

NOTICIAS DE LIBROS

INDICE

- | | |
|---|------------------------------------|
| Ciencia y Teoría política.—Página 327. | Temas hispanoamericanos.—Pág. 361. |
| Sociología.—Pág. 344. | Religión.—Pág. 373. |
| Temas del marxismo y comunismo.—Página 351. | Derecho.—Pág. 375. |
| | Filosofía.—Pág. 383. |
| | Varios.—Pág. 396. |

CIENCIA Y TEORIA POLITICA

ANTONIO LÓPEZ PINA y EDUARDO L. ARANGUREN: *La cultura política de la España de Franco*. Taurus, S. A. Madrid, 1976; 218 págs.

Estamos en presencia de un libro sorprendentemente extraño y que, en ningún momento justifica su título. El contenido doctrinal del mismo responde, en todo caso, a lo que podríamos considerar como endeble estudio sociológico de lo que, desde la óptica político-cultural, han supuesto los cuarenta años del mandato del Generalísimo Franco. Pero, ciertamente, lo realmente curioso es que, en el curso de las doscientas y pico de páginas que lo componen, muy poco o casi nada se habla, en rigor, de «política» y de «cultura». Por otra parte, como inevitablemente acontece en la generalidad de los estudios monográficos que, desde una fecha a esta parte, nos ofrecen nuestros jóvenes sociólogos, se manejan demasiados números, tablas y —aplicamos el término en su dimensión metafórica— logaritmos que, independientemente de turbar la mente del lector de buena fe, fuerzan al desconfiado a ir comprobando la veracidad del dato matemático —cuando esta labor es posible— y, en defini-

tiva, el valor «sustancial» de las «encuestas» es realmente nulo. El político, el sociólogo, el economista o el teólogo que esté en posesión de un mínimo de «habilidad» dialéctica puede, en todo momento, llevar al interrogado al sector de su «área» que desee. Pues bien, advertimos a los futuros lectores de esta obra, las páginas que debemos a los profesores López Pina y Eduardo Aranguren, entre otras muchas cosas —que no corresponde explicar aquí y ahora—, «traicionan» el bellissimo y sugestivo título con que se nos presenta.

Hay, eso sí, muchísimas «lamentaciones». La primera, por ejemplo, es que resulta terriblemente difícil efectuar un análisis del tipo que se refleja en el libro en España: «A la hora de plantear una modesta aportación al saber acumulado sobre esta época, los autores creen —nos confiesan— que para una comprensión global el análisis de la *élite* sesgaría, en principio, la imagen; en cambio, la consideración del español medio, de la

gran mayoría de los españoles nos aproximaría a la totalidad. Sin embargo, parece inviable el estudio del comportamiento de la gran masa de ciudadanos; en todo caso, podríamos plantearnos la investigación de su forma de pensar. Los procesos mentales en relación con la política a nivel de hombre medio no ha llegado a cobrar tal alta tasa de estructuración lógica que permitieran el estudio de ideologías. Por tanto, y en la medida en que deseemos traer a primer plano al protagonista frustrado del curso histórico, deberemos reducir nuestra labor, por exclusión, al estudio de los procesos mentales en términos de *actitudes*».

De inmediato, ambos autores, subrayan que *los intelectuales españoles* —excepción realizada de Tierno Galván, García Calvo, Sacristán, Calvo Serer, Ruiz Jiménez, Tamames, Elías Díaz, Amando de Miguel, Muguerra y Dionisio Ridruejo (citamos por el mismo orden en que los autores los insertan en su obra)— *tienen una grave deuda pendiente con el pueblo español y, consecuentemente, que ha llegado el momento de asumir en sus consecuencias que la catarsis regeneradora comienza por plantear cuestiones, cuando no seamos capaces de tomar la iniciativa y aportar respuestas...* La verdad sea dicha es que, efectivamente, los autores del libro que justifica nuestro comentario no pecan de excesiva «generosidad». ¿No se han olvidado de algunos otros nombres, limpios nombres (sin que esta afirmación signifique que no lo sean también los anteriormente citados), que han contribuido poderosamente a la ampliación del horizonte cultural español?

No acaban, con lo anteriormente indicado, las sorpresas. Y los señores Pina y Aranguren —prestigiosos universitarios—, poseedores por lo tanto de *luz propia*, para apoyar la «veracidad» de sus tesis citan a dos hombres de efímera y «comercial» brillantez: Josep Meliá y Antonio Gala. El primero gratuitamente

afirma, sin justo título para ello, que la política española de los últimos tiempos ha estado presidida por la mediocridad. El segundo, impulsado por ese «acaramelado» lirismo que le caracteriza, va más lejos todavía y subraya, con esa impunidad que define a un elevado tanto por ciento de los hombres de *teatro*, que el pueblo español, simple y sencillamente, ha degenerado en las últimas décadas: «Cómo hemos llegado a ser lo que somos, cómo el pueblo español, aquel pueblo que era sutil, gracioso, ágil y rápido de mente se ha transformado en un pueblo que te da susto verlo por su zafiedad, porque es la exaltación de la mediocridad, por su vulgaridad: ¿qué ha sucedido?, ¿quién conscientemente, ha hecho esto o quién ha consentido que se llegase a ese extremo? Sí, puede achacársele a la sociedad de consumo, pero no sólo a ella. Alguien ha embrutecido a este pueblo, alguien ha querido que el pueblo no tuviera conciencia de sí mismo». Afortunadamente, conviene subrayarlo, gracias a los autores de estas páginas, al señor Meliá y al señor Gala es posible hoy, en este momento, hablar de auténtica cultura española.

Tomando la cosa más en serio, aunque la cuestión es realmente secundaria —y a ningún lector de formación universitaria puede escapársele esta apreciación—, los autores despliegan cierta ilusión en torno de ofrecernos una aceptable «diferenciación» entre esas expresiones, tan profundamente castizas, del contenido doctrinal del término «tradicición» y del término «modernismo»: «En palabras de Lloyd y Susanne Rudolph, el supuesto de que modernidad y tradición son radicalmente contradictorios descansa en una diagnosis equivocada de lo que es tradición, en un malentendimiento de lo que es modernidad, y en una incompreensión de la relación entre tradición y modernidad. El efecto acumulativo de la diagnosis equivocada de la sociedad tradició-

na! —que conduce a una subestimación de las potencialidades modernas de la tradición— y del malentendimiento de la sociedad moderna, ha dado lugar a la creación de un vacío analítico entre tradición y modernidad: se habla de un abismo entre una y otra, se acentúan sus diferencias e incompatibilidades, se pone énfasis en la dicotomía. La tesis fundamental de los autores es que la modernidad incorpora aspectos tradicionales, que la una se infiltra en la otra, y que se transforman mutuamente».

Otras dos expresiones que, igualmente, suscitan la inquietud de los autores de estas páginas, en cumplimiento de la buena lógica, de su recto empleo o manejo, son las referentes a «conservadurismo» y «progresismo». He aquí, en cumplida síntesis, lo que se nos indica al respecto: «El término "conservadurismo" se emplea generalmente en contraposición a los de "liberalismo", "progresismo" o "reformismo". Pero las acepciones del término son, como bien ha expuesto C. Rositer, variadas. Conservadurismo se utiliza para describir un temperamento que resiste cambios dislocadores de la rutina de vida y de trabajo; tal conservadurismo, caracterizado por rasgos como hábito, inercia, imitación, etc., se supone determinado por la cultura. Conservadurismo también se usa para describir una pauta de comportamiento social y un conjunto de principios y prejuicios; la pauta consiste esencialmente en una actitud de oposición al cambio que pueda subvertir el orden social, económico, jurídico, religioso o político. El miedo al cambio y el miedo a los extremismos son las notas caracterizadoras de esta actitud. En política, conservadurismo se emplea como sinónimo de Derecha; el conservadurismo político significa, a grandes rasgos, escepticismo hacia la eficacia del Gobierno por el pueblo, mantenimiento del orden socioeconómico y político existente, y oposición a los programas de Izquierda».

Es aconsejable, pues, a nuestros políticos profesionales que, en efecto, no pierdan de vista esta llamada de atención que cabe advertir en las netas diferencias que los profesores Pina y Aranguren nos ofrecen —más el primero que el segundo (el doctor Aranguren, según se nos advierte al inicio del libro tan sólo es responsable del capítulo tercero del libro en cuestión).

Otra de las gratas sorpresas que se nos deparan en el curso doctrinal de estas páginas es la referente a la afirmación de que, cara a un hipotético diálogo, los hombres militantes en el ala izquierda siempre han sido más flexibles a la matización socio-política, que los integrados en el ala derecha. Veamos, justamente, cómo los autores de estas líneas nos explican este sugestivo punto: «Respecto de la relación entre personalidad y conservadurismo, la aplicación de la escala de Adorno permitió concluir: que los políticamente conservadores son en general más etnocéntricos y autoritarios que los liberales, si bien existen grandes variaciones en autoritarismo e intolerancia dentro de cada uno de los dos grupos ideológicos. Por su parte, y partiendo de la hipótesis de que la intolerancia no está correlacionada con la dimensión política Derecha-Izquierda, Rokeach halló que un alto nivel de intolerancia se encuentra asociado con extremismos políticos tanto de izquierda como de derecha; la tolerancia es característica de actitudes políticas moderadas. En fin, y resumiendo gran parte de la evidencia acumulada, Levinson afirma que hay mayor intolerancia entre las Derechas que entre las Izquierdas, y que la intolerancia individual va unida a posturas antidemocráticas en todas las esferas de la vida social, en la política, en la familia, en la religiosa. La escala de Kerlinger denominada "actitudes sociales" mide el liberalismo-conservadurismo en una serie de cuestiones en las que esta dimensión puede

ser relevante (Empresa privada, educación, relaciones internacionales, etc.).»

Hay una conclusión en estas páginas que, a nuestro modo de ver, nos parece excesivamente dogmática y carente de sentido, a saber: que los aires liberadores de la sociedad española, prácticamente, comenzaron a partir de la década de los años setenta, puesto que hasta entonces: «... Decididamente, en 1960 la sociedad española, más que tradicional, era una sociedad amordazada, en estado presecular; una sociedad que a duras penas podía desarrollarse, abrumada bajo el miedo, la censura, la retórica oficial y la presión de los símbolos sacralizados de las fuerzas triunfadoras en la guerra civil; en fin, una sociedad en la que la información era sistemáticamente deformada, cuando no controlada para impedir su circulación». Lógicamente, si aceptamos las premisas que anteceden, la segunda gran conclusión a la que se llega en estas páginas es harto evidente y, por lo tanto, resulta ocioso cualesquiera comentario explicativo: «La revisión más elemental de las actitudes políticas de estos años (la referencia es concreta al Régimen del Generalísimo Franco) trae a primer plano la existencia de un inmenso vacío. Los datos revelan —ya hemos indicado que el presente libro rebosa de estadísticas, encuestas y datos aritméticos de impresionante oleaje...— en el español medio un alto índice de apoliticidad, no ya en la carencia de actitudes políticas articuladas, sino más aún en la verificación de una considerable ignorancia. Todo parece indicar como si la cultura política constituyera un nivel de articulación de actitudes menos inmediato y central, más periférico que el de las actitudes hacia formas de vida o existencia. Ello no es del todo ajeno a que la política del régimen ha estado orientada a obstaculizar la producción o articulación de una conciencia política. En cualquier caso, más que

de la "mayoría silenciosa" procede tal vez hablar de una "mayoría ausente".»

El lector minucioso advertirá, en las páginas centrales de la obra, que los autores —nos imaginamos que con gran pena— tienen que reconocer, al menos, una verdad: «Afortunadamente para la clase política, tal vez incluso hasta 1973, la realidad era mucho menos problemática: como señalara una personalidad con la autoridad de Dionisio Ridruejo, "no se puede poner en duda —nos guste o nos disguste— que el Régimen español ha tenido una asistencia social claramente mayoritaria durante muchos años"». Nos imaginamos —afirmamos por nuestra cuenta y riesgo— que durante esos años tanto el doctor Pina como el doctor Aranguren tuvieron tiempo de formarse culturalmente en el ámbito de una Universidad eficaz, seria y profunda. De una Universidad en orden y de la que, por supuesto, profundamente se silencia en estas páginas. Al parecer, si admitimos el mensaje de este libro, la política y la cultura española, en los últimos cuarenta años, no ha experimentado ni el más pequeño avance. Es decir, no se ha escrito ningún buen libro, no ha existido ningún acierto, no ha habido ningún hombre con talento, excepción hecha de los anteriormente indicados al comienzo de estas líneas, y, por lo tanto, el imperio y señor de estos años —en los que los españoles han adquirido un notorio nivel económico y vital europeo— ha sido la ambigüedad y la mediocridad —de la que, por supuesto, excluimos muy especialmente al señor Pina que, a pesar de su modestia, procede en el curso del presente libro a la autocita en múltiples ocasiones—.

En las páginas finales del libro se inserta, a modo de pequeña antología, toda una serie de breves juicios sobre el Régimen del Generalísimo Franco. De cuantas cosas se nos dicen en ese lugar, para que los autores de estas páginas no nos consideren de retrógrados, son harto elo-

cuentes y merecen una detenida meditación las palabras de Rodrigo Fernández Carvajal, para quien, justamente, «el régimen político español de estas décadas ha sido "una dictadura constituyente y de desarrollo"». «Afortunadamente, el buen sentido de Franco no sucumbió al mito del "sincronismo histórico", a la creencia ilusoria según la cual el triunfo de las democracias había significado el descubrimiento de unas fórmulas políticas ubicuas, aptas para todos los pueblos del mundo. Y bajo la rectoría de este hombre de extraño buen sentido hemos pasado los años suficientes para que aquellas fórmulas vayan deteriorándose, como falsas coberturas inadaptadas a los problemas reales de los países nuevos, y aún más, vayan mostrándose como fórmulas insuficientes para los mismos países que las enarbolaron en 1945. Los actuales políticos españoles tienen mucho para sentirse orgullosos. Han sabido tomar entre sus manos la tarea de crear vehículos

institucionales capaces de recorrer el difícil trayecto que va del pluralismo caótico al pluralismo ordenado, de la sociedad tradicional y campesina a la sociedad racionalizadora e industrial...»

Este es un libro, en definitiva, que no nos gusta. Por ello, precisamente, lo hemos leído con tanto cuidado, con tanta atención y con tan esperanzadora ilusión de encontrar la clara intencionalidad que lo ha motivado. Lo lamentamos, señores Pina y Aranguren, pero a nosotros —al crítico en concreto—, no nos basta esa tópica justificación de «portadilla»: «Insatisfechos con las interpretaciones clásicas de la época que acaba de concluir, los autores —que han nacido durante la guerra civil y vivido su aventura personal en la era de Franco (también el comentarista de estas páginas pertenece a esta égida)— se lanzan en búsqueda de un análisis más global y auténtico...». No compartimos esta finalidad y lo sentimos. JOSÉ MARÍA NIN DE CARDONA.

HENRI BARS: *La política según Maritain*. 245 páginas.

La obra de Jacques Maritain, en su conjunto, presenta más honda y trascendente importancia política que filosófica. Esto es lo que, probablemente, ha impulsado la pluma del doctor Henri Bars para ofrecernos, ciertamente, un libro original, inquieto y penetrante sobre el célebre pensador francés. Es necesario subrayar con urgencia la nitidez y sistematización con la que el autor, a modo de recopilación antológica, ha agrupado y se ha detenido a meditar en el contenido doctrinal de la amplia obra del pensador de allende los Pirineos. Una obra que, si bien no mantiene una rabiosa actualidad —de todos es sabido que el eminente pensador actuó casi siempre condicionado por las circunstancias, más o menos graves, del momento—, merece todos los honores de

Editorial Nova Terra. Barcelona, 1976:

tenerla en cuenta. La voz de Jacques Maritain es la de un clásico, pero, no la de un escritor pétreo, mineralizado y abismalmente distanciado de los problemas del hombre de nuestro tiempo. Un elevadísimo tanto por ciento de sus concepciones socio-políticas, pese a quien pese, siguen vigentes y, consecuentemente, importa el evocarlas. Todavía se leen con bastante agrado y aprovechamiento, y no son ganas de sacar las cosas de quicio, las páginas de no pocos de sus libros más representativos: *Cristianismo y democracia*, *El hombre y el Estado*, *De la justicia política*, *Los derechos del hombre y la ley natural*, *Del régimen temporal y de la libertad*, etc.

Ahora bien, advertencia que procede el formular con cierta urgencia, difícil-

mente podríamos entender ni una sola de sus líneas si no partimos de la base, como de excelente manera lo perfila el doctor Henri Bars, que para el filósofo galo *el hombre no es una idea, sino, por el contrario, un ser que existe, que siente, que padece y que, ante todo, piensa*. Y esto, afirma Jacques Maritain, no implica un fenómeno o descubrimiento de los «profesionales» de la filosofía de nuestra época. Son varios los siglos, afortunadamente, desde los que se viene predicando dicho evangelio social: la Edad Media cristiana fue comprendiendo cada vez más que un hombre no es una idea, sino que es una persona que vive en el universo y ante Dios; el hombre está en el centro de la existencia; es en él donde convergen las flechas del bien y del mal, donde la acción, la incomprensible acción del Ser primero y de todos los seres le alcanza y le sostiene, o le hiere, y donde por sí mismo prosigue, a través del tiempo, su tenaz esfuerzo de criatura sacada de la nada y hecha para la felicidad. Así se podría formular el principio metafísico del humanismo universal: *solamente el que ha creado la existencia sabe lo que hay en el hombre*. Solamente un pensamiento centrado en la existencia puede aproximarse, por lo tanto, mejor o peor, a lo recóndito del corazón humano y a la grandeza original del hombre y sus abismos, y conformarse con las secretas aspiraciones de esta sorprendente imagen de Dios.

Pero para Jaques Maritain, como muy bien se nos advierte en el curso doctrinal de estas páginas, *el hombre es un individuo que se sostiene a sí mismo mediante la inteligencia y la voluntad; no existe solamente de una manera física, sino que sobrevive espiritualmente en conocimiento y en amor, de tal manera que en cierta forma es un universo en sí mismo, un microcosmos, en el cual puede estar contenido, mediante el conocimiento, todo el gran universo entero,*

y que mediante el amor puede entregarse por completo a seres que son para él como su otro yo —relación de la que resulta imposible hallar un equivalente en el mundo físico—.

En rigor, siguiendo la ideología del eminente pensador de allende nuestra frontera, se puede afirmar dogmáticamente que la vida regala muy pocas cosas al hombre. Consecuentemente, el hombre debe realizar, mediante su voluntad, aquello que en su naturaleza existe en proyecto. Según un lugar común que se remonta a Píndaro —un lugar común muy profundo—, debe llegar a ser lo que es. Y ello a un precio muy doloroso y con riesgos temibles. *Debe ganar por sí mismo, en el orden moral, su libertad y su personalidad.*

Llegamos, inevitablemente, al dilema que ha traído por la calle de la amargura a las mentes más egregias de nuestro tiempo: determinar inteligiblemente los conceptos «persona humana» y «sociedad». El propio filósofo francés, al enfrentarse con la serena meditación del tema indicado —si aceptamos la tesis del doctor Henri Bars—, ha padecido graves dificultades para su adecuada explicitación. Prueba de ello, como seguidamente vamos a comprobar, es que, una vez más —como tantos otros pensadores de la época—, tiene que recurrir a Pascal —el filósofo de la grandeza y de la miseria del ser humano—: «En el hombre hay, usando el lenguaje de Pascal —escribe Maritain—, un polo de "grandeza" y un polo de "miseria".» Y aquí tocamos un punto capital del «personalismo de Maritain, el punto preciso en que se justifica el carácter "comunitario" de este "personalismo"». Puesto que el hombre necesita de la vida en sociedad a la vez en razón de uno y de otro polo, debido a que es una persona y debido a que todavía no lo es totalmente. *Lejos de ser un todo orgullosamente cerrado en sí mismo, o un átomo*

que sólo puede estar yuxtapuesto a otros átomos, es en primer lugar "un todo abierto y generoso".

De inmediato el doctor Henri Bars pasa a plantearnos la opinión que al agudo meditador francés le merecen esos términos tan polémicos, tan extraños —a pesar de su inmensa popularidad— y tan sorprendentes en cualesquiera área habitada por los hombres de la «autoridad» y del «poder». Maritain pone especialísimo cuidado en matizar las serias diferencias que, en rigor, respecto de uno u otro término existen: «Llamaremos "autoridad" al derecho a dirigir y a mandar, a ser escuchado y obedecido por los demás; y "poder", a la fuerza de la cual se dispone y mediante cuya ayuda se puede obligar a los demás a escuchar y a obedecer. El hombre justo privado de todo poder y condenado a la cicuta, no ve reducida sino aumentada su autoridad...»

Para Jacques Maritain, independientemente de los muchísimos problemas —algunos insolubles— que entrañan los términos a los que venimos haciendo referencia, es evidente que, en efecto, «la necesidad de la autoridad en la sociedad política, así como la necesidad del Estado, figura inscrita en la naturaleza de las cosas: teniendo la comunidad política, considerada como un todo, su realidad, su unidad y su vida, es precisamente por ello superior a sus partes como tales, y exige una distribución jerárquica de sus órganos; por tal motivo exige que algunos de ellos, en ella, tengan como misión propia las funciones que conciernen a la unidad del todo y a la dirección de la obra común y de la vida común, y ejerzan, por lo tanto, su autoridad sobre los demás. Igualmente, puesto que la obra común y el bien común de la multitud deben realizarse en ese universo de contingencias y de singularidad que es el de la existencia y el de la historia, la concordia de los espíritus no se podría

realizar por sí misma (como en el campo especulativo puede darse, por ejemplo, mediante fórmulas matemáticas); exige una dirección práctica procedente de una cabeza encargada del juicio y del mando de las operaciones. Aun si todos los individuos fueran perfectamente razonables y de voluntad perfectamente recta, la unidad de conducción del cuerpo social seguiría exigiendo una autoridad política y una jerarquía. Por esto Santo Tomás de Aquino enseña que, aun en el estado de integridad anterior a la caída de Adán, la autoridad política habría existido, por cuanto su papel es conducir a unos "hombres libres" hacia el bien de la comunidad social. El jefe sólo existe como tal para este fin, y es al mismo tiempo su víctima y su ordenador.»

Pero, a todo esto, la interrogante más sugestiva, dramática y perpleja no ha sido formulada en el texto de nuestra modesta reseña bibliográfica, a saber: ¿Qué es la política para Jacques Maritain? A nuestra interrogante se nos corresponde con otra pregunta no carente de malicia: ¿Es la política una ciencia...? El doctor Henri Bars, glosando felizmente la concepción ideológica de Jacques Maritain al respecto, considera que podemos responder que existe una cierta política, sin la cual no tendrían objeto ni las reflexiones que preceden ni las que vendrán después. Existe un conocimiento de la realidad política que se funda en la razón, que es capaz de demostración y de certidumbre. Sin duda estas demostraciones no siempre son indiscutibles, las certidumbres que proporcionan no son experimentadas por todos; pero lo mismo ocurre con muchas otras ciencias. Hay una ciencia política, pero nadie sería capaz de imaginar que la política se cña a esta ciencia: hay demasiado espacio entre los principios que establece y la vida concreta de las sociedades.

Cabe, igualmente, la formulación de otra interrogante de —acaso— funestos

resultados: ¿Es la política un arte...? Si definimos el arte de una manera muy general, como «la correcta determinación de las obras a realizar», entonces debemos responder que existe un arte político —y especialmente un arte del hombre de gobierno—, que no se refiere solamente a hombres libres (ya es un arte el hecho de persuadirlos y de conducirlos) sino a un peso enorme de realidad acumulada por la historia (que es preciso explotar de la mejor manera, empezando por aceptarlo).

En definitiva, ciñéndonos profundamente al pensamiento del autor que ocupa nuestra atención, es obvio que la política "comporta una parte enorme de arte y de técnica", pero no se ciñe a la misma mucho más que a la ciencia y aún quizá menos. Pues toda esta carga de arte y de técnica está incorporada y subordinada a un cierto tipo de acción humana que es la propia política y que, siendo humana, es especificada por los fines de la vida humana y no por la perfección de la obra a realizar. O, mejor, esta perfección de la obra a realizar, en definitiva, no es más que la perfección de las personas humanas comprometidas en ella. En el caso de concebir la política como una técnica pura, existiría un equívoco sobre la idea de «obra» análogo al que denunciábamos ahora mismo sobre la idea de ley.

Sin ir más lejos, en relación con la definición de la «política» de cuanto queda dicho y que, naturalmente, es utilizable. Con una sagacidad impresionante, lo que revela los excelsos quilates del cerebro del pensador Maritain, pasa a considerar que si se miran bien las cosas —y aquí descubrimos una innegable influencia de Maquiavelo (aunque no gustó jamás Maritain de otorgarle elogios gratuitos)—, no hay política que sea mala del todo: «Nadie se equivoca jamás del todo. No hay ningún error que no reciba cierta fuerza de persuasión de una

verdad entrevista, pero poco individualizada en sí misma y envuelta en una concepción falsa. Sin duda éste es el caso del maquiavelismo y del positivismo en el orden político. Las verdades que han entrevisto no se deben despreciar, sino que se deben salvar desprendiéndolas del sistema en que se ensartan. Ni el empirismo puro ni el cinismo son buenos. Pero la experiencia y la objetividad científicas son buenas; la clarividencia y el saber obrar son buenos. ¿Quiere el positivismo que los fenómenos políticos sean observados sin ideas preconcebidas? ¿Quiere el maquiavelismo que la acción política sea desmixtificada? No es imposible satisfacerlos. Se debe decir, sin embargo, que las verdades entrevistadas por los promotores de estos sistemas son menores con relación a las verdades que desconocen...

Por otra parte, subraya igualmente Maritain, «no basta ser piadoso, justo y santo para ser un buen político. Falta también el conocimiento de las técnicas útiles al servicio del bien común; pero también es necesario, y lo es principalmente, el conocimiento de los valores humanos y morales comprometidos en este bien común, el conocimiento del campo de realización social y política, y si se me permite decirlo, del rostro político de la justicia, de la amistad fraterna, del respeto de la persona humana y de otras exigencias de la vida moral.»

En definitiva, concluye Maritain —y en esta afirmación queda oportunamente condensada la gracia toda de su pensamiento político—, el derecho del hombre a la existencia, a la libertad personal y búsqueda de la perfección de la vida moral, procede, por ejemplo, del estrictamente llamado derecho natural. Por otra parte, afirmación harta significativa —nos llevaría más tiempo del disponible el proceder a un detenido comentario—, entiende Jacques Maritain que sin pruden-

cia es imposible, prácticamente, caminar por los ásperos senderos —en general— de la política. *La virtud de la prudencia*

es una clarividencia en la noche de lo contingente.—JOSÉ MARÍA NIN DE CARDONA.

GEORG PICTH: *Frente a la utopía*. Traducción de Angel SABRIDO. Plaza & Janés, Sociedad Anónima. Barcelona, 1974; 155 págs.

En otra época, seguramente, las páginas del libro que nos ofrece el doctor Georg Picht no habrían conocido la luz editorial. En efecto, pronosticar el futuro, intentar descubrir su secreto, era algo vedado a la ciencia hasta hace poco. Sólo a los profetas y a los poetas les estaba permitido traspasar la inquietante barrera que se alza entre nuestro presente y nuestro futuro. El intento de descorrer el velo que oculta los designios del Altísimo era considerado como un pecado. Cierzo que el pensamiento contemporáneo, acuciado por una inquietud creciente se vio impulsado a acometer la osada empresa de penetrar en los misterios del futuro. La convicción de que el ser humano sólo puede comprender y ser dueño de su historia cuando la entiende como un progreso incesante, ha ido abriéndose camino desde el siglo XVIII mediante acometidas que se han ido sucediendo una tras otra. Esta fe en el progreso de la Historia humana constituye la oculta fuerza motriz que ha impulsado la expansión de las ciencias naturales en el transcurso de los siglos XIX y XX. En el caso de Karl Marx, esta fuerza se transforma en una teoría de la revolución que ha invertido por completo el orden imperante en grandes Estados y ha dado origen a la fundación de nuevos sistemas de dominación; en el lado capitalista-liberal configura la fisonomía de los Estados Unidos, condicionada por una técnica fascinante. Ha sido este impulso el que ha convertido a Rusia y a los Estados Unidos en primeras potencias mundiales, en tanto que el llamado «Viejo Mundo» hubo de pagar con

la pérdida de su supremacía espiritual y política el miedo a penetrar en el futuro y con espantosas catástrofes sus tendencias reaccionarias.

Se apresura el autor de estas páginas a realizar una seria advertencia, a saber: que la ciencia es una cosa radicalmente distinta a la profecía, y la profecía no debe reclamar el derecho de ser considerada una ciencia. Una neta separación entre la ciencia y la profecía es una exigencia tanto de la razón como del sentido de la forma. A pesar de ello, y en abierta contradicción con su tradición y las premisas en que se fundamentó anteriormente, la ciencia se ha visto obligada, desde mediados del siglo XX, a incorporar un nuevo sector al campo de sus averiguaciones: el futuro; y ello partiendo de los impulsos más diversos. Incluso está surgiendo una nueva ciencia, llamada «Futurología», debida a Ossip K. Klechtheim, que tiene la pretensión de abarcar todo lo que ya hoy creemos poder saber del futuro. Resulta trivial la afirmación de que hemos de acoger con gran escepticismo todos los pronósticos para el futuro, incluso aunque tengan un fundamento científico.

De todas formas, reconoce el autor de estas páginas en otro lugar de su libro, el impulso para derribar las barreras que nos separan del futuro y realizar así una revolución que cala más hondo y puede tener repercusiones más grandes que la conquista del espacio, nació de una situación histórica cuyas raíces retroceden al siglo XVII; pero de lo que la opinión pública y la ciencia han comenzado a tener conciencia en virtud de la

construcción de las armas atómicas. Gracias a su ciencia y a su técnica, el ser humano ha conseguido hoy un poder que le permite aniquilar toda forma de vida en el Globo terráqueo. O sea, que el hombre ha obtenido, aunque en forma negativa, la facultad de disponer sobre el curso de su propia Historia. Y ya sólo el hecho de que sea posible poner fin a la Historia de la Humanidad ha dado lugar a una modificación cualitativa de toda la Historia del género humano. Jean-Paul Sartre define esta modificación con las siguientes palabras: «El principio válido hoy para toda la Humanidad es que, si ha de continuar viviendo, no lo será pura y simplemente por el hecho de haber nacido sus componentes, sino por haber adoptado la resolución de prolongar su existencia. La especie humana ha dejado de existir como tal. La comunidad que se ha instituido en guardián de la bomba atómica se encuentra por encima del reino de la Naturaleza, pues es ella la que tiene la responsabilidad de su propia vida y de su propia muerte; será necesario, en el futuro, que dé cada día y cada minuto su asentimiento a la continuación de la vida. Esto es lo que experimentamos, angustiados, en nuestra época...»

No le falta, pues, la razón al doctor Georg Picht cuando subraya que, efectivamente, el proceso que modifica hoy la orientación total y la andadura de la Historia humana es definido con un nombre que, a mi entender —nos dice—, acierta de lleno en al fondo del asunto: se le conoce con el nombre de *revolución científica*. Para explicar lo que se define con este concepto, basta, por el momento, con traer a nuestra memoria algunos estados de cosas muy simples y de apariencia casi trivial de cuya autenticidad se puede convencer cualquiera por experiencia propia.

a) La ciencia se ha fusionado hoy

con la técnica para constituir una unidad indivisible. La consecuencia de este fenómeno es que se lleve a la práctica todo lo que se piensa. Los experimentos abstractos del pensamiento son transformados por el instrumento técnico y el aparato industrial en realidades sociales al cabo de pocos años; y estas realidades ponen su sello en la vida normal de millones de seres humanos. Se deriva de aquí la primera característica del salto cualitativo: *la rapidez de las modificaciones en el transcurso de la Historia*.

b) No existe ningún sector de la existencia humana que no se vea afectado por este cambio, pues no sólo varían las formas de la producción económica, las estructuras sociales y los sistemas políticos, sino que, por los caminos de la Medicina, de la Farmacología y de la Biología, las repercusiones de la ciencia llegan hasta los campos más íntimos de nuestra vida. Incluso la constitución biológica del ser humano experimenta hoy múltiples cambios a causa de las repercusiones de la ciencia. *Jamás el pensamiento y el obrar humanos han intervenido de manera tan profunda en la configuración de la existencia humana*.

c) Los modernos medios de información y comunicación posibilitan que decisiones políticas cuyas consecuencias no se habrían hecho ostensibles antiguamente hasta después de transcurrir años e incluso décadas sean conocidas hoy en todos los países de la Tierra al cabo de pocos minutos, con lo que también pueden originar las correspondientes reacciones políticas. Esta posibilidad lleva, en el campo de la política, a una rapidísima expansión de las posibilidades del poder humano. Las fronteras trazadas hasta nuestros días por el espacio y el tiempo

al ejercicio del poder por el hombre han perdido toda su eficacia a causa de los cohetes intercontinentales y los modernos medios de comunicación. El poder se ha hecho omnipresente en cierto modo. Y de estas circunstancias se deriva la tercera característica: *no existe hoy barrera alguna frente a las posibilidades del ejercicio del poder.*

d) Una de las características del poder es la imposibilidad de prever sus consecuencias. *Nadie puede saber qué conquistas de la ciencia modificarán en pocos años súbitamente todo nuestro sistema de vida. Nadie puede saber si un incidente, una subversión o una simple irreflexión en cualquier punto de la Tierra no podrán conmover este equilibrio sumamente inestable que conocemos con el nombre de "paz" y provocar, como consecuencia, una sucesión imprevisible de acciones políticas y militares.*

Lógicamente, pues —sugestiva conclusión a la que llega el autor de estas páginas—, el estado de la técnica fuerza a que, en épocas de crisis, la decisión sobre la Historia del mundo esté en manos de un delimitado círculo formado por pocos individuos. A causa de la velocidad —del dinamismo— y de la totalidad de la transmisión de las decisiones a los mecanismos, *un solo cortocircuito psíquico puede ocasionar el derribamiento de todo el edificio de nuestra supuesta seguridad.* Y de estas circunstancias resulta la cuarta característica: *la inestabilidad del mundo técnico.*

Para el doctor Georg Picht resulta harto evidente que, hoy por hoy, la generalidad del pensamiento humano es víctima de utopías ciegas, y ello es aplicable también a las ciencias sociales de cualquier tendencia. No conozco —subraya el autor— ninguna teoría sociocien-

tífica que no esté condicionada, en sus premisas fundamentales, por prejuicios derivados de la situación social de las ciencias que desarrollan la teoría. Las ciencias sociales de nuestra época son un producto de las sociedades altamente industrializadas y reflejan la postura de la conciencia, la mentalidad, las crisis psíquicas, las neurosis, las necesidades y las ambiciones de los intelectuales que viven en el seno de estas sociedades. Ello ocasiona que las teorías sociales de nuestro siglo estén impregnadas de motivaciones irracionales, no obstante su virtuosismo racional y su alta diferenciación. Se vuelven tanto más ajenas a la realidad cuanto más se envuelven en el ropaje de datos empíricos y se presentan con apariencias de positivismo. Pero el irrealismo de la conciencia de las ciencias sociales en que la sociedad altamente industrializada refleja sus propias imperfecciones ha logrado la categoría de gran potencia en la política mundial de nuestros días, pues la élite que gobierna la marcha de los países subdesarrollados, formada en los países de elevado desarrollo, extrae precisamente sus impulsos ideológicos de las tendencias irracionales, llenas de carga afectiva, de las ciencias sociales de hoy. Los resentimientos de los intelectuales del mundo occidental proporcionan el fulminante para la explosión de la revolución mundial. Por consiguiente, la pregunta que intenta averiguar de qué modo se podría conseguir que las ciencias entraran en razón, afecta a las ciencias sociales no menos que a las ciencias naturales y a la tecnología. La irracionalidad escondida en la conciencia de las ciencias sociales puede tener consecuencias tan funestas como la irracionalidad que se esconde dentro de nuestra manera de tratar con los poderes de la Naturaleza. *Nadie está protegido contra esta irracionalidad; pues, dado que nuestra conciencia se desarrolla en medio de una sociedad sumamente irracional, todas las pro-*

babilidades se pronuncian en el sentido de que cualquier proyecto nacido en el seno de esta sociedad esté marcado por el estigma de la irracionalidad. No podemos librarnos de estas cadenas. Pero también el enfermo puede saber qué mal padece y puede esforzarse en aplicar las medidas de precaución recomendadas para el caso de semejante enfermedad.

Piensa el autor, por último, que es posible, aunque improbable, que se consiga evitar las destrucciones de grandes regiones de la Humanidad y de todas las formas de civilización que nos ha legado la Historia. La Humanidad como experimento será un fracaso, si no se logra alcanzar en el transcurso de pocas décadas una nueva organización política del mundo de Estados que conocemos actualmente; si no se consigue desmontar los sistemas de armamento y hacer la guerra técnicamente imposible; si no se procede

a una reorganización revolucionaria en la distribución de la riqueza mundial; si no se establecen en poquísimos tiempo gigantescos sistemas de educación; si no aceptan los países ricos una considerable reducción del consumo con objeto de proporcionar los medios que se necesitan para montar la infraestructura del mundo técnico en todas las partes de nuestro Planeta. *La Humanidad sólo podrá sobrevivir si se consigue solucionar a escala mundial la totalidad de problemas en que han fracasado hasta el presente, en el seno de sus propias sociedades, los países altamente desarrollados.* En este punto, exactamente, comienza o se inicia el problema de hacer frente a la utopía: Conseguir la paz, la concordia y el entendimiento entre todos los hombres y las respectivas naciones de nuestro inquieto, enigmático y sugestivo mundo... — JOSÉ MARÍA NIN DE CARDONA.

DAVID DICKSON: *Alternative Technology and the Politics of Technical Change.* Fontana/Collins. Glasgow, 1974; 224 págs.

Para Marx, la reificación y la alienación, prima hermana de la primera, es la condición de una existencia social en que las relaciones humanas se han objetivado de tal manera que se han hecho ajenas a sus creadores y enemigos de ellos. El hombre crea la sociedad, pero ésta se configura como un conjunto de fuerzas ciegas e imprevisibles para el propio ser humano. El descubrimiento científico con que Marx abre *El Capital* es el relativo al fetichismo de la mercancía; fetichismo que también afecta al capital; Marx demuestra que el capital es un producto social. Hoy día, lejos de proseguir por ese camino de reintegrar en el mundo humano las obras de los hombres, parece como si hubiéramos andado por el contrario y, cada vez son más los fenómenos sociales que pretenden presentarse con los rasgos inevitables de los naturales. El

más característico en nuestra época es la crisis originada por la hipertrofia de la tecnología, los límites del crecimiento, la contaminación del medio, etc. Por ello, resulta interesante leer un libro donde se pretende desmitificar nuestras cuitas y poner de nuevo lo técnico en relación con lo político. Tal es la intención de Dickson en esta obra, dividida, por así decirlo, en dos partes: una de crítica de lo existente, y otra de proposiciones sustitutorias. Ninguna de las dos es extraordinariamente profunda o deslumbra al lector con el fulgor de las verdades repentinas y reaciamente trabajadas; pero ambas son concienzudas y están presentadas con la claridad y sencillez de exposición que son tan de agradecer en estos tiempos de vaguedades oscuras.

Inicia Dickson su tarea definiendo la tecnología como el conjunto de instru-

mentos y herramientas utilizadas por una sociedad dada y como las relaciones a que da lugar esta utilización. Instrumentos y herramientas son objetos que se emplean para transformar el medio ambiente. Pasa luego revista concisa a la crítica general a la tecnología, esto es, contaminación, agotamiento de recursos, crisis global de la energía, guerra, subdesarrollo (dividido en agotamiento de divisas, aumento de la dependencia económica y paro), eliminación de la opinión pública («únicamente los especialistas saben de qué hablan»), la manipulación, el autoritarismo, la dominación económica, la alienación, etc. (págs. 15-40).

En realidad, razona Dickson, la industrialización es una ideología que suele ocultar la manipulación y el autoritarismo que la acompañan. Como tal ideología, interpreta la historia como una historia del progreso técnico y es característica tanto del capitalismo como del socialismo. Lenin apreciaba grandemente la obra de Taylor. Antiguamente, según Dickson, la tecnología se veía obligada a respetar los límites del medio, cosa que no hace la tecnología capitalista. Para Dickson la tecnología propiamente dicha comienza en la Edad Media, al traducirse las obras de los griegos, romanos, judíos, árabes, etcétera. Los monasterios perfeccionaron los relojes. Las fábricas surgieron de las propias tendencias de acumulación del capital y si bien no todo el mundo se sometió desde el principio a la disciplina fabril (véase el caso de los luditas, etcétera), los capitalistas obtuvieron en plazo corto una fuerza disciplinada: el proletariado. Con el tiempo, la ciencia pasaba a ser legitimadora del poder político y la tecnología, garantía del orden social, poniendo claramente de manifiesto su capacidad de control en la tecnología militar (págs. 63-95).

Varias observaciones cabe hacer a esta crítica general de Dickson, siempre advirtiendo que, si no muy original, resul-

ta cierta en líneas generales. Las observaciones se refieren en especial al tratamiento de la Edad Media: pasar de los monasterios a las fábricas burguesas es dejar de lado un proceso técnico social que incluye los artesanos y las manufacturas. En cuanto al socialismo, es cierto que Lenin introdujo el taylorismo en Rusia y acuñó la consigna del comunismo como soviets y electrificación; pero también lo es que el Lenin posterior se dio cuenta de las condiciones inhumanas de producción que imponían tanto el fordismo como el taylorismo y que, más adelante, ambas cosas desaparecieron de Rusia. La imagen soviética del taylorismo, cosa que Dickson no parece considerar, es el estajonavismo.

En la segunda parte de su libro, el autor presenta sus proposiciones a las que llama «tecnología utópica». Según Dickson, la tecnología utópica ha de tocar y resolver tres órdenes de problemas; a), el individuo (la tecnología utópica no será alienante, habrá cooperación comunitaria y permitirá el desarrollo pleno del individuo); b), la comunidad (habrá interés por los grupos intermedios y las interconexiones de la vida social); c), el medio (la tecnología utópica hará un efecto mínimo en el medio, utilizará los recursos de modo razonable). A continuación, Dickson hace las propuestas concretas de qué formas de energía utilizará esa tecnología utópica. No se debe olvidar, dice el autor, que toda la energía que hay y se consume en la tierra procede últimamente del Sol: a), en la atmósfera y en las aguas; b), plantas y animales en la biosfera; c), combustibles fósiles en la litosfera. La tecnología utópica ha de utilizar sólo fuentes renovables de energía. Tales son: la energía solar, el viento, la fuerza hidráulica y el gas metano obtenido mediante descomposición de los desechos orgánicos (págs. 96-123). Y hasta aquí los aspectos técnicos del plan utópico. En los aspectos sociales también

Dickson tiene una serie de planes que proponer. La tecnología utópica ha de afectar a: a), la alimentación (la agricultura se ha de hacer compatible con el medio); b), la vivienda (ésta se ha de construir con materiales del lugar, satisfacer las necesidades personales y tener una dimensión estética); c), el transporte (se requiere la eliminación del motor de combustión interna y su sustitución por caballos o bicicletas); d), medicina (se ha de reintegrar el individuo al medio y utilizar terapias simples y tradicionales); e), planeación social (la sociedad utópica está descentralizada y compuesta por comunidades pequeñas y autónomas). Uno de los problemas principales es el del intercambio de mercancías para el que Dickson propone una triada de soluciones: trueque natural, sistema monetario mundial y los «bonos de trabajo» más o menos al estilo propuesto por Owen. Esta sociedad utópica precisa un conocimiento científico acorde con ella; hay tres zonas principales de investigación: a), investigación histórica en las tecnologías tradicionales de las sociedades anteriores; b), formas en que la tecnología existente podría aplicarse de modo alternativo; c), las esferas en que aún queda por elaborar la tecnología más adecuada (racional, adaptada al medio, etcétera) (págs. 124-147).

Hace asimismo Dickson una crítica a las concepciones hoy en boga relativas a la «tecnología intermedia» y sus potencialidades para resolver los problemas del Tercer mundo. Demuestra Dickson, convincentemente, a nuestro parecer, que la tecnología intermedia no es solución para los problemas del Tercer mundo pues que estos problemas no están determina-

dos, tan sólo por el empleo de la tecnología (y la «transferencia tecnológica») sino que obedecen a causas políticas y sociales más complejas (págs. 148-173).

Por desgracia, Dickson no muestra esta misma clarividencia en el momento de enjuiciar las posibilidades de su propia «tecnología utópica». En efecto, Dickson pretende esquivar la acusación de utopismo procediendo a dar todo género de detalles en cuanto a la viabilidad de una sociedad futura más justa con el medio y con los hombres desde el punto de vista técnico. Pero éste es, justamente, el truco de todos los utopistas; y también su defecto. Porque la sociedad no es solamente una infraestructura técnica, sino, sobre todo, un proceso político y social. Y, en esto, Dickson nos deja ayunos en cuanto a cómo se ha de efectuar la transición de una sociedad tecnológicamente inhumana a otra humana, de la alienación a la desalienación. El ayuno informativo es tanto mayor cuanto que, para Dickson, es claro que, por las necesidades de la evolución técnica, los países socialistas se ven en la misma situación que los capitalistas. Nos quedamos, pues, sin ver cómo se ha de efectuar la transición; se supone, por lo que Dickson deja ver, que ha de ser un proceso revolucionario, pero no está claro qué clase o clases han de ser sujetos de esa revolución. La sociedad, sin embargo, está en perpetuo movimiento y quien no pueda dar cuenta de él, sino, solamente, sacarse de la cabeza planes detallados para el futuro no está aportando casi nada a nuestro presente y la desalienación del mañana vaporoso únicamente contribuye a legitimar la reificación de un hoy sin interés.—RAMÓN GARCÍA COTARELO.

JOSÉ ANDRÉS GALLEGO: *La política religiosa en España, 1889-1913*. Editora Nacional. Madrid, 1975; 519 págs.

El autor, concienzudo estudioso e investigador de la época de la Restauración española, dedica este libro a un tema que fue el más polémico de ese cuarto de siglo al que se contrae: la política religiosa en España, que no se caracterizó, precisamente, por un amigable *do ut des* entre las dos potestades soberanas: el Estado y la Iglesia.

Empieza afirmando el profesor Andrés Gallego que la ruptura entre Iglesia y Estado de las últimas décadas del siglo XIX y la primera mitad del XX responde en alguna medida a una cierta desacralización paulatinamente desenvuelta en la cultura occidental. Esta «fuga del modo moderno», que llega formalmente a romper su dependencia jurídica de la Iglesia, es «reflejo de toda una actitud nueva del hombre ante la vida»; supone una profunda aunque muy lenta, secular, reforma de las estructuras del comportamiento individual, y abarca casi todos los campos de acción y, desde luego, de la política.

Siendo así, queda explicado el título que da el autor al primer capítulo del libro, y que, de otro modo resultaría un tanto extraño: «Hacia una organización política de la Iglesia». Esto es, no que la Iglesia vaya a «convertirse en una organización política», sino que esa desacralización con sus múltiples factores determinantes obliga a la Iglesia (y no sólo en España, porque la causa afecta a toda la cultura occidental) a buscar el camino de la recuperación de su antiguo puesto, tardando en mostrarse consciente del hecho desacralizador y en respetar como organización la autonomía de las actitudes seculares.

A los tanteos que esa búsqueda da lugar puede dárseles —según el autor y en España en los años 90 del XIX— el nom-

bre de «acción católica», que no es un organismo con personalidad jurídica, sino expresión de la «necesidad de cohesión y de actuación sistemática para *defender* (subrayamos nosotros, ya diremos por qué) a la Iglesia que se cree atacada por la nueva configuración del mundo moderno». La *acción católica* resulta de los esfuerzos unidos de todos los católicos en sentido opuesto a la *acción anticatólica*.

La Acción Católica representa en su origen la reacción de los católicos contra la obra descristianizadora de la Revolución francesa; como acción de necesaria y legítima *defensa* y especialmente de *restauración*, debiendo ayudar a la Iglesia a reedificar aquello que el laicismo ha demolido.

Esto leíamos en los Manuales de Acción Católica en nuestros años en los que pertenecíamos a la Juventud de Acción. Y esto era y ha seguido siendo la Acción Católica: auxiliares de la jerarquía en la defensa de la Iglesia, de la doctrina de la Iglesia, no de la «política» de la Iglesia (que no la tiene determinada) ni, como tal Acción Católica, de la de ningún «partido político».

La Asociación de Católicos y la Juventud Católica, fueron —y así lo expone detalladamente el autor— los primeros ensayos surgidos en Alemania, Bélgica, Francia, Italia y, sobre todo, en España, en la que contó con hombres eminentes y destacados intelectuales y universitarios que, en escasas publicaciones, difundían y defendían el pensamiento de la Iglesia. Surge luego la Unión Católica con sus fines concretos religioso-sociales, conservando el apoliticismo aun cuando éste no fuese ya tan radical como el de la Asociación de Católicos, y fuese puesto de relieve por sus detractores como futuro compromiso «político», sobre todo cuando

aceptan «íntegramente las enseñanzas y doctrinas de la Iglesia, tales como aparecen más especialmente consignadas en la encíclica *Quanta cura* y en el *Syllabus* que la acompaña; entendido, explicado y aplicado como lo entienden, explican y aplican la Santa Sede y los obispos». Y sabio es que ese sentido, explicación y aplicación es una condena plenamente antiliberal.

Y en España había liberales y existían partidos que se llamaban «liberales». Y como la Acción Católica y Unión Católica estaba, en su casi totalidad integrada por carlistas que, por otra parte, consideraban el *liberalismo* como el enemigo común, la polémica está entablada en el terreno propiamente político. ¿Quién es el agresor y quiénes son los que obran en legítima *defensa*?

El problema se encona y obliga a las encíclicas *Libertas* e *Immortale Dei* a hacer precisiones de gran interés y actualidad. De una y otra no podía deducirse ni tildar de liberales a cuantos militaban en los partidos españoles de Gobierno. Y aun se precisaba más: «El liberalismo condenado por la Iglesia, ha de ser un sistema doctrinal, y por consiguiente un conjunto de proposiciones falsas y reprobadas... Quien quiera que no profese estas doctrinas o proposiciones no será liberal condenado, y si se apellida, no obstante, liberal en otra acepción, podrá ser sospechoso por equívoco en los países que le cause...».

Y si el liberalismo tiene sus viejos y directos precedentes en el subjetivismo protestante, en el antropocentrismo renacentista, en el voluntarismo hobbesiano, rousseaiano o lockiano, en el racionalismo kantiano o hegeliano, y la Acción Católica surge a finales del siglo XIX como «legítima defensa» y «restauración», ¿quién es —nos preguntamos otra vez— el injusto agresor, sin el cual no puede hablarse de «legítima defensa»?

A! condenar al mundo moderno —dice

el autor— «la jerarquía eclesiástica culpa a la ley como causante de la maldad de este mundo. Y en rigurosa consecuencia preconiza una acción de los católicos dirigida a la reconquista del poder legislativo. Lo que aquí se sigue es nada menos que esta doble consecuencia: al exhortarle a entender en la vida pública, en primer lugar, el clero está realizando una instrumentalización del laicado, que nace al primer plano de la Iglesia para llegar allí donde la jerarquía no alcanza. En segundo lugar —sigue diciendo el autor— se lleva a cabo una politización de la misma Iglesia (?), cuyos primeros tanteos a fin de dar cauce corporativo a esa "acción católica" de los seglares para recuperar la dirección del mundo moderno son tanteos políticos, formen o no partidos estrictos...» (así considera a la Asociación de Católicos de 1868, la Unión Católica de 1881, el Partido Católico de 1891 y las Ligas o Juntas de Acción Católica de 1903).

Y aún añade Andrés Gallego: «Al antiguo clericalismo, que daba al clero aquel papel rector en el Antiguo Régimen, pretende suceder un nuevo clericalismo, en el que ese papel rector es perseguido por medio de la instrumentalización del laicado».

Por lo que se refiere al siglo XX, el libro recoge (pág. 511) una conclusión que el autor considera «importante»: «Esa Acción Católica del siglo XX en España no nace justificada por el anticlericalismo, como se ha dicho, sino al revés». Porque en el «desequilibrio entre un conservatismo recalcado y un Partido Liberal sin programa desde 1890, sin prestigio desde 1898 y sin jefe desde 1903, el anticlericalismo fue para este grupo, por tanto, necesidad de subsistencia, tan lícita como reales fueran los compromisos clericales en la política conservadora y tradicionalista».

El historiador ha de ser objetivo y aquí se limita el autor a presentar la si-

tuación de un débil y desprestigiado liberalismo, que ante el miedo y «el peligro de desequilibrio con el conservadurismo», creyó que el anticlericalismo era, «para él», necesidad de subsistencia.—

EMILIO SERRANO VILLAFAÑE.

MILAN S. DURICA: *La República Eslovaca y la tragedia de los judíos europeos*. Instituto Argentino-Eslovaco de Estudios Históricos y Sociales. Buenos Aires, 1975; 40 págs.

Durante la época de 1938/39 a 1945, Eslovaquia se convirtió en un país vecino del dueño de Europa, del Tercer Reich, siendo «aliada» del mismo por las condiciones que la Historia bien conoce. Sin embargo, mientras Berlín exterminaba al elemento judío, Bratislava lo protegía hasta el extremo de salvar muchos miles de vidas judías —en franca oposición a la política entonces omnipotencista del Reich, a sus propias expensas—. El elemento judío durante la República Eslovaca desempeñaba hasta los más altos cargos gubernamentales y ministeriales con el explícito consentimiento de la jefatura del Estado, concretamente, del Presidente José Tiso. Es decir, mientras que en Europa se perseguía a los judíos, en Eslovaquia se los protegía, hasta el punto de no ser exportados a Polonia so pretexto de que en Eslovaquia disponían de sus propios campos de concentración.

En efecto, hubo tales campos, pero lejos del alcance del Tercer Reich, y tan sólo bajo la supervisión de las autoridades eslovacas. Estos campos, en realidad hubo uno solo de gran relieve, el de Sered, en el sur de Eslovaquia, que en realidad era una comunidad judía libre, en cuyo seno cada uno se dedicaba a sus habituales menesteres. Por este procedimiento se salvaron miles de personas, porque el régimen eslovaco no compartía la ideología nacionasocialista de deportarlos fuera del país, aunque en un momento determinado sí que algunos transportes fueron llevados a cabo en dirección de una «zona polaca adecuada para su concentración».

La democracia cristiana del régimen de José Tiso era incompatible con el nacionalsocialismo. Berlín lo sabía y presionaba, en vano. ¿Reacción judía? Cualquiera, menos la esperada, la de gratitud. Cuando en otoño de 1944 surge el llamado Levantamiento Nacional Antinazi, los judíos se adhieren a él con gran entusiasmo, olvidando los servicios prestados a su favor por Bratislava. Después de la guerra, el sionismo no se cansaría en derrochar medios económicos para denunciar a sus salvadores de la República Eslovaca como «criminales de guerra». Como consecuencia de sus inhumanas convicciones y pactos con los liberales, masones y comunistas checos cayeron muchos gobernantes eslovacos, entre ellos el propio Presidente Tiso, una vez restaurada la Checoslovaquia de «antes de la conflagración».

Esta es, en breve, la historia de la «tragedia de los judíos en Europa» (y, por tanto, en Eslovaquia). El prólogo a este interesante estudio del profesor Durica, de la Universidad de Padova, procede del director del Instituto Argentino-Eslovaco, Buenos Aires, Pedro Balza y Pastor, y el epílogo corresponde a Alojz Macek, ex presidente del Centro Eslovaco de Asistencia Social para la Juventud en época de la República Eslovaca, residente en Buenos Aires, y fallecido en junio de 1975 en Roma.

Obra corta, pero grande en su dimensión político-moral e histórica. A favor de Eslovaquia y sus gobernantes en pro de la salvación de las vidas judías, y en contra de los círculos judíos que aun hoy

difunden la «Mentira de Ulises» contra la República Eslovaca, a pesar de que ésta hizo todo lo que prudencialmente pudo, dadas las circunstancias difíciles y adversas.

El director de dicho Instituto Argentino-Eslovaco dice textualmente en su prólogo: «Me consta que los eslovacos no aspiran al agradecimiento de los judíos por su conducta para con ellos durante la segunda guerra mundial, pero me consta también que son acreedores de ella. Los eslovacos se conforman con la verdad y ésta se encuentra harto firme en sus conciencias. Lamentablemente la

respuesta de los judíos de Eslovaquia fue su participación masiva y activa —salvo excepciones— en la insurrección comunista dirigida desde Kiev (URSS-Ucrania) y en cuantas acciones posteriores de sabotaje, guerrilla o guerra abierta se desarrollaron para destruir a la República Eslovaca y al Gobierno de monseñor Tiso».

Efectivamente, la verdad no se puede matar con mentiras y tergiversaciones. En este caso, los judíos han cometido un grave error, acaso por imaginarse que contra un pueblo profundamente cristiano es posible acometer cualquier acción agresiva, sin recibir más que perdón...—
S. G.

S O C I O L O G I A

RENÉ KÖNIG (y otros): *Tratado de sociología empírica*. Tecnos, Madrid, 1973; 836 páginas.

Sabido es que la moderna Sociología hace gran hincapié en la contemplación de esta disciplina en su aspecto intelectual «puro», en el sentido de que estudia no sólo a la sociedad, sino también a los demás entes sociales. De aquí fácil será colegir la decisiva importancia de la interpretación de la escena social, como fórmula que, en términos generales, se dedica a la búsqueda de los valores científicos de la objetividad. Pero es lo cierto que la Sociología empírica, especialmente en ciertas áreas, aún ofrece grandes dificultades, por la escasa acumulación de datos, y su enorme dispersión, sobre todo en cuanto se refiere a los de carácter secundario, tan absolutamente precisos, como poco abundantes, en la mayoría de los sectores de investigación. Pese a las proclamadas alabanzas de la Sociología empírica, subrayemos que a los sociólogos teóricos no se les plantea, con los nuevos métodos, la alternativa de la frustración, sino que frente a ésta se otorga a los aspectos teóricos de la So-

ciología gran importancia, como en realidad siempre la han tenido.

La Sociología, se asevera por René König y sus colaboradores, es la única ciencia de la sociedad; la ciencia, por otra parte, sólo es posible como investigación empírica. La Sociología empírica no surge de cierta «empirie pura», agregándose que, en el proceso de investigación, tienen decisiva eficacia determinadas instancias no empíricas, aunque éstas, desde luego, no pretenden ser «ciencias de la sociedad».

El razonamiento de los autores continúa sosteniendo que el trabajo del sociólogo consiste en no dejarse extraviar, sino entender bien el proceso de creación espiritual, productos y reflejos de realidades, profundizando desde la superficie de los productos espirituales, hasta las realidades sociales condicionantes y subyacentes, asequibles a la investigación empírica.

En el libro que se comenta viene a estimarse, sin embargo, los graves peligros del «cientifismo», de la prosecución

de temas puramente científicos, sin preocuparse de la relevancia vital de los problemas, ni de las crisis del desarrollo histórico-social o de los intereses patentes del poder mundano en impedir, frecuentemente, determinados conocimientos, cuyo cientifismo hasta ahora realmente no se ha dado en la historia de la sociología que los autores conocen.

La Sociología se encuentra, muy al contrario, aquejada de participación excesivamente apasionada por las decisiones de la vida social, económica y política. En gran medida se pone a los sociólogos al servicio de investigaciones de la Administración, la que aún no se encuentra abierta a la investigación social. Los autores del volumen consideran que la Administración es la principal culpable, por estas rutinarias tradiciones, del rumbo equivocado de muchas de las investigaciones de los sociólogos actuales.

Para los autores de la obra, empañada la senda de la ciencia, se convierte en obligación que nunca dispensa a sus adeptos, puesto que abre la posibilidad de alumbrar aquellas relaciones en que, bajo ciertas circunstancias, viene amenazada la dignidad humana.

También sostienen los autores que la aplicación de este instrumento no podrá convertirse en objeto de nuestro capricho, sino que se transformará en deber. Es decir, sociológicamente, se contemplará a la Sociología en el marco del general proceso de racionalización, de desmitifi-

cación del mundo, cual es el implicado en la imagen científico-natural que del mismo se hace nuestra disciplina.

Consignemos los nombres de los autores y de los capítulos que desarrollan: Maus, «Prehistoria de la investigación social empírica»; Albert, «Problemas de la teoría de la ciencia de la investigación social»; Zetterberg, «Teoría, investigación y práctica de la Sociología»; Scheuch, «La entrevista en la investigación social» y «Procedimiento de muestreo en la investigación»; Nernevasa, «Análisis de encuestas de panel» y «Sociometría»; Mangold, «Discusiones de grupo»; Neurath, «Cuestiones fundamentales»; Hofstätter, «Análisis factorial»; Pagés, «El experimento en la Sociología»; Mayer, «Teoría de la población y demografía»; Hawley, «Teoría e investigación de la ecología humana»; Arensberg, «La comunidad como objeto y paradigma»; Szczpanski, «El método biográfico»; Silbermann, «Análisis sistemático del contenido»; Salomón-Delatour, «Historia social y sociología histórica»; Heintz, «Comparación intercultural».

También contiene el volumen 18 apéndices. La bibliografía se incluye, por separado, en cada capítulo y apéndice, y es amplia y apropiada.

En suma: libro de consulta, fundamental, entre los Tratados de Sociología, que, en nuestra modesta opinión, no debe faltar en las bibliotecas especializadas.—
GERMÁN PRIETO ESCUDERO.

GEORGES LAPASSADE y RENÉ LOURAU: *Claves de la sociología*. Laia, Barcelona, 1973; 280 páginas.

Este cabalístico título de la obra a que el presente comentario se refiere contiene, se entiende, cuatro partes fundamentales: Historia, métodos y técnica. Modos de producción de la sociedad. Tres niveles

de análisis y de intervención. El mercado de la sociología.

En cuanto a temas, los abordados por los autores son los correspondientes al origen de la sociología; la revolución y

la base de la misma; el modo de producción y reproducción de la vida social; la afirmación de que el surgimiento de la sociología se debe a los cambios acaecidos en la sociedad.

En el libro se advierte que, en el siglo XVI, la futura sociología se manifiesta como la teoría, la práctica y la técnica, aunque oficialmente no nace hasta el siglo XIX. Es preciso retroceder, se insiste, tres siglos, para esclarecer su origen y realizar su estudio en base de dos épocas: antes de 1789 y después de dicha fecha.

En el lapso primero, antes de 1789, los hombres de la crítica social, aquellos que se rebelan contra lo establecido, son los que se sostiene que van haciendo la Sociología, aunque la Sociología crítica, por supuesto.

En el período segundo, después de 1789, la tercera generación de los filósofos de las «luces» se encuentra con el acontecimiento de la revolución, arremete contra el orden existente. Actitud secundada por gran número de sabios y científicos. Frente a todos ellos, surge la corriente reaccionaria y, más tarde, el socialismo utópico que, en cierto modo, trata de conservar parte del espíritu revolucionario. Poco después, positivismo y marxismo crecen simultáneamente, se desarrollan al mismo tiempo.

El libro analiza, profundamente, la organización científica de la explotación de la fuerza del trabajo; la interpretación weberiana de la burguesía; el funcionario; el análisis estructural; las encuestas; el oficio de sociólogo.

Desde la perspectiva de la técnica sociológica, para los autores del volumen la referencia de la noción de clases a un contenido concreto de la lucha social, no sólo presenta el interés de desmitificar la querrela académica sobre la oposición, estratos sociales y clases sociales, sino que se procede a la crítica de cierta sociología no comprometida, que se niega al

análisis institucional de sus supuestos y de sus compromisos ideológicos y políticos respecto al poder.

Sabido es que Comte, Spencer y Durkheim definen a la sociología como la ciencia de las instituciones. Pero es preciso, para los autores de la obra, que se definan nuevamente las instituciones, que se construyan nuevos métodos que encaminen a su análisis, haciéndose hincapié en los siguientes extremos:

— La institución se manifiesta por comportamientos y modos de pensamiento.

— Estos no tienen como fuente la personalidad psicológica individual. Por el contrario, son impersonales, colectivos.

— Comportamientos y modos de pensamiento colectivos que constituyen herencia del pasado, gobiernos de los muertos sobre los vivos.

— Tal herencia de modelos culturales es, si no el objeto, al menos una de las consecuencias de la educación.

Los autores señalan que el sociólogo es, a la vez, investigador, profesor, práctico y, en esta última condición, interviene en la vida económica y social, va a la búsqueda de mercados, de cuanto puede resultar ejemplo típico el equipo de sociólogos y psicólogos que fue encargado de estudiar, sobre el terreno, una política de regionalización en Francia. Como investigador, generalmente especializado en un sector de la sociología, también está, en forma indirecta, comprometido con el mercado. La mayoría de los organismos de investigación se consagran, según el volumen que se critica, a la investigación aplicada mucho más que a la pura.

En el libro se contienen las tres conclusiones siguientes:

— La sociología es necesaria porque

el modo de producción capitalista, bajo el que aparece, es época de crisis que fuerza a interrogar sobre los fundamentos de las sociedades, sus cambios e incierto porvenir.

— La originalidad de la perspectiva sociológica reside en proceder a determinados cortes de la realidad social,

cambiante y contradictoria, del modo de producción capitalista.

— La autonomía de la actividad sociológica se halla inserta en el proceso de producción, en los objetivos de los Estados, en las tensiones que entre las distintas clases de continuo existen.—GERMÁN PRIETO ESCUDERO.

ALAN RYAN: *Metodología de las ciencias sociales*. Euramérica. Madrid, 1976: 320 páginas.

Habrà que destacar, en primer lugar, el extenso y enjundioso texto de Enrique Martín López, que sirve de introducción y en el que se formulan atinadas clasificaciones de las ciencias sociales, cuyo extracto consignamos seguidamente:

A) *Ciencias sociales descriptivas*.—

1) Historia: descripción de acciones y situaciones sociales del pasado. 2) Sociología descriptiva: descripción de acciones y situaciones sociales del presente. 3) Antropología social: descripción de acciones y situaciones sociales de pueblos primitivos, cuya diferencia básica radica en las dificultades de comprensión e interpretación de modos sociales notablemente distintos a los del propio investigador.

B) *Ciencias sociales tipológicas*.—

1) Sociología tipológica: los tipos se presentan ordenados entre dos márgenes polares. 2) Sociología de la historia: los tipos se ordenan secuencialmente, según conexión causal que explique cómo se pasa de unos a otros.

C) *Ciencias sociales abstractas*.—

1) Filosofía social: se pregunta por el «ser» de la sociedad, intentando determinar su lugar dentro de la escala de los seres, descubriendo sus elementos constitutivos y los aspectos universales y constantes de la misma. 2) Filosofía de la historia: trata el devenir de la realidad social y si es po-

sible que el hombre intervenga modificativamente en el curso de la historia, o que está regida por leyes necesarias y deterministas.

D) *Ciencias sociales especulativamente prácticas*.— 1) Filosofía ético-política: plantea el problema de la legalidad moral universal de los fenómenos sociales, refiriéndolo a la meta de la vida social.

E) *Ciencias sociales ideológicas*.—

1) Ciencia política: añade, a la consideración tipológica de las sociedades globales, el enfoque práctico, contrayendo a cada tipo los principios ético-políticos universales.

F) *Ciencias sociales aplicadas*.—

1) Crítica social: diagnóstico de los problemas sociales del presente, proponiendo las líneas de acción que resolverían los problemas. 2) Planificación social: programa la acción social, eligiendo las metas y los medios más idóneas y estableciendo el orden y la medida en que cada uno de ellos será aplicado.

Alan Ryan estima que no es preciso encarecer la importancia de la teoría en ciencia desarrollada, e incluso es deseable que fuera menos obvia cuando se contemplan los intentos, más bien desesperados, de los científicos sociales, para proporcionar marcos de referencia teóricos a la disciplina. Aunque la cuestión

fundamental, a propósito de las teorías, es que su poder explicativo no descansa sobre alguno de los perfeccionamientos que hagan en las cualidades formales o lógicas de la explicación.

Creemos que es interesante la afirmación del autor de que el sociólogo se ocupa, fundamentalmente, de explicar las relaciones que se obtienen entre cualidades «holistas», descubriendo qué clase de organizaciones pueden coexistir y cuáles no, cuáles son las estructuraciones de papeles y las realizaciones de funciones compatibles entre sí. El sociólogo y el antropólogo no atenderán la psicología individual, prescindirán de la historia de grupos particulares y de sus miembros y se orientarán hacia la ciencia de los grupos sociales. Supuesto el establecimiento de las leyes, respecto de la naturaleza de los grupos, se intentará explicar cómo tendrá que comportarse un individuo en el caso de que tenga que desempeñar determinado papel social, o en el caso de que sea tan desgraciado que carezca de misión en la vida.

En el volumen se describe el hecho del incremento en la educación popular a fines del siglo XIX, y lo hace en términos de la necesidad de reducir el número de personas que compitan en tareas de economía estancada, lo que resultará teleológico en el sentido de que se explicarán cambios actuales, como si se hubieran producido al efecto de evitar futuros peli-

gros. Al proclamar la necesidad de reducir la competencia, se analiza a través del temor de los individuos a las dificultades que pueden venir, con remuneraciones más bajas para los trabajadores, de modo que los padres estarán más dispuestos que antes a dejar que sus hijos sigan en la escuela y los empresarios los presionarán para que empiecen a trabajar más pronto, con lo que las explicaciones teleológicas se convierten en explicaciones basadas en las intenciones.

El autor del libro que comentamos sostiene que si los científicos sociales pudieran emular, estrictamente, la práctica de los científicos naturales, producirían ciencia social en lugar de ideología de clases. El profesor Kuhn, en «Structure of scientific revolutions», mina tal aseveración cuando asimila el nivel de las ciencias naturales al de la ideología. Las ciencias naturales proporcionan modelo de objetividad, al cual se apelará con seguridad al preguntarse si las ciencias sociales pueden lograr la objetividad, confrontando ahora la opinión de que la práctica de la ciencia, tanto en situaciones de crisis como en la normalidad, ha sido paradigma no de la vida de la sociedad abierta, sino de comunidad totalitaria.

Buen libro éste, cuyo comentario concluimos, con excelente prólogo del español Martín López, del que, al principio, formulamos la crítica correspondiente.— GERMÁN PRIETO ESCUDERO.

CONFEDERACIÓN ESPAÑOLA DE CAJAS DE AHORROS: *Comentario sociológico. Estructura social de España*. Número 12-13: octubre 1975-marzo 1976. CECA. Barcelona, 1976; 1236 págs.

En el año 1973 la distribución de la renta *per capita* por provincias, ordenada en sentido decreciente, tiene el siguiente desglose, Vizcaya, Madrid, Barcelona, Álava y Guipúzcoa; Baleares, Gerona, Lérida, Navarra y Tarragona; Valencia, Zaragoza, Santander, Logroño y Valla-

dolid; Alicante, Huesca, Castellón, Oviedo y Guadalajara; Soria, Burgos, Las Palmas, Pontevedra y Segovia; Toledo, Tenerife, Teruel, León y Sevilla; Murcia, Palencia, La Coruña, Málaga y Ciudad Real; Cuenca, Cádiz, Salamanca, Huelva y Almería; Córdoba, Albacete, Zamora,

Jaén y Avila; Orense, Granada, Badajoz, Cáceres y Lugo.

Más abajo se indican las naciones que, en 1974, tenían más de 100.000 súbditos emigrados en Europa: Italia, con 1.037.000 emigrantes; Yugoslavia, 770.000; Turquía, 698.000; Portugal, 588.000; España, 574.000; Argelia, 443.000; Grecia, 249.000; Marruecos, 198.000; Finlandia, 113.000. Según la misma fuente, el total de emigrantes a Europa fue 7.535.500.

En el curso 1972/1973 terminaron los estudios universitarios, sumados los alumnos de Centros hispanos estatales y privados, 14.076.

El índice de médicos por mil habitantes es como sigue: República Federal Alemana, 2,17; Bélgica, 1,70; Francia, 1,27; Irlanda, 1,00; Italia, 1,87; Luxemburgo, 1,02; Holanda, 1,42; Reino Unido, 1,02. Promedio de estas ocho naciones comunitarias, 1,56.

Las cifras del Producto Interior Bruto por habitante, en dólares, para los países que se indican, son: Dinamarca, 6.300; República Federal Alemana, 6.200; Luxemburgo, 6.200; Bélgica, 5.400; Francia, 5.200; Holanda, 5.100; Reino Unido, 3.300; Italia, 2.700; Irlanda, 2.200; España, 2.100.

Los nombres de los ministros de la época de Franco, por orden de permanencia en estos puestos (excepto Rafael Cabello de Alba, omitido en la publicación que se critica), son los siguientes: Carrero, Girón, Pérez González, Iturmendi, Castiella, Alonso Vega, Solís, Fernández-Cuesta Merelo, Ibáñez, Benjumea, Martín Artajo, González Gallarza, Moreno, Muñoz Grandes, López-Bravo, Planelles, Arias Salgado, Martín Sánchez-Arjona, Navarro Rubio, Jorge Vigón, Cánovas, Ullastres, Gual, López-Rodó, Oriol, Arrese, Suances, Dávila, Peña, Rubio, Nieto, Lacalle, Romeo, Fraga, Regalado, Fernández-Ladreda, Rein, Allende, Lora, Menéndez, Gómez de Llano, Conde de Vallellano, Cavestany, Arburúa, Barroso,

Abárzuza, Rodríguez y Díaz de Lecea, Sanz, Silva, Fuente, Villar, Juan Vigón, Espinosa, Díaz-Ambrona, García-Moncó, Carceller, Serrano, Ruiz-Giménez, Primo de Rivera, Salvador, López de Letona, Fernández-Miranda, García Ramal, Fernández de la Mora, Fontana, Castañón, Gari-cano, Monreal, Sánchez Bella, Baturone, Mortes, Bilbao, Gómez-Jordana, Varela, Asensio, Arias Navarro, Pita, Martínez Esteruelas, Coloma, Aunós, García Hernández, Cortina, Cuadra, Rodríguez de Miguel, Carro, Fernández Sordo, Gutiérrez Cano, Valdés, Larraz, Gamero del Castillo, Martín Alonso, Conde de Rodezno, Amado, González Bueno, Barrera de Irimo, Galarza, Sainz, Santos, Fernández-Cuesta Illana, Ruiz-Jarabo, Utrera, Beig-beder, Alarcón de Lastra, Sánchez Mazas, Lequerica, Martínez Anido, Yagüe, Cabanillas, Cotorruelo, Rodríguez Martínez, Liñán, Gamazo y Cabello.

En noviembre de 1975, según cifras oficiales, había en España 360.282 parados, lo que supone, del total de población activa, 13.015.700, el 2,7 por 100. Las cifras reales creemos que arrojan más parados, casi el doble.

A partir de 1960 las cifras de accidentes del trabajo se duplican en los cinco primeros años; se triplican en los cinco siguientes; se cuadruplican las de 1960 en el último quinquenio.

De la problemática de tensiones familiares en España, el volumen señala que, sin incurrir en la generalización de extender a los nueve millones de familias tales resultados, por muy llamativos y sorprendentes que sean, los referidos a las 30.000 llamadas a los «Teléfonos de la Esperanza», en el año 1974, lo cierto es que el problema resulta real y acuciante.

En suma: útiles en extremo, para cuantos se dedican a cuestiones sociológicas, estas publicaciones, objetivas, con gran riqueza de datos y con la pretensión de actualizarlos al ritmo más rápido posible.—GERMÁN PRIETO ESCUDERO.

RICHARD S. RUDNER: *Filosofía de la Ciencia social*. Alianza. Madrid, 1973: 172 páginas.

La sociedad ideal es, como sabemos, objeto de la Teoría de la Sociedad, de la Sociología. En cambio, la Política Social estudia a la sociedad en sentido abstracto. La magia de la ciencia social pone al hombre en condiciones de domeñar a la naturaleza y, gracias a las nuevas técnicas a emplear, se puede llegar al binomio progreso humano igual a progreso social. La ciencia de las ciencias que es la Filosofía, o «primera ciencia», en expresión de «el estagirita», discípulo de Platón y maestro de M. Bruto, el filósofo precristiano griego Aristóteles, es la ciencia pilar lógico de sustentación de nuestras ciencias sociales, de la referencia al conjunto de hechos y vivencias, a las esencias, del ideal y del deber ser, a los valores actuales, vivos y presentes, que diría Ramón Pérez de Ayala.

Por ello, este libro, que se centra en los problemas de lo que podríamos llamar la lógica o estrategia de la teorización social, es importante, considerando a la estructura del volumen desglosada en dos partes generales: Formulaciónes teóricas, modelos, esquemas conceptuales, sistemas de clasificación, tipologías, etc. La otra sección dedicada a problemas derivados del uso de esas formulaciones, así como a las diversas imputaciones de que las ciencias sociales no pueden utilizar tales formulaciones, según vimos que las ciencias no sociales realizan.

Para Richard S. Rudner el uso de la locución «ciencia de la conducta» ha disfrutado, durante muchos años, de merecidísima actualidad, entre los expertos en nuestras disciplinas. La expresión «ciencia de la conducta» (*behavioral science*) tiene, sin duda, ventajas enormes sobre el uso de la de «ciencia social»: quienes desean excluir los fenómenos sociales del campo de la psicología no se sienten, por supuesto, incómodos con denominación

tan neutra, como ésta de ciencia de la conducta, que comprende tanto a las disciplinas sociales como a las psicológicas.

El autor advierte, en relación con la teoría de la ciencia, que sus características estructurales son las mismas, exactamente, que las imperantes en el ámbito de cualquier otra teoría científica, cuya peculiar definición se encierra en el siguiente concepto: teoría es el conjunto de enunciados, sistemáticamente relacionados, que incluyen algunas generalizaciones del tipo de una ley y que, por tanto, resulta empíricamente contrastable.

Otro tema relevante es que subraya que las «tipologías» que incluyen «idealizaciones» o «tipos ideales» entre sus conceptos, son las formulaciones más interesantes para los científicos sociales, con todas aquellas discusiones sobre si los «tipos ideales» son sentencias o son términos: en sistema de conceptos, completamente metrificado, se emplea tipo ideal o idealización al hablar acerca de qué es lo que, en caso de existir, ejemplificaría los valores de alguna variable, cuyo ámbito constituya el universo del discurso propio del sistema.

También debemos significar que en el volumen se combaten las dos críticas, fundamentales, del escepticismo hacia la actividad de los científicos sociales, porque prueba que las leyes de las ciencias sociales no son meramente probabilísticas, así como que demasiado conocimiento social no pone en peligro la libertad del ser humano.

Rudner inserta buena selección bibliográfica, aunque prácticamente todas las referencias son de lengua inglesa.

El libro ha sido traducido al castellano por Dolores Cano. La versión original, cuya primera edición data de 1954, lleva análogo título: *Philosophy of social science*.—GERMÁN PRIETO ESCUDERO.

TEMAS DEL MARXISMO Y COMUNISMO

WILHELM LIEBKNECHT: *Karl Marx. Biographical Memoirs. The Journeyman Press.* Londres, 1975: 181 págs.

Las biografías de Marx nos dicen casi tanto del biografiado como del biógrafo. Ello es especialmente cierto, además, cuando, como en el caso de Wilhelm Liebknecht, el escritor no solamente ha sido amigo y compañero de Marx, sino que ha estado toda su vida dedicado al mismo empeño al que Marx consagró la suya, es decir, la organización revolucionaria del proletariado. Por estas razones, la primera reedición inglesa de esta obra de Liebknecht (la primera edición alemana es de 1896 y la primera traducción inglesa de 1901, no habiendo sido reeditada con posterioridad), en reproducción cuidadosa de *The Journeyman Press* no es solamente una curiosidad bibliográfica, sino, también, un documento de cierto valor histórico para la consideración de Marx y, sobre todo, del autor, Wilhelm Liebknecht.

Conviene hacer aquí una referencia breve a la persona de Liebknecht antes de examinar con más detalle su libro, referencia que nos ha de ayudar a comprender algunas peculiaridades de la obra. Wilhelm Liebknecht, padre de Karl Liebknecht, ocho años más joven que Marx, es, junto con Augusto Bebel, el organizador del poderoso Partido Social Demócrata Alemán (SPD). En su calidad de tal fue responsable de la unión de marxistas y lassalleanos en Gotha, lo que le valió un ataque furibundo de Marx, debido a su «oportunismo», ataque que más tarde aparecería como la *Crítica al programa de Gotha*, uno de los textos programáticos más importantes del marxismo. A la muerte de Marx, Liebknecht compartió con Bebel la dirección de la Socialdemocracia alemana a la sombra de Engels quien, según sus propias palabras, sin embargo,

no se podía considerar a sí mismo como un dirigente del socialismo alemán, sino, más bien, como dirigente del socialismo internacional. Ello quiere decir, en el orden de lo práctico, que los asuntos del socialismo alemán quedaban al arbitrio de Liebknecht y Bebel. Liebknecht, muerto en 1900, es considerado como el artífice del curso legalista y parlamentario que tomó la socialdemocracia a fines del siglo XIX. Sin pretender disminuir la importancia que en este cambio de rumbo pueda corresponder al propio Engels, no hay duda de que en la misma época en que redactaba su biografía; 1896, Wilhelm Liebknecht embarcaba al SPD en una nave reformista que Marx hubiera rechazado. Así se cierra una vida política que, a pesar de todas las promesas de fidelidad a la cabeza teórica, también había comenzado en oposición al marxismo. En efecto, y aunque Liebknecht no hace referencia a ello, la actitud de ambos, Marx y él, durante la revolución de febrero de 1848, fue muy distinta: mientras que Liebknecht se enrolaba en la legión alemana de los «demócratas fraternos» que, formada por Herwegh y, despedida con fanfarrias en París, iba a pasar a Alemania, no se sabía bien si a realizar un paseo militar, a implantar la revolución, a liberar Polonia o a llevar la guerra a Rusia, Marx, opuesto a estos intentos romántico-pueriles, regresaba a Alemania casi inadvertido, como así lo hicieron los otros miembros de la Liga, a iniciar un trabajo de agitación y propaganda. Quien pondría de manifiesto precisamente esta diferencia de actitudes, enalteciendo el coraje batallador de los demócratas e ironizando sobre el derrotismo de los marxistas, había de ser el

propio Wilhelm Liebknecht. Algo más tarde, en 1850, en el destierro londinense. Liebknecht sellaría amistad con Marx y su familia y, durante los doce años de su exilio en Londres —hasta 1862 en que regresó a Alemania—, fue visitante diario de la casa de Dean Street, donde los Marx se alojaban.

Así, Liebknecht, quien toda su vida manifestó una clara tendencia al oportunismo y al reformismo, organizador y patriarca de la socialdemocracia alemana, se dispone a contarnos con pluma ligera aspectos de la vida de Marx. Su obra no pretende ser erudita ni haber excavado en archivos o bibliotecas; su única pretensión es la de la narración íntima de aspectos personales de la vida de Marx. En este sentido, cabe preguntarse por el tipo de imagen que Liebknecht pretende transmitir. Es esta imagen, como se decía al principio, la que nos dice tanto de Marx como de su biógrafo. Liebknecht trata de trazar una semblanza de Marx que parece ya hecha como marco para la interpretación convencional del dirigente incansable, padre del movimiento obrero alemán e internacional. Liebknecht insiste a lo largo de todo el libro en que Marx era un científico y en que tanto él como Engels se habían «deshegelianizado» en su juventud. En repetidas ocasiones Liebknecht acude a la comparación habitual entre Marx y Darwin: el primero estaba realizando en las ciencias sociales el mismo tipo de revolución que el segundo llevaba a cabo en las ciencias naturales. En relación con este problema concreto no deja de ser interesante comprobar que la «oposición» entre un Marx «joven» —hegeliano, romántico y no científico— y un Marx «maduro» —no hegeliano, científico— es actitud que recorre el pensamiento marxista, desde los socialdemócratas alemanes reformistas, pasando por las escuelas estalinistas del «Díamat», hasta el estructuralismo althusseriano. De este modo, el Marx científico, hombre

ejemplar e incorruptible, tendría, a veces, ataques de cólera o ira (de hecho, Liebknecht acumula anécdota tras anécdota en las que, de modo sutil, esboza un retrato de un Marx noble y temperamental que, en muchas ocasiones, no podía dominar sus pasiones, mal perdedor de ajedrez, poco paciente con las bromas e ironías, etc.), lo cual ha de ayudar al lector implícitamente a comprender cómo fue posible que el hombre de ciencia perdiera la paciencia en un par de ocasiones —concretamente una al acusar a Liebknecht de hacer las veces de «mediador oportunista» entre los marxistas y los seguidores de Weitling en Londres, y otra, con ocasión de la fusión de marxistas y lasalleanos en Alemania—. En ambas ocasiones, Liebknecht se defiende con las explicaciones habituales del oportunismo: «sin obreros, no hay partido de obreros y a los obreros hay que tomarlos como son» (pág. 72) o bien con el razonamiento típico de que la prueba del *pudding* es que se come: «Que yo no hice un cálculo equivocado a este respecto (unión de marxistas y lasalleanos en Alemania) se ha demostrado claramente en las consecuencias y éxitos del movimiento» (página 73). Más adelante, Marx reconocería su error y haría las paces con Liebknecht. Esto, por tanto, explica cómo se puede conciliar al hombre de ciencia con un temperamento violento que, a veces, le obligaba a cometer errores, en especial en relación con sus juicios sobre el propio Liebknecht. Pero como Marx era generoso, no le importaría reconocer su falta más tarde.

En la medida en que el libro de Liebknecht no sirve para cumplir este fin de autojustificación, resulta ser una colección de reminiscencias de agradable lectura. Muchas de ellas contribuyen a hacer de Marx una figura más humana de lo que el autor pretende. Cierto, la biografía alcanzaría otra dimensión de veracidad si Liebknecht, además de dibujar un Marx

padre y esposo amantísimo y abuelo celoso —todo lo cual, sin duda era— hubiera añadido alguna referencia sobre los aspectos auténticos de la vida privada de Marx: que éste tuviera problemas con su esposa y con sus hijos, así como relaciones extramatrimoniales con la criada, lejos de enturbiar la figura de Marx (como Liebknecht parece creer al pasarlas en silencio en su pintura conyugal idílica) no hacen más que agigantar sus dimensiones de creador en condiciones de penuria y privación. Algunas anécdotas no muy «legales» que el espíritu algo fariseo de Liebknecht deja pasar por considerarlas inocuas para la imagen de Marx que trata de transmitir, nos hace más cercano a éste. Es agradable leer cómo, heridos en su patriotismo germánico por unos ingleses que no distinguían entre el régimen político prusiano y «los alemanes» y tras hacer una defensa de la música, la filosofía y las dotes del pueblo alemán y de atacar la hipocresía británica, Edgar Bauer, Marx y Liebknecht

aliviaron su irritación, de regreso a sus casas a las dos de la mañana, rompiendo farolas callejeras a pedradas y ocasionando una persecución de policías por las calles de Londres. Una imagen de un Marx que, a sus cuarenta y pico años anda a pedradas con las farolas, es mucho más eficaz y cercana que esa otra farisea de un Marx que «cuando la conversación tomaba un sesgo ambiguo, se ponía nervioso y excitado, se removía en su silla a disgusto y enrojecía como una niña de seis años» (pág. 115), y todo ello porque había mujeres delante.

Quisquilloso y terrible, puritano y algo pagado de sí mismo, temperamental y pacientísimo, hombre de fuerza enorme de voluntad y capacidad ingente de trabajo; dirigente preclaro —aunque a veces en error, debido a su alejamiento de Alemania— tal es el retrato del Marx de los años de Londres, que Liebknecht nos transmite. Y, con él, también, inconscientemente, un autorretrato. Este es el mayor interés del libro.—RAMÓN GARCÍA COTARELO.

MANUEL CABADA CASTRO: *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1975; 221 págs.

El primer centenario de la muerte de Feuerbach, y el creciente interés por los orígenes filosófico-teológicos del fenómeno de la secularización, «en el que todos —quierase o no— estamos inmersos, motivaron la elección del tema». Y en torno a éste dio el autor, profesor de la Universidad de Comillas (Madrid), un curso en dicho centro.

El estudio se centra principalmente en la actitud de Feuerbach frente a la religión y a la teología, con las consiguientes proyecciones en el pensamiento de entonces y de ahora, tanto en lo que se refiere al pensamiento cristiano como al marxista. Y esto porque la crítica de Feuerbach a la abstracción y especulación

de la filosofía, impulsa a ésta a repensar su propio origen y su última fundamentación en lo real. Y porque la disolución feuerbachiana de la teología en antropología invita a la teología a un estudio serio de los propios conceptos y formulaciones de lo divino. Y también porque la realización de la filosofía entendida por Feuerbach invita al marxismo y a la praxis en general a tener en cuenta el momento reflexivo o teórico ineludible en cualquier praxis.

El humanismo premarxista de Feuerbach se encuentra así entre el idealismo y el empirismo, entre la teología y la antropología, entre la teoría y la praxis.

Por eso el mejor modo de conocer el

pensamiento de Feuerbach y su humanismo es confrontándolo con su maestro Hegel y con su discípulo Marx, no obstante la crítica que hace de la teología hegeliana y la «subjetivación» del idealismo de Hegel. Pero es sabido que es a través de Feuerbach como la izquierda hegeliana «radicalizada» llega a Marx. Y Marx es fiel a uno y a otro aun cuando también los critique duramente.

Feuerbach hace del ser la razón y el fundamento del pensamiento, oponiéndose así a toda filosofía apriorística o idealista. El ser y las leyes mismas de la realidad han de ser, según Feuerbach, las leyes del pensamiento y no viceversa, porque el ser precede al pensamiento y en el pensamiento no ocurre sino la toma de conciencia de lo que ya es *antes* (subrayamos nosotros) del mismo pensar.

Este objetivismo realista, exagerado por Feuerbach en su crítica contra Hegel, ha de ir perdiendo luego fuerza por la intervención de la intuición, la experiencia y sensibilidad del sujeto para llegar al más exagerado «subjetivismo», que es la razón de ser de su antropología y de la filosofía como «demitización» de la teología. Su afirmación de que «Dios fue primer pensamiento; la razón el segundo, y el hombre mi tercero y último pensamiento», pronto sería invertida por la «humanización de Dios» y la reducción de la teología a antropología, o la racionalización de la teología efectuada por la filosofía. La nueva filosofía —dice Feuerbach— «hace del hombre y de la naturaleza, como base de aquél, objeto único, universal y supremo de la filosofía; es decir, la disciplina universal es la antropología, que incluye la fisiología».

Y es tal la exaltación antropológica de la filosofía y de la teología, que, para Feuerbach, Dios no es sino la misma «esencia del hombre», y éste, por tanto, «la verdad y realidad de Dios», «el fundamento y base del Absoluto»; hablar

sobre Dios no es sino hablar el hombre de sí mismo; «la esencia absoluta, el Dios del hombre, es su propia esencia»; «la personalidad de Dios no es sino la personalidad del hombre libre de toda concreción y limitación»; «en Dios no hace el hombre sino encontrarse consigo mismo y girar en torno de sí mismo».

Esta y otras muchas y significativas frases que el autor ha seleccionado de su libro *La esencia del cristianismo*, de Feuerbach, revelan la «humanización» de Dios y la «divinización» del hombre, pero en el sentido cristiano de la encarnación y redención del hombre, sino en el ateo de negación de Dios para sustituirlo por el hombre. Eso es lo que hará después su discípulo Marx y en eso consiste el humanismo ateo marxista.

Pero ¿cómo entiende Feuerbach el significado antropológico del hombre? El hombre de Feuerbach no es el hombre individual, aislado, sino el género humano (*Gattung*), que hace las veces del Absoluto hegeliano o del Dios de la Religión. El término *Gattung* o especie está sometido en Feuerbach a un proceso ideológico que modifica su sentido según la evolución del pensamiento feuerbachiano, sobre todo en su interpretación de Hegel y en su réplica a la polémica con Max Stirner.

Lo cierto es que la antropología y la fisiología son, para Feuerbach, «demitización» de la teología a la que sustituyen. De aquí el ateísmo y el naturalismo-materialismo de Feuerbach. Y de aquí también su crítica despiadada al criticismo.

La influencia de Feuerbach, sobre todo el impacto producido por *La esencia del cristianismo* en Marx y Engels es constantemente manifiesta y le fue por ellos manifestada y agradecida expresamente.

En efecto, las concepciones de Marx y Engels respecto a la religión, la teología o el pensamiento sobre Dios y el hombre se identifican de hecho esencialmente con

las de Feuerbach. Y no solamente la crítica misma de la religión en Marx es de origen directamente feuerbachiano, sino que también la estructura, los esquemas mentales de la crítica política y económica del Marx joven son muy afines al análisis o a la explicación religiosa de Feuerbach, porque la crítica de la religión se transforma en crítica de la teología y en crítica de la política.

Sin embargo, la creciente radicalización materialista de Marx y sus planes revolucionarios no fueron seguidos por Feuerbach, lo que pudo dar origen a la crítica de Marx a la «teoría» de Feuerbach, expuesta en las *Tesis sobre Feuerbach* y en *La ideología alemana*, en las que el discípulo arremete violentamente contra la «contemplación», la «teoría», el «pensa-

miento abstracto», la «interpretación», que hacen «los filósofos», para sustituirlos por la «práctica», la «acción», la «transformación», porque «de lo que se trata —según Marx—, no es de interpretar de diversos modos el mundo, sino de transformarlo».

Pero también Feuerbach había afirmado que su propia filosofía, «la nueva filosofía», como filosofía del hombre, es también esencialmente la filosofía para el hombre..., tiene una tendencia práctica».

Para Feuerbach el hombre es preocupación constante y renovada del hombre mismo. En el hombre incide el todo, y el todo recibe a su vez del hombre su interpretación concreta. Es el más exagerado y excluyente humanismo.—EMILIO SERRANO VILLAFANE.

Wissenschaftlicher Dienst für Ostmitteleuropa. Johann-Gottfried-Institut. Marburg/Lahn, 1974, núm. 12, págs. 713-772.

Son varios los temas abordados en esta publicación periódica sobre el Este europeo, basándose en fuentes originales, cuya interpretación sirve de punto de orientación en los estudios de los mismos.

En primer lugar encuentra el lector la cuestión de la investigación agrícola dentro del COMECON. La agricultura es una de las fuentes fundamentales de riqueza, por ello se le presta tanta atención desde el punto de vista científico-técnico. Se trata de aprovechar lo más extensamente posible dicha riqueza en sus más diversos sectores.

No falta la historiografía marxista, según se desprende de una discusión llevada a cabo en torno al XI Congreso de Historia celebrado en la ciudad polaca de Thorn en 1974, y sólo sobre la historia de Polonia. Entre diferentes tendencias se perfilan opiniones optimistas y escépticas, respectivamente. También la ense-

ñanza y economía polaca están tratadas en la presente publicación.

Otro factor de suma importancia es la cuestión de nacionalidades en Checoslovaquia, donde salta a la vista el eterno problema de antagonismo nacional entre eslovacos y checos, tratado en el curso de un seminario que tuvo lugar en la ciudad morava de Troppau, en 1974. Resulta que a pesar de convivir en el mismo Estado, estos dos pueblos apenas se conocen desde el punto de vista histórico, cultural, temperamental y actual. De gran interés es, asimismo, una vista sobre el desarrollo económico de Eslovaquia desde 1945.

Al norte de Bohemia, ya en el territorio de la República Democrática Alemana, hay un grupo étnico eslavo llamado serbios de Lausitz, con la ciudad de Bautzen como centro cultural y nacional. Desde el punto de vista idiomático, el lausitzer

servio se mueve entre el checo y el polaco. La investigación de este grupo étnico tiene una larga tradición dentro y fuera de Alemania con resultados una vez favorables, otra vez negativos.

Después de la segunda guerra mundial, el desarrollo del grupo adquirió dimensiones relativamente positivas. Los científicos de Bautzen trabajaban en las posiciones de la ideología marxista-leninista aplicando a sus investigaciones programáticamente el método del materialismo dialéctico e histórico. La cultura y el folklore son el principal campo de cualquier estudio.

Y vamos hacia el Este: Letonia tiene problemas demográficos en el campo. Todo el mundo huye —y ya en el siglo XIX huía— hacia los centros urbanos de la Rusia zarista —Novgorod, Smolensk, Saratov, etc.—, sólo porque la compra

de tierras era más barata que en la propia Letonia. En 1800, Letonia contaba con 725.000 habitantes, y de ellos vivían en el campo 672.000, es decir, el 93 por 100.

En el curso del siglo XIX y del XX el porcentaje fue bajando hasta el 36 por 100 en la actualidad, que es menos que en el conjunto de los países y de la población de campo en el seno de toda la URSS. La razón es siempre —y por todas partes— la misma: en la ciudad, la vida es más divertida..., ello hasta dentro de la propia Unión Soviética. No obstante, se procura retener a la población rural en sus lugares por medio de facilitarle, más o menos, las mismas condiciones de vida que en la ciudad, con lo cual se ha entrado en una nueva fase en cuanto a las transformaciones de las condiciones de vida rural.—S. G.

DOKUMENTATION OSTMITTELEUROPA: Aktuelle Ostmitteleuropäische Nationalitätenfragen. Johann-Gottfried-Institut. Marburg and der Lahn, 1976, núm. 1, 60 páginas.

Las profundas transformaciones que a raíz de la segunda guerra mundial afectaron a la Europa Central y del Este se relacionan directamente con el problema de las nacionalidades, ello dentro de la constelación ideológico-política. Ciertamente, las tensiones inter-nacionalidades e inter-naciones no resultan tan cargadas como entre las dos guerras, 1918-1938, sin embargo, las realidades siguen siendo realidades, aunque la prensa soviética y la de sus aliados europeos no hable de esta cuestión, y si lo hace, entonces se reduce a bien conocidas afirmaciones de que la política de las nacionalidades dentro y fuera de la URSS se ha resuelto definitivamente en virtud del principio leninista, de que todos los pueblos bajo socialismo y comunismo tienen asegurado el derecho a su desarrollo nacional y cultural.

Vamos por partes: Polonia es hoy prác-

ticamente un Estado nacional, y aun así existen grupos étnicos como alemanes, ucranianos, eslovacos, checos, lituanos, rusos, gitanos, griegos, tártaros o armenios, judíos aparte. En cuanto a la Federación Checo-Eslovaca, la República checa cuenta con una fuerte minoría eslovaca (cerca de cuatrocientos mil), seguida de polacos, magiares, rusos, etc. En cambio, la República eslovaca encierra en su territorio a magiares, checos y ucranianos; Hungría cuenta con minorías eslovaca, gitanos, alemanes, rumanos y otros; Rumania tampoco resulta ser un Estado nacional puro, puesto que en su territorio viven alemanes, eslovacos, magiares, ucranianos, búlgaros. Yugoslavia es un auténtico mosaico de pueblos y nacionalidades o grupos religiosos como albaneses, musulmanes y búlgaros. La propia Unión Soviética, si nos referimos

sólo a la zona europea, engendra nacionalidades no eslavas como son estonios, finlandeses, letones, lituanos y bastantes asiáticos. En los Países Bálticos se da el hecho de que mucha población indígena vive en los territorios soviéticos y, en cambio, dentro de las fronteras de las tres Repúblicas bálticas se acusa fuerte presencia del elemento ruso.

La presente publicación-documentación aporta valioso material para conocer los problemas señalados, recogidos en su mayor parte de fuentes originales de los países en cuestión. Aparte de Polonia, especial atención se presta a Eslovaquia,

Hungría y Yugoslavia. Pero también a situaciones como son la de los eslovacos y checos en los Estados Unidos y Canadá, o la de los letones en Suecia, haciendo, asimismo, referencia a la presencia de checos y eslovacos en Yugoslavia, así como a los problemas de los eslovacos en Hungría, entre otras cosas.

Buen servicio presta esta publicación preparada por el doctor Richard Breyer en estrecha colaboración con Urban, eminentemente conocedor de esta problemática, especialmente de la zona de influencia demográfica y político-nacional de los eslovacos.—S. G.

ANTONIO DE IRALA: *Uno se divide en dos (El arma revolucionaria de Mao Tse-tung)*. Etor-Erribide. San Sebastián, 1976: 614 págs.

Sí, estimado lector, *Uno se divide en dos*, en vez de *Dos se funden en uno*. Esta es la naturaleza del pensamiento del líder comunista chino que bien podríamos calificarlo de marxismo-leninismo-maoísmo, es decir, Mao Tse-tung se llevaría una buena parte de contribución al desarrollo del marxismo-leninismo, y precisamente dentro del comunismo mundial desde la dialéctica marxista hasta la disputa chino-soviética. La dialéctica de Fichte y Hegel no tiene aplicación al proceso revolucionario socialista, ya que éste se basa en la dialéctica materialista. Negar que el pensamiento de Mao no haya aportado gran cosa, o casi nada a la perfección del marxismo-leninismo, constituye un grave error, cometido con frecuencia por los especialistas en cuestión occidentales.

Para nosotros, el marxismo es una concepción producto de espíritu, es la orientación y el método filosófico, es decir, la dialéctica revolucionaria. Para Mao Tse-tung, el marxismo es una concepción proletaria del mundo y, al mismo tiempo, el método utilizado por el proletariado para analizar el mundo que le rodea, y llevar

a cabo la acción revolucionaria. Es una unidad de punto de vista universal y de metodología. Por tanto, resulta que el marxismo es la base doctrinal tanto para los soviéticos como para los chinos, lo cual significa que ambos bandos tienen un fondo común para llevar adelante la revolución comunista. No hay antagonismos entre Pekín y el Kremlin, sino tan sólo contradicción, elemento imprescindible para que exista la dialéctica materialista que es el marxismo mismo. Porque el comunismo es un conjunto de temas de propaganda, bien contradictorio y siempre en movimiento, así como de principios de acción conocidos habitualmente bajo la etiqueta de «comunismo». Mientras tanto, el bolchevismo o titoísmo es el aspecto ruso-soviético y de diversas reacciones políticas, sociales, militares, nacionales e internacionales de una potencia bien determinada (Yugoslavia, o Cuba, por ejemplo) al relacionarse con otras potencias. También en este caso, la base común es el marxismo. Todas las corrientes engendran contradicciones connaturales, pero todas se encaminan hacia el establecimiento de la revolución socialista a

escala mundial. Es la *unidad en la variedad*: contradicción, sí, pero antagonismo, no.

Los expertos occidentales en la materia suelen hasta tratar unilateralmente la cuestión del marxismo, prescindiendo de esos dos aspectos como conjunto conceptual y, en cambio, prestan atención sólo a uno de ellos. Marxismo como concepción sin el correspondiente método para transformar las cosas, ya no podría ser marxismo puro. Por esta razón, los acontecimientos políticos, sociales, económicos, etc., que se vienen produciendo en ciertas zonas del mundo no se localizan ni a tiempo ni acertadamente: dónde está su origen y adónde se dirigen. Así es, el autor no pierde ni un momento de vista este doble aspecto del marxismo-leninismo, que es, para el revolucionario comunista, *la gran ciencia para ganar*, donde figuran reglas o leyes mediante las que la teoría conduce, en la práctica, a la victoria.

Los líderes chinos, con Mao Tse-tung al frente, pretenden alcanzar el comunismo mediante la *dialéctica*; tendrán sus razones igual que los soviéticos que, también, tienen como base para alcanzar el socialismo y comunismo única y exclusivamente por medio de la dialéctica, como los demás comunistas o «comunismos». Para todos, el punto de partida es el marxismo-leninismo y, repetimos, todos se encaminan hacia la implantación de la revolución socialista *en todos los países del mundo*. ¿Socialismo por engaño? No, no, ni mucho menos, pues hasta desde los mismos medios revolucionarios ha sido denunciado ya como la instalación del socialismo por engaño...

¿De qué se trata? Según Lenin, los ideólogos soviéticos y el propio Mao Tse-tung, en determinadas circunstancias el proletariado puede y debe pactar con la burguesía, los no comunistas y hasta con los anticomunistas, siempre que sea posible sacar algún beneficio para la revolución a través de las contradicciones. Eso

ya no es engaño, sino «dialéctica» y una vez sirviéndose de los elementos opuestos, éstos van a pique. Es normal este procedimiento en los países del Este europeo, a raíz de la segunda guerra mundial en forma de frentes nacionales, coaliciones antifascistas, etc. En la China continental se produjo el mismo fenómeno estratégico y taccional, igual que en Cuba o Indochina. Antes de llegar al poder, los comunistas prometen tierras a los pobres y a los obreros fábricas; una vez en el poder se las quitan para transformarlas en propiedad colectiva o estatal, y puesto que el pueblo es dueño de «su Estado», todo es «suyo».

Otro aspecto de enorme trascendencia: últimamente se habla mucho sobre el «eurocomunismo», desarrollándose una apasionada polémica en torno a la conveniencia o el peligro de formar parte del Gobierno los comunistas de algún país miembro de la Alianza Atlántica. No hay unidad de criterios. Los países en cuestión son, principalmente, Italia y Francia, cargados de una fuerte dosis marxista-comunista. Y relució, con todo esplendor, la estrategia marxista-leninista al renunciar el jefe del partido comunista de Francia, Georges Marchais, secundado también por Santiago Carrillo, entre otros, a la dictadura del proletariado basada en una «cuestión de principio» (!!!), cuando la *dictadura del proletariado* es la razón de ser del marxismo... Increíble, pero cierto.

Cierto en el sentido de que la presencia del comunismo europeo en los órganos y distintas instituciones de la OTAN y de la Comunidad Europea pueda aparecer como prueba de buena voluntad en resolver diferentes problemas con que se enfrenta cada país, pero infiltrándose en realidad en todas ellas con el fin de descomponerlas desde dentro y desde abajo en combinación con la presión desde arriba —y, ya se sabe, abrirse el camino definitivo hacia el poder en esta parte de

Europa—. El comunismo tiende la mano a todo el mundo, en virtud de la dialéctica materialista, evitando violencia y colaborando en el fortalecimiento de la paz a través de la coexistencia pacífica a escala tanto nacional (entre distintas clases) como internacional (entre diferentes regímenes políticos y sociales), y una vez atrapada la presa, ya no encuentra salida posible. En este caso, la razón de ser del marxismo volvería a reducir en forma de la implantación de la dictadura del proletariado...; el resto del camino por recorrer es bien conocido. Mientras tanto, Breshnev criticará a su camarada Marchais por ese «abandono de la dictadura del proletariado» frotándose las manos de satisfacción por haberse establecido esta táctica estratégica ya hace varios años, posiblemente en la Conferencia de los partidos comunistas de 1969. No se trata de una nueva ofensiva del comunismo mundial (no solamente soviético, o no solamente chino, sino de todos los partidos comunistas) contra el mundo no comunista. Mientras tanto, el comunismo seguirá lanzando proclamas en favor de la instalación dialéctico-pacífica del socialismo condenando, por supuesto, su implantación por engaño.

La presente obra suscita estas y otras reacciones en relación con el comunismo y el pensamiento de Mao Tse-tung, objetivo fundamental para el autor. Todo indica, especialmente a partir del año 1969/1970, que el actual *foco* de atención para el comunismo mundial, sin diferencia de sus posibles «tendencias centrifugas», se cierne sobre la cuenca mediterránea empezando por el Oriente Medio y Chipre y mirando hacia el Oeste: hacia Italia, Francia, España y Portugal. Por ello, Marchais tiende la mano al pueblo francés. Berlinguer al italiano, Carrillo al español —para llegar al poder, repetimos, sin la dictadura del proletariado, pero siempre con el fin de reinstaurarla. En cuanto a Portugal, Cunhal ha sido de-

masiado elocuente y tenía demasiada prisa en instalarse en Lisboa; el pueblo portugués, bien intencionado y bien informado desde dentro y desde fuera, reconoció el riesgo de apuntarse para el comunismo. Hasta ahora prevaleció el sentido común.

Todos los regímenes socialista-comunistas disponen de una buena parte del presupuesto estatal para organizar Centros de estudios, investigación y observación de todos los pueblos, de todas las razas, su historia, cultura, idioma, mentalidad acumulando, de esta manera, un valioso material para ser cribado, seleccionado, organizado, elaborado, difundido o bien guardado, según las circunstancias, para no dejarse «sorprender» por el imperialismo en su expansión revolucionaria. Expertos bien pagados conocen el conjunto de los problemas del mundo no comunista; mientras tanto, en Occidente apenas sabemos que la URSS no es Rusia, tan sólo, sino que el elemento ruso no llega, siquiera, al 50 por 100 de la población total, compuesta por casi ciento cincuenta pueblos, razas, grupos étnicos y religiosos... Checoslovaquia se reduce a «chechos», como si los eslovacos, la segunda nación de ese Estado, que incluso cuentan con su propia República dentro de la Federación checo-eslovaca, hubiesen desaparecido de repente del mapa de Europa, a pesar de su historia milenaria... No hablando ya del caso de Yugoslavia, a la que un intelectual casi perfecto confunde con Checoslovaquia, no interesándose ya ni por equivocación en cuántos pueblos hay en la Federación comunista yugoslava.

Son algunos ejemplos que evidencian la diferencia entre los conocimientos «orientales» sobre el mundo occidental, y «occidentales» sobre el mundo comunista-oriental. El Occidente no está preparado, ni mental ni intelectualmente para afrontar los problemas que le plantea día tras día la dialéctica materialista, sencillamente

porque no la conoce, tampoco le interesa conocerla.

Llegamos al meollo del problema: excepto unos cuantos casos, en Occidente apenas contamos con Facultades o Escuelas Superiores donde se enseñase el marxismo como tal, y la dialéctica materialista, en particular. ¿Cómo es posible, entonces, combatir al marxismo, si unos cuantos agitadores comunistas bien preparados y formados son capaces de arrastrar masas enteras en pro de la causa revolucionaria? Sencillamente, porque el comunista dispone de un largo y nutrido *dossier* de preguntas y respuestas —a posibles preguntas del contrario «dialogante»—, pero éste sólo improvisa, y nada más. La revolución prosigue: si este dialogante disconforme no se deja convencer por primera vez, ya se «convencerá» en la segunda, tercera, cuarta o undécima vez de la «rectitud» de las argumentaciones del agitador. Este es el caso de las infiltraciones comunistas en el mundo obrero y aún más en las Universidades. Los estrategas comunistas han comprendido perfectamente que para combatir al enemigo, lo primero que hay que hacer es conocerlo bien, a fondo, conocer sus inquietudes, sus anhelos, sus preocupaciones diarias, su vida. Cuanto más en masa, mejor, ya que es mucho más fácil arrastrar masas que llevarse un solo individuo, que puede escapársele en cualquier momento. Si el agitador fracasa, ya sabe a qué se expone: a las consecuencias de la dialéctica materialista, en virtud del principio de la paz mundial, de la coexistencia pacífica, del progreso material y cultural, del bienestar de toda la Humanidad... Si se compromete, cumple, y si no cumple, se compromete.

Vale la pena meditar sobre este tan complejo problema basándose, por ejemplo, en la presente obra, extraordinaria en su planteamiento, exposición y sugere-

ncias, aunque renunciando el autor a la crítica del marxismo y del socialismo. Es más que suficiente con lo que ha hecho: pone en manos de un lector concienzudo un instrumento que le puede llevar a comprender lo que pretende ser el marxismo, pero no lo es, y también, lo que es y se esfuerza en no serlo. Citas, comparaciones o sugerencias... quitan hasta sueño por poder penetrar en las misteriosas entrañas del marxismo-leninismo-maoísmo.

La presencia (común) chino-soviética en Europa y otros continentes es bien patente —igual que la disputa chino-soviética—, sólo que el denominador común sigue siendo el mismo: marxismo-leninismo; si alguien quiere ver en esta «diáspora dialéctica» una descomposición del comunismo mundial, francamente está equivocado. Por cierto, la dialéctica materialista es una cosa seria, es una «ciencia que conduce a la victoria», pero también es cierto que engendra *engaño*, según hemos podido ver al menos someramente. El Occidente cree en la «sinceridad» de la coexistencia pacífica, el comunismo se sirve de la misma para implantar la revolución socialista sea como fuere. Los inocentes creen que la coexistencia pacífica va a salvar al mundo de la expansión marxista y, mientras tanto, el concepto de esa coexistencia pacífica implica una *lucha de clases* sin provocar un conflicto termonuclear entre «imperialismo y socialismo». ¿Y después de Helsinki y Ginebra: dónde está la libre circulación de ideas entre los dos mundos ideológicos? El Occidente la propugna y no lo logra, los protagonistas del comunismo la niegan, pero lo logran; cierran el paso a tal circulación de parte occidental, sin embargo, el Este circula libremente por el mundo occidental y tercermundista, como si no se hubiese celebrado la CSCE.— S. G.

TEMAS HISPANOAMERICANOS

MARIO HERNÁNDEZ SÁNCHEZ-BARBA: *Formas políticas en Iberoamérica (1945-1975)*. Biblioteca Cultural de RTVE. Editorial Planeta. Barcelona, 1975; 157 págs.

En pocas regiones del mundo existe un cúmulo de problemas económicos, políticos y sociales tan latentes y agudizados como en las tierras descubiertas por Cristóbal Colón. Adentrarse en el estudio de algunos de esos problemas constituye, sin duda, una sugestiva empresa que, al mismo tiempo, comporta indescifrables riesgos. Conviene subrayar, desde este mismo momento —así comprenderemos mejor el esfuerzo realizado por el profesor Hernández Sánchez-Barba—, que ninguno de los problemas que acongojan la existencia de los diversos pueblos hispanoamericanos tolera una solución o tratamiento de laboratorio. Los pueblos hispanoamericanos, efectivamente, hace ya bastante tiempo que se han cansado de las palabras, de las promesas, de las ilusiones. Son pueblos que viven con absoluta entereza la realidad. Una realidad que resulta muy agradable y que, consecuentemente, es preciso superar cuanto antes. Con bastante razón se ha considerado a Hispanoamérica como el continente de la violencia, de la rebeldía y del subdesarrollo. Naturalmente, es aconsejable el indicarlo, que es menester —y esa es una de las principales tareas que lleva a cabo el autor de las páginas del libro que ocupa nuestra atención— matizar muy a fondo el por qué del agresivo *status* hispanoamericano. Digamos, antes de profundizar en las tesis defendidas en el curso de esta obra que la violencia y la revolución permanente que azotan la vida hispanoamericana están motivadas, en primer lugar, por el egoísmo e injusticias del sector inmovilista que rehusa el cambio y apunala el sistema liberal, temeroso de perder su situación de privilegio. En segundo lugar, los grupos enquistados

en el poder, los herodianos ricos, los latifundistas privilegiados, se cierran igualmente al cambio que dará el mañana equilibrado y justo. Lógicamente, pues —ya ha hecho especial hincapié en esta vieja cuestión el doctor David Hernández—, la tentación de la violencia radical va ganando terreno en Hispanoamérica. Acecha en todas las naciones a los más impacientes, a los radicales, a los más sensibilizados por la frustración y el fracaso del pueblo encadenado por unas estructuras que es preciso romper. Entre los que eligen esta opción no faltan aventureros y románticos, aficionados a las emociones fuertes. La lentitud de los cambios o las falsas promesas exasperan a muchos. Observa Helder Cámara que «la juventud no tiene paciencia para estar esperando que los privilegiados se despojen de sus privilegios... La juventud pierde su confianza en las iglesias que dan a luz doctrinas muy hermosas... pero sin haberse decidido, al menos hasta el presente, a encarnarlas en la vida real. La juventud, entonces, se hace cada día más radical y deriva hacia la violencia.» El pueblo mismo, víctima de la explotación y deseoso del cambio, actúa en ocasiones. Otras veces, las más, permanece a la expectativa. Duda del éxito porque es consciente de su falta de preparación, porque cree que se trata de un engaño más. Su instinto, sobre todo el religioso, le hace dudar de *movimientos de liberación*, especialmente si son de ideología dudosa.

A pesar de lo acentuado de la problemática indicada, del desequilibrio de los diferentes regímenes imperantes y del desbarajuste económico de la mayor parte de los pueblos de allende los mares, lo

cierto es, como se afirma en las páginas que glosamos, que Hispanoamérica interesa al mundo. Dicho interés, justamente, parece haberse acentuado con mayor intensidad a partir de la década de los años cuarenta. Para el profesor Hernández Sánchez-Barba, así nos lo indica en su libro, «existe un hecho radical y característico, posterior a la segunda guerra mundial, que consiste en la coexistencia, no ya meramente internacional, sino de directa conexión a través de los organismos internacionales; de los países superdesarrollados con los subdesarrollados o en vías de desarrollo. En virtud de dicha coexistencia y, sobre todo, del enorme cúmulo de reproches publicitarios y demagógicos, característicos de la época de la guerra fría, se ha producido una conciencia filantrópico-social de ayuda, socorro y amparo que, prácticamente, ha respaldado la intervención de los países superdesarrollados en favor de los subdesarrollados, lo cual, en definitiva, agrava de modo considerable la situación de estos últimos. Es cierto que la introducción de terapéuticas modernas, la creación de dispensarios, hospitales, centros asistenciales y preventoriales, ha producido una mejora de las condiciones sanitarias y, con ello, una considerable disminución de la mortalidad; ahora bien, como, al mismo tiempo, la natalidad se ha mantenido al máximo de sus posibilidades naturales, el resultado lógico ha sido el incremento de la población hasta límites, en algunos casos, insostenibles. Sobre ello recaen las graves consecuencias que ha tenido el hecho de que, bajo pretexto de producir desarrollo, los países industriales han promocionado en los subdesarrollados actividades de explotación de los recursos naturales, sin aportar suficiente densidad de empleo o riqueza a la población, sin producir la transformación de los minerales extraídos en el mismo lugar de explotación, sin provocar una integración de los productos en los círcu-

los industriales locales o regionales y produciendo, en definitiva, una extraterritorialización de los beneficios y, en consecuencia, de la soberanía económica...» Este largo texto que hemos sustraído de las páginas que el profesor Hernández Sánchez-Barba nos ofrece, demuestran, entre otras muchas cosas, que Hispanoamérica ha interesado e interesa a las naciones más desarrolladas para cumplir un determinado fin: su explotación radical.

A la vista de dicho panorama nada de extraño tiene el hecho de que, en el umbral mismo del libro que comentamos, se nos formule una interesantísima interrogante. Interrogante, parece lógico el advertirlo, que se constituye en la clave imprescindible para, desde ella, entender otras muchas cosas, otros muchos hechos, otros muchos problemas que suceden, acaecen y palpitan en los contornos geográficos hispanoamericanos. Efectivamente —nos dice el autor— en semejante coyuntura de condicionamiento global y mundial, ¿cuál es la situación de Iberoamérica? ¿Cuáles son los supuestos y caracteres que debemos tomar en consideración para la comprensión de su emplazamiento coyuntural? En primer lugar resulta fundamental el establecimiento de una condición que en muchas ocasiones resulta lamentablemente olvidada. El término Iberoamérica, en su enunciado, encierra una realidad que consiste en la consideración unitaria de un conjunto en el cual los factores de la diversidad tienen un peso indudable. Quiere esto decir —al menos en cuanto advertencia previa— el enorme riesgo que encierra un tratamiento unitario de lo que es, de suyo, diverso tanto estructural como funcionalmente. Es evidente la existencia profunda de una serie de valores que configuran una instancia comunitaria, cuya esencia, por otra parte, resulta imprescindible configurar, pero también es evidente la fuerza de la variabilidad en la manifestación de las realidades etno-históricas, demográficas,

sociales y políticas. El problema consiste en averiguar cuál de estas instancias puede actuar de freno o bloqueo para el desenvolvimiento dinámico de las instancias de interacción y comunidad, que resulta, actualmente, el objetivo más importante que tiene planteado el mundo iberoamericano. En la realidad contemporánea siguen ejerciendo su rigor las circunstancias propias y particulares de cada uno de los ámbitos históricos en que es posible visualizar el inmenso continente iberoamericano; al conocimiento de cada una de esas particularidades se aplica el estudio de las áreas mexicana, caribe, andina, rioplatense y brasileña; pero, en una caracterización de conjunto, resulta evidente la existencia, y el peso, de una larga serie de factores estructurales comunes a toda la región que, al menos sintéticamente, conviene enunciar, porque producen una considerable inadecuación entre la pervivencia y los esfuerzos de modernización, cuyos resultados son muy visibles en los niveles sociales y políticos. Fundamentalmente, se aprecia tal situación en la pervivencia de una estructura agraria arcaica; un considerable exceso de exportación de productos primarios y poco diversificados; una excesiva vinculación a los mercados norteamericanos; una falta de planificación en los procesos de industrialización, muchas veces bloqueados desde dentro; la apremiante escasez de capital líquido y la mínima dotación del sector de reinversión.

Consecuentemente, afirma en otro lugar de su obra el eminente profesor de la Universidad de Madrid, sobre tal panorama se inscriben, en el plano de las ideologías y de los movimientos políticos, una densa serie de oleadas cuya misma celeridad de manifestación impide, en muchas ocasiones, una exacta caracterización histórica, aunque pueden visualizarse en una perspectiva cuyos matices principales serían los siguientes: el poder político se encuentra centrado bajo la podede-

rosa influencia de la sociedad urbana; las masas agrarias y urbanas han dejado de ser un conjunto político pasivo para convertirse en palanca de presión, persistencia de formas políticas decimonónicas; extraordinaria dinamicidad de cambios hacia posiciones de extrema izquierda, con el consiguiente constante desbordamiento de posiciones; condicionamiento de los supuestos políticos por estructuras y horizontes sociales y económicos, con fuerte pérdida de vigencia de las ideologías liberales y conservadoras; actuación sobre el tejido histórico de grupos de presión estatales o paraestatales; tensión entre el «reformismo» y la «revolución».

Quien, en efecto, lea con suma atención las páginas del profesor Hernández Sánchez-Barba puede perfectamente llegar a tres conclusiones esenciales: *el problema de las clases medias hispanoamericanas, la posición profundamente activa del ejército y la inequívoca tarea que el continente iberoamericano no puede declinar por más tiempo: la radical reforma de las estructuras políticas.* Sobre estas tres dimensiones o perspectivas han corrido auténticos ríos de tinta, por lo que, ciertamente, cuesta bastante trabajo decir algo nuevo. Subrayemos, por lo tanto, algunos de los matices que caracterizan a los tres puntos indicados. En cuanto al primer extremo, como ha escrito no hace mucho Ignacio Sotelo, la inestabilidad política de la región se debe al difícil acomodo de sus clases medias. Ciertamente, no hay grupo social menos homogéneo ni más contradictorio —ya lo pone igualmente de manifiesto el doctor Hernández Sánchez-Barba cuando analiza la situación del área del Caribe—, y de su seno surgen corrientes políticas de muy distinto cariz. Mi creencia es que en el cono sur y en la región andina, algunos sectores medios muy calificados, intelectuales, militares, técnicos, funcionarios públicos, parte de esa clase media dependiente, que ha padecido de su larga integración oli-

gárquica; lleguen o han llegado al poder para realizar una política de transformaciones sustanciales. En el interior, reformas estructurales que permitan ampliar el mercado y el número de puestos de trabajo; en el exterior, una redefinición de la dependencia, que haga posible acelerar el proceso de industrialización: transferencia del capital extranjero del sector primario —minería y agricultura— y del sector terciario —bancos y comercio— al industrial, pero en condiciones tales —plazo de recuperación, control del Estado, etcétera— que aseguren su función de financiamiento y de aporte de tecnología, sin que los grandes consorcios internacionales, faltando estas medidas, se conviertan en monopolios descapitalizadores (el capital que sustraen como beneficio no está en relación con el invertido).

Una política semejante exige un Estado fuerte y hegemónico en todos los planos y niveles. El Estado es el único empresario concebible en un proceso rápido de industrialización, que ha de monopolizar el comercio internacional, con el fin de poner al servicio de este proceso y de las obras urgentes de infraestructura las escasas divisas disponibles. El continente hispanoamericano, como es bien sabido, carece de ese Estado y bien claramente lo pone de manifiesto el profesor Hernández Sánchez-Barba al estudiar la zona andina y la zona del río de la Plata —a la que considera como la zona de mayor y más latente frustración social, política y económica de toda Iberoamérica—. Falta, ciertamente, la labor de un Estado coordinador de las economías públicas y privadas y esto se nos revela, naturalmente, como dato altamente significativo de la dramática realidad hispanoamericana. Por eso, piensa el autor del libro que comentamos, en Iberoamérica, por el momento, no vislumbra posibilidad de unión alguna,—a pesar de los intentos de integración que se viene efectuan-

do—. Si es posible, por el contrario, hablar de «bloques» —cosa radicalmente distinta.

Segunda gran conclusión: ¿Qué papel juega o desempeña el Ejército hispanoamericano...? El Ejército, ha dicho un autor —y esta misma tesis nos es dado encontrarla en estas páginas—, interviene para restaurar el orden tradicional en crisis. Como la crisis es de carácter estructural, las medidas de disciplina y moralidad, no surten los efectos esperados. Los factores internos y externos que crearon la crisis, continúan agravándola, máxime cuando, congeladas las relaciones políticas y sociales, no cabe ni siquiera aplicar paliativos. Según se desgasta el equipo militar en el poder, no se descubre otra salida que la vuelta al orden constitucional, con la esperanza de que aquel cieno no vuelva a traer estos lodos. Un período militar sigue a otro constitucional, y uno constitucional a otro militar, dos formas políticas de un mismo poder social, que se alternan para intentar sostener una situación insostenible.

En conclusión, tesis mantenida por la mayor parte de los autores que se han ocupado de este tema —y, evidentemente, incluimos al autor del libro que ocupa nuestra atención—, *la alternativa para Hispanoamérica parece clara: o bien logra modificar las estructuras internas y el tipo de relaciones externas, impulsando un proceso de desarrollo socioeconómico, o bien permanece acogotada en las actuales estructuras, fortaleciendo las ligaduras de dependencia, pasando de la actual situación de "satélite" a la de "provincia del nuevo Imperio romano"*. El reformismo se ha revelado como una política de paliativos esporádicos, para apuntalar un edificio que se derrumba inexorablemente. Hispanoamérica —parece señalarnos el profesor Hernández Sánchez-Barba— tan sólo cuenta con dos caminos: la reforma

o la revolución. En todo caso se trata —nos dice el autor— de acabar cuanto antes con la extremada desigualdad en la

distribución de las riquezas, tanto regionalmente como en el orden social y sectorial...—JOSÉ MARÍA NIN DE CARDONA.

ARTURO USLAR PIETRI: *La otra América*. Alianza Editorial, S. A. Madrid, 1975; 238 páginas.

Uslar Pietri es, sin dudar a dudas, uno de los hombres más nobles de corazón y limpio de pluma de cuantos intelectuales, ubicados en las tierras hispanoamericanas han consagrado por entero su existencia al arte de escribir. En el escritor venezolano se dan cita, independientemente de una sugestiva elegancia espiritual y física (que admite muy escasos parangones), una increíble flexibilidad filosófica para penetrar en la esencia de cada uno de los temas que somete a su rigurosa meditación. Hace algunos años que, profundamente fascinado por la claridad de su prosa, he seguido con cierta atención el sutil proceso de evolución de su quehacer humanístico. Puesto que, efectivamente, esa es la cualidad máxima del autor que glosamos: ser un humanista, un hombre de estudio, un hombre de observaciones serenas y objetivas en torno de la gavelada circunstancia del mundo contemporáneo. Claro está que el ser hombre de su tiempo no le impide, y bien a la vista está —¿qué mejor y más elocuente testimonio que las páginas que dan pie a nuestro comentario...?—, volver retrospectivamente la mirada al pasado común y lejano. Y de esto, entre otras muchas cosas, se trata en el bellissimo libro que, con el proverbial cuidado de presentación pone, a disposición del lector de lengua castellana, la prestigiosa entidad Alianza Editorial.

Los temas analizados por Uslar Pietri son tantos que, justamente, es preciso ir espigando a lo largo del contenido doctrinal de su obra con extremado afecto, con recta intención y mirada limpia rehuyendo de inmediato de todas aquellas situa-

ciones en las que los muy susceptibles y predispuestos a la maledicencia, podrían registrar —no sabríamos enumerar razones explicativas aceptables— inexistente doble intención.

El escritor se duele, y no sin razón, de los diferentes «bautizos» efectuados con las tierras del Nuevo Mundo: *Esto que muchos llaman la América Latina es, de modo muy significativo, el mundo al que se le ha arrebatado el nombre*. Siempre ha habido —subraya firmemente— una metáfora o un equívoco, o una razonable inconformidad sobre su nombre. *Nuevo Mundo, Indias, América* fueron otras tantas denominaciones del azar y hasta de la ignorancia. Cuando en su mapa Martín Walssemuller puso en 1507 el auspicioso nombre, lo colocó sobre el borde de la masa continental del sur. La parte del hemisferio norte no vino a llamarse América sino tardíamente.

De todas formas, reconoce Uslar Pietri el hecho de que el nombre no corresponda exactamente a la cosa no es lo importante. Ningún nombre corresponde exactamente a la cosa que designa. Arbitrarios y caprichosos en su origen fueron igualmente designaciones como Asia, Africa o Europa para no hablar de Italia o aun de España. El problema ha sido la falta de una identidad suficiente y segura. En fin, nos asegura, larga, difícil, no concluyente y cuatricentenaria es la busca de identidad de los hijos de la otra América, de esa que se designa todavía por tantos nombres objetables y casi provisionales como Hispano-América, América Latina. Ibero-América y hasta Indo-América. La presencia de ese cambiante

complemento revela la necesidad de una no bien determinada diferencia específica con el género próximo.

Considera el eminente pensador venezolano que, aunque no falten personalidades que piensen lo contrario, *la verdad es que la América Latina fue concebida como un proyecto. Todo lo que dicen los documentos oficiales más antiguos se refiere a lo que se puede hacer aquí.* Esto va desde las cartas de Colón hasta los discursos de Bolívar, desde la visión futurista y asombrada del jesuita Acosta en el siglo XVI hasta la descripción de las posibilidades del porvenir de que está llena la obra profética de Humboldt al final del período colonial. *La independencia misma tiene más que ver con un proyecto de futuro que con una realidad de presente.* Es esa su mayor característica. Hay que crear para el mañana la más perfecta República que la Humanidad haya conocido. No importa las limitaciones y los obstáculos del presente. Cuando en 1811 el Congreso venezolano dicta la primera Constitución hispano-americana no parece tomar en consideración la situación real del país, ni sus instituciones vigentes, ni su organización social o su economía, sino que se lanza, exento y libre de toda atadura con la realidad circundante, a invocar un orden político que requería la transformación de toda la realidad existente para poder funcionar. Se iban al más remoto pasado o se lanzaban al más utópico futuro. Todo menos al presente. Por lo demás el pasado remoto, actualizado o resucitado, de una leyenda dorada ha sido una forma tradicional del pensamiento revolucionario. La revolución, en el fondo es una nostalgia, una tentativa de volver a la olvidada y perdida Edad de Oro.

¿Pero qué supuso, en rigor, el proceso de transformación del llamado Nuevo Mundo...? El mundo hispánico ha experimentado grandes momentos de toma de conciencia, en los que ha parecido sentir

algún oscuro y poderoso llamado del destino. La formación del Nuevo Mundo fue una de esas horas. Todavía —dice— no hemos valorado debidamente todo lo que significó la extensión cuantitativa del espacio político, económico y cultural, ni menos aún las alteraciones cualitativas que el hecho introdujo en los valores y en las concepciones.

Lo fue también la Guerra de la Independencia. La de la independencia española y la hispano-americana, que son dos manifestaciones de un mismo fenómeno. Se había roto el final vestigio del mitopatrimonial de la Corona española, se había detenido el flujo inerte de la tradición y los pueblos tuvieron que enfrentarse a nuevas circunstancias. Hay todo un parentesco espiritual y una coincidencia de sentido en la actualidad y en los propósitos coetáneos y conformes que animaron sucesivamente a Aranda, Miranda, Jovellanos, Bolívar y Riego. Una hora de la historia de Occidente exigía respuesta adecuada y pronta del mundo hispánico. El vasto y múltiple fenómeno que a fines del siglo XIX provoca toda una angustiada y profunda revaluación del pasado y una búsqueda del porvenir en el pensamiento y en las letras de lengua castellana y que representan hombres tan separados en el espacio, pero no en el sentido y en el sentimiento como Martí, Ganivet, Unamuno, Darío y Rodó es otra de esas horas. Lo que en España se llama la Generación del 98 y lo que en América se conoce como el movimiento modernista constituyen reacciones espontáneas y análogas frente a una circunstancia común.

Es obvio, insiste Uslar Pietri, que no se ha evaluado todavía todo lo que significó en participación moral y en angustia espiritual la guerra civil española en toda Hispano-América. Era sentida como un nuevo episodio trágico de la vieja herencia y de la vieja vocación común. Estamos ahora en otro tiempo similar. Se

forman grandes concentraciones de poder mundial. El poderío científico y tecnológico, que es a la vez la base en nuestros días del predominio económico, militar y político, con todas sus implicaciones, se va concentrando en los países anglosajones, en la Unión Soviética y su familia de satélites y en el Japón. Cabe, lógicamente, preguntarse: ¿Qué va a hacer el mundo hispánico? A girar pasiva y estérilmente en alguna órbita de poder ajeno o a reunir sus recursos y sus fuerzas en una suma eficaz para entrar a dialogar a parte entera en el drama de la creación del futuro de la Humanidad...

En tierras hispanoamericanas, de conformidad con la apreciación que formula el autor del libro que comentamos, tuvo lugar uno de los experimentos humanistas más interesantes de cuantos, precisamente, han tenido lugar en el mundo entero, a saber: las realidades sociales y culturales anteriores al descubrimiento se detuvieron, se desviaron, se alteraron o desaparecieron. El quehacer histórico de mayas, mexicanos e incas terminó abruptamente en catástrofe. *El encuentro de los españoles y de los indígenas en el escenario inmenso del continente nuevo engendró una nueva sociedad, nuevos valores, cambiadas posibilidades y unas condiciones que ya no pudieron ser más ni las de la tierra antes del encuentro, ni las de los conquistadores antes de la llegada.* Este fue el más grande de los milagros políticos y sociales que el mundo, en su ya larga existencia, conoce.

Por eso mismo, con lírico acento, Uslar Pietri no tiene el más pequeño inconveniente en afirmar que, efectivamente, cuando uno mira esa combinación —de hombres y de cosas determinantes de abismales distancias— se da cuenta de que *la América Latina no era un horizonte vacío ni un espacio por poblar, sino que fue básicamente tierra de encuentros...* Una tierra donde vinieron a encontrarse sec-

tores históricos que venían, como Eneas, con todo su pasado cargado sobre las espaldas y que se encontraron los unos con los otros en un difícil proceso de acomodación o acomodamiento. Ni los españoles, que pensaban que venían a establecer una Nueva España o una Nueva Castilla, lo lograron hacer nunca, ni los indios pudieron regresar al esplendor de sus viejas civilizaciones ni más tarde el negro que aparece ya desde el siglo XVI pudo trasladar exactamente su vida africana y el sentido de sus tradiciones y sus mitos. *Lo que hubo fue un acomodamiento, un encuentro y ese contacto profundo ha hecho la riqueza, la originalidad y la dificultad de la América Latina y le da el carácter a su civilización.*

Consecuentemente, y al llegar a este extremo la prosa lírica de Uslar Pietri sube de tono, *los hombre que vieron aquel amanecer —12 de octubre de 1492— ya no pudieron seguir siendo los mismos que antes fueron. Había comenzado un inmenso proceso de creación y transformación, que se iba a extender sin tregua a todo el Planeta.* Porque había ocurrido aquel encuentro el futuro de todas las gentes quedó modificado y condicionado. Para los que vinieron y para los que se quedaron a la sombra de las torres viejas de la ciudad natal. Porque los aventureros de los tres barcos se encontraron con los habitantes del continente sin nombre, el destino de los españoles, ingleses, franceses, holandeses y asiáticos fue distinto. Vinieron los viajes de descubrimientos geográficos, se crearon los imperios universales, surgió el comercio mundial y el capitalismo y se hizo posible y necesaria la revolución industrial y la revolución democrática. *Todo eso asomó por primera en la madrugada —como anteriormente hemos indicado— del 12 de octubre. Sólo que fue mucho más tarde cuando los hombres pudieron darse cuenta de todo ello.*

Y, lo que es mucho más importante todavía —impresionante conclusión de Uslar Pietri que dará mucho que meditar—, no pocos de los matices de ese «histórico encuentro» perviven en nuestros días: *En las repúblicas americanas se ensayan hoy las más diversas fórmulas políticas en un esfuerzo inmenso hacia el crecimiento, el poder económico y el progreso social.* La más somera consideración de estas circunstancias y situaciones lleva a pensar que, en un mundo que tiende decididamente hacia las grandes concentraciones de poder, estos pueblos que tienen el raro privilegio de una lengua común, de una religión común y de un origen cultural común, pueden y deben hallar alguna forma inteligente de cooperar para el mutuo avance.

Si esa vasta porción de humanidad —profetiza el eximio pensador venezolano a cuya obra nos venimos refiriendo— logra crear formas eficaces de cooperación, si salimos de la vieja pasión separatista de los pueblos ibéricos, si planteamos un desarrollo conjunto y equilibrado de nuestros recursos y posibilidades humanos y materiales, podríamos acercarnos al siglo XXI como uno de los más sólidos, homogéneos y poderosos bloques en el escenario del destino internacional.

No sumaríamos menos recursos naturales que las porciones representadas por anglosajones, soviéticos y chinos y japoneses, tendríamos una mayor homogeneidad cultural e histórica que la difícil comunidad europea separada por infranqueables barreras de lengua y creencia, y podríamos, entonces, crear grandes complejos industriales, extraordinarios centros de investigación y enseñanza, y formas de dignidad humana que no sólo equili-

brarían al mundo que comienza sino que lo enriquecerían de un modo eficaz.

Uslar Pietri, en las páginas postreras de su obra, da en pensar en el inmediato futuro que aguarda a los pueblos hispano-americanos y señala, entre otras muchas cosas, que los treinta años que vienen van a ser, con mucho, los más importantes y decisivos en la historia de Iberoamérica. Para advertirlo —escribe con cierto matiz dogmático— no hay que ser muy zahorí, porque no se trata sino de sacar una consecuencia simple y directa de un fenómeno mundial. En lo que va de aquí al comienzo del siglo XXI la situación política, social y económica de todo el Planeta va a experimentar los más grandes y decisivos cambios de toda la Historia. Es posible que el mundo haya de cambiar en estas tres décadas venideras tanto como cambió de la época de Bismarck hasta nuestros días y más quizá de lo que lo hizo desde la época de Napoleón hasta la primera guerra mundial. Y todo ello en el breve espacio de la vida de una generación. *Los hombres que van a realizar y a presenciar esa inmensa transformación radical ya están entre nosotros.*

El mundo ha entrado en el tiempo de las grandes concentraciones de poder supra-nacionales. Ya no es tiempo para Prusias o para Inglaterra, sino para Europas, como unidad de medida de poder. *La economía se globaliza, los recursos del Planeta son unos, la capacidad tecnológica lo es igualmente, y quienes logren el mayor comando de lo uno y lo otro tendrán en sus manos la llave del poder. Sólo que ningún otro país aislado lo podrá hacer. Es llegada la época de las grandes integraciones y los pueblos hispanoamericanos son los primeros en saberlo...*—JOSÉ MARÍA NIN DE CARDONA.

JAVIER RONDERO: *Nacionalismo mexicano y política mundial*. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (Universidad Autónoma de México). Méjico, 1974; 288 páginas.

Puede perfectamente afirmarse que Méjico es uno de los pocos países hispano-americanos en los que fue llevada a cabo una auténtica revolución política. Revolución que, en sus líneas esenciales, triunfó plenamente por lo que, en cierto modo, no debe extrañarnos en absoluto que la imagen que la nación mejicana presente en la década de los años setenta esté, en gran parte, condicionada por los sucesos que tuvieron lugar en los primeros años de nuestro siglo. Resulta, desde luego, evidente, la enorme importancia nacional que la Revolución iniciada en 1910 tiene para Méjico, pero a condición —ha escrito el profesor Hernández Sánchez-Barba— de que se tenga en cuenta su indudable vinculación con los procesos precedentes de Independencia y Reforma. Tal proceso, del cual la Revolución es sólo una fase, centra su importancia en que una objetividad espiritual, integrante en grado eminente de la cultura política mejicana, en cuanto que creó un sentido de identidad nacional y una responsabilidad comprometida con toda la entidad nacional, ha quedado reservada como parcela privativa de los componentes del núcleo fundamental de la política mejicana que es el PRI. Que al mantener a ultranza la dirección política del país, firmemente encauzada hacia un modelo económico del crecimiento, ha tenido —obligada e inexorablemente— que pactar con los grupos económicos, financieros, industriales, cuyos intereses se conectan más inmediatamente con los resultados del modelo económico de crecimiento. Así ha sido posible que el PRI —y el sistema presidencialista desenvuelto en su estela— haya podido mantener su unidad y su acción. La posición de monopolio del poder político del PRI y los amplios y casi

ilimitados poderes concedidos a los presidentes mejicanos por un sólo período de seis años, ha promovido dudas muy serias y justificadas sobre la pretendida democracia mejicana. Consecuentemente, si anhelamos entender y valorar en su justa medida el mensaje del libro que nos ofrece el profesor Javier Rondero, es preciso separar adecuadamente los conceptos de «democracia» y «nacionalismo».

Para el autor de estas páginas es harto evidente que ideológicamente la nación mejicana nace, en rigor, con la Reforma y ello porque una nación no es sólo una patria. No es sólo un pasado, exclusivamente. No es sólo una raza, un lenguaje, una cultura, un estilo de vida comunes. También es un futuro, un horizonte, una Empresa, un programa, una trayectoria también comunes. Sin una bandera que ondee hacia el porvenir la nación se estanca, se limita, se descompone, se desintegra y finalmente muere.

Una minoría fue la que quiso y realizó la Reforma. Esa minoría vio con toda claridad que no podía haber ningún progreso ni tampoco un verdadero orden orgánico sino hasta que se resolviera el problema de la distribución de una riqueza acaparada, congelada, muerta. Es decir, cuando se resolviera el problema de la desamortización de la propiedad territorial.

Es obvio —subraya el autor en otro lugar de su obra— que la revolución mejicana, a pesar de sus antecedentes, motivos y causas mediatos e inmediatos, carece, en rigor, de un programa previo obra de intelectuales. Esta carencia acentúa su originalidad y autenticidad populares. Sólo más tarde, a través de la lucha primero y en el poder después, la revolución principia a definirse ideológi-

camente. De aquí provienen a la vez su fuerza misma y sus propias debilidades.

La Independencia y la Reforma adoptan y adaptan las ideologías de su época, mientras que, como ha señalado Silva Herzog, «nuestra revolución no tuvo nada en común con la revolución rusa, ni siquiera en la superficie; fue antes que ella. ¿Cómo pudo entonces haberla imitado? En la literatura revolucionaria de Méjico, desde fines del siglo pasado hasta 1917, no se usa la terminología socialista europea; y es que nuestro movimiento social nació del propio suelo, del corazón sangrante del pueblo, y se hizo drama doloroso y a la vez creador.»

Está, consecuentemente, bastante claro —considera el profesor Javier Rondero esgrimiendo la misma tesis que defienden la generalidad de los intelectuales mejicanos contemporáneos (filósofos, poetas, novelistas, etc.)— que por la revolución el pueblo mejicano se adentra en sí mismo, en su pasado y en su sustancia, para extraer de su intimidad, de su entraña, su filiación. De ahí su fertilidad, que contrasta con la pobreza de nuestro siglo XIX. Pues la fertilidad cultural y artística de la revolución mejicana depende de la profundidad con que sus héroes, sus mitos y sus bandidos marcaron para siempre la sensibilidad y la imaginación de todos los mejicanos. La revolución es una súbita inversión de Méjico en su propio ser. De su pecho y entraña extrae, casi a ciegas, los fundamentos del nuevo Estado. Vuelta a la tradición, reanudación de los lazos con el pasado, rotos por la Reforma y la Dictadura, la revolución es una búsqueda de nosotros mismos y un regreso a la madre. Y, por eso, también es una fiesta: la fiesta de las balas, para emplear la expresión de Martín Luis Guzmán. Como las fiestas populares, la revolución es un exceso y un gasto, un llegar a los extremos, un estallido de alegría y desamparo, un grito de orfandad y de júbilo, de sacrificio y de vida, todo

mezclado. Nuestra revolución es la otra cara de Méjico ignorada por la Reforma y humillada por la Dictadura.

Cabe, por supuesto, el preguntarse: ¿A qué se debe la vigencia que en no pocas áreas socio-políticas y socio-económicas mejicanas mantienen tan trascendental revolución? A juicio del autor del libro que comentamos la interrogante que antecede no implica dificultad alguna para el intelectual mejicano y, naturalmente, existen varios motivos en los que fundamentar una adecuada respuesta, a saber: la revolución mejicana tiene valor permanente porque es esencialmente humanista y dialéctica. La característica principal que la perfila es un humanismo integral en que el hombre no sólo es considerado como átomo individual, sino que se le respeta en su personalