En contraposición, la aculturación libre (o espontánea), aunque más lenta, permite que paralelamente operen los fenómenos de reestructuración.

Se analiza la aculturación planificada como forma intermedia entre la «forzada» y la «libre»; como proceso democrático en que se orienta a los miembros de una comunidad en determinado sentido. En los países capitalistas, esta orientación se hace (o se debe hacer), por medio de los «líderes naturales» (que no siempre coinciden con los jefes) de la comunidad. De todos modos, los cambios impuestos desde afuera, aunque sea suavemente, no suelen tener éxito entre la población que los sufre, mientras que en aquellos casos en que los cambios son deseados, e incluso solicitados, por la comunidad misma, ésta se encarga de llevarlos adelante con eficacia, y el éxito es prácticamente seguro. Este fenómeno lo ilustra Bastide con dos ejemplos de aculturación planificada en Méjico, uno de ellos traído por el Gobierno y el otro deseado y gestionado por la comunidad misma. Esta última se encuentra ya encauzada en un proceso en el que el progreso es ineludible. Las reglas generales propuestas para un trabajo de aculturación planificada serán, entonces, las siguientes: a) no destruir violentamente las tradiciones y la homogeneidad cultural del grupo; b) hacer modificaciones lentas y progresivas; c) tener en cuenta la situación psicológica de los individuos sobre los que se actúa; d) prever los efectos del cambio sobre la cultura preexistente y procurar que este cambio se oriente de acuerdo con los valores tradicionales; y e) presentar los cambios de manera que aparezcan lo más despojados posible de las connotaciones culturales vinculadas con la civilización que les dio origen. Y todo esto se logra, fundamentalmente, consiguiendo que sea el grupo mismo el que desee el cambio y lo propugne desde dentro. Pero, teniendo en cuenta todo lo anterior, el autor concluye que de la actuación en casos de aculturación planificada la antropología aplicada resulta ser, en última instancia, solamente una especie de «arte aplicado» y no una ciencia, teniendo que apoyarse, para funcionar, en la antropología general, y que, además, «se ubica en la esfera de los microorganismos», en el sentido de que trabaja con comunidades pequeñas y aisladas, en lugar de considerar grandes unidades de poblaciones conjuntamente.

La aculturación planificada en los países socialistas ha funcionado justamente al contrario: en la esfera de los macroorganismos. Se ha pretendido

cambiar la sociedad globalmente, de arriba hacia abajo. Así, la aculturación capitalista pretende adaptar las pequeñas culturas locales a la general de la nación, que es, en suma, la de la minoría dominante del país. La aculturación socialista por su parte pretende, en primera instancia, desbaratar este poder de minorías. Pero, dice el autor, la primera es realizada de forma democrática (en el significado occidental del término), por medio de líderes naturales, mientras que la segunda se impone desde arriba. El error de la aculturación planificada socialista lo ve Bastide en el hecho de que la antropología aplicada de este país ha continuado teniendo en cuenta a Morgan y la antropología evolucionista. En la Unión Soviética se ha confundido a la antropología aplicada con la sociología del desarrollo. En opinión de R. Bastide, el gran error de la política de desarrollo norteamericana ha consistido en conceder más importancia a las leyes de la aculturación que a las leyes del desarrollo, mientras que el error de la política de desarrollo soviética radica en conceder más importancia a las leyes del desarrollo que a las de la aculturación.

Como elementos de la aculturación ve Bastide a los líderes, utilizados para los planes de cambio. En Estados Unidos, se utilizó como tales a jefes tradicionales, personas que por *status* social, edad o experiencia tienen mayor prestigio o mayor poder. En la Unión Soviética, por el contrario, se han apoyado en las capas desheredadas, sometidas y explotadas a las que se incitó al combate revolucionario y la búsqueda del cambio por medio de la lucha de clases. Sin embargo, en posteriores análisis del cambio por parte de los antropólogos americanos se ha llegado a la conclusión de que los marginados son personas mucho más eficaces para utilizarlos como inductores de la aculturación que los jefes tradicionales, en cuanto a los primeros les beneficia el cambio personalmente y están más inclinados a él.

Con todo lo anterior pretende el autor dar al lector una idea de qué es la antropología aplicada, al analizar su función que consiste, fundamentalmente, en intervenir en los procesos de aculturación planificada para suavizarlos y orientarlos. Seguidamente, pasa a comparar la antropología aplicada con la sociología del desarrollo, con el objeto de precisar más el concepto. La antropología aplicada tendrá en cuenta, en primera instancia, los factores culturales y la mentalidad. Mientras que la sociología del desarrollo pondrá énfasis en los cambios económicos, que a su vez inducirán cambios en la estructura social, y, a través de ellos, en la mentalidad. Se trata, pues, de dos campos similares que operan desde perspectivas opuestas. El método de la antropología aplicada será más cualitativo que cuantitativo, mientras que el de la sociología del desarrollo será primordialmente cuantitativo. Aunque en la actualidad se da un auge de la sociología del desarrollo en los planes de casi todos los países, incluyendo los Estados Unidos, el autor prevé un futuro

de predominancia de la antropología aplicada, a partir de los sentimientos de «volver a buscar las fuentes» dinámicas y capaces de implicar un desarrollo dentro de las culturas aborígenes que muestran muchos dirigentes africanos y asiáticos en la actualidad. E incluso para Europa y América, piensa que la sociología tendrá que recurrir a la antropología para poder plantearse el desarrollo de modo coherente y válido a nivel humano.

Más complicada le parece la distinción entre antropología aplicada y etnología aplicada. La primera diferencia radica en que el etnólogo considera que la población implicada en el cambio es más importante que el plan de desarrollo. Desde esta perspectiva, se dedica, fundamentalmente, a estudiar bien la comunidad para detectar cuáles son las necesidades experimentadas por ésta, sus aspiraciones colectivas, describir las redes de posible comunicación de las informaciones, describir el sistema de valores o las normas de conducta que puedan ofrecer resistencia, e indicar los límites de elasticidad de esa posible resistencia. Con esto, será posible elaborar planes coherentes y útiles a la comunidad de que se trate. Pero todo este conocimiento particularizado no tendría ningún valor si no existiera una teoría general, antropológica, que nos diera el marco al que ajustar los detalles. El antropólogo estudia los rasgos como constituyentes de una totalidad integrada por configuraciones o sistemas orgánicos en los cuales todo se relaciona. La antropología aplicada, consiste, entonces, «en la aplicación de los conceptos generales de la antropología pura a situaciones determinadas», en el entrenamiento del antropólogo aplicado para descubrir los modelos estructurales o culturales. Y de aquí se deriva, de modo natural, la contrastación entre antropología aplicada y estructuralismo, ciencia que el autor considera aporta, fundamentalmente, el concepto de estructura y consiguiente principio de que «la unidad de un todo no es la suma de sus partes, que esas partes dependen unas de otras y que todas ellas dependen a su vez de su constitución guesaltista». La antropología aplicada, al intentar el cambio de las estructuras de una sociedad para lograr que ésta evolucione hacia otras formas de relación entre los hombres y los grupos, funciona de modo diacrónico, mientras que el estructuralismo, que se limita al análisis de las estructuras, es fundamentalmente sincrónico. Pero la primera utiliza el método del segundo para explicar y conocer la realidad sobre la que va a actuar.

También se repasan las relaciones entre la antropología aplicada y la psicología social, importante por cuanto la antropología trabaja con sociedades integradas por individuos cuyos deseos, aspiraciones y móviles puede perfectamente estar determinados por la sociedad en la que viven. En este respecto, se citan los trabajos de Moreno y su famosa sociometría encaminada a detectar las reacciones de personas empujadas a un cambio de habitat, ya fuera

por emigración voluntaria o por traslado planificado por un Gobierno. También se destaca el método de la dinámica de grupos, establecido por Kurt Lewin, por ser el que de más favor ha gozado entre los antropólogos. Por otro lado, está la teoría del aprendizaje de la psicología experimental, basada en los conceptos de gratificación y castigo, y que puede ayudar al antropólogo a comprender los mecanismos de interiorización por los que un individuo o un grupo se adaptan a una nueva forma de vida.

Los siguientes capítulos tienen un transfondo de tipo ético-científico, y expresan fundamentalmente los sentimientos personales de Roger Bastide como trabajador en el campo de la antropología aplicada. El problema máximo con el que se enfrenta está resumido en la siguiente frase: «En la actualidad ... los estudiosos quieren abandonar al empirismo o la simple acumulación de hechos y construir una ciencia del manejo —consciente o deliberado— de los hombres y de sus sociedades: la antropología aplicada» ... «Saber es prever, a fin de poder» ... «Pero, ¿poder para qué? ¿Con qué propósitos?»

El *sabio*, el investigador científico, siempre está comprometido con una ideología que es parte integrante de su personalidad (como dice el autor, «programado» con una máquina por el medio social) y, por otra parte, es un elemento de recurrencia (cada hombre se transforma de acuerdo con la imagen que se ha formado de sí mismo). A esta razón se debe, principalmente, el que la manera en que la antropología aplicada se enfoca y realiza en los países capitalistas sea opuesta a la de los socialistas. De todas formas, opina Bastide, que «la antropología aplicada conserva su valor en tanto sepa desconfiar de sí misma y se mantenga siempre apta para hacer su "autocrítica"». Desde la perspectiva de aquello sobre lo cual actúa el científico social, es decir, las comunidades y sociedades humanas, el autor opina que los cambios, para imponerse, deben seguir la «pendiente» cultural, es decir, «orientarse en la dirección ya inaugurada por los antepasados». Con esto quiere decir que toda cultura tiene unas posibilidades de evolución determinadas, y es necesario respetar esta orientación para que la innovación sea coherente con las posibilidades del grupo social afectado. Pero este concepto no se refiere a tradición consciente, sino a un sustrato conceptual y de posibilidades sociales que el autor, siguiendo a Engels, denomina el «inconsciente social», y que es, por lo tanto, mucho más eficaz y determinante que si funcionara a niveles posibles de manipular. «También hay obstáculos inherentes al desarrollo mismo, integrados dentro del cambio: determinismos que señalan la "finitud" de nuestra acción. Verdad es que el hombre puede siempre revelarse contra esas leyes, pero éstas se vuelven entonces contra él para destruirlo.»

Todo lo anterior lleva al autor a estimar que la antropología aplicada, para ser tal ciencia, es totalmente distinta de las dos concepciones que hasta

ahora hay de ella: la liberal y la marxista. No debe de ser algo manipulado «desde arriba», ya que en último caso, el poder constituido o los intereses de las minorías manipuladoras, no harán mucho caso de los investigadores sociales si éstos no responden a lo que de ellos se esperaba; y, como se indicó anteriormente, el científico, aunque determinado por su cultura y su proceso de socialización, debe estudiar las culturas sobre las que va a trabajar para intentar ayudarlas a encontrar un modo de evolución coherente con su «inconsciente colectivo» y sus posibilidades sociales. En consecuencia, opina el autor que la antropología aplicada, en su existencia real, es una rama de la antropología, aunque constituyendo un capítulo nuevo en ésta: el del *homo moderator rerum*. Por otra parte, no está (la antropología aplicada) orientada hacia la acción ni la planificación, sino que «hace el análisis de ambas tal y como la antigua antropología analizaba los sistemas de parentesco, las instituciones económicas y políticas o los procesos espontáneos de cambio, y para ello emplea exactamente los mismos métodos e iguales técnicas de abordaje».

La distinción entre la antropología (como antigua ciencia que estudiaba las culturas) y la antropología aplicada (que estudiaría la práctica social en sí misma) no excluye el que ésta le haga aportaciones de tipo general a la otra. Y estas aportaciones pueden ser muy enriquecedoras, dado que la antropología tradicional nunca ha podido *comprobar* muchos aspectos de su teoría en virtud de una moral científica que eludía lo que podría haberse convertido en «experimentación con humanos». Por su lado, la antropología aplicada, y especialmente en cuanto participante en los Planes de Desarrollo de los países subdesarrollados, se convierte en una auténtica experimentación que permite la formulación de leyes del funcionamiento de sociedades con una base más fundada que la de la simple observación. Y con estas ratificaciones, la antropología general estaría en mejores condiciones, según Roger Bastide, de ser auténticamente científica.

Termina el autor con una reflexión sobre lo que él denomina «la racionalidad de lo irracional», que consiste, en esencia, en una valoración de modos de pensamiento distintos del occidental y una especie de profesión pública de respeto hacia otras formas de cultura y maneras de reflexión, en los que estriba la gran consecución del antropólogo aplicado, capacitado por la práctica de esta ciencia para actuar con más prudencia y menos etnocentrismo.

MARÍA LUISA RODRÍGUEZ MOJÓN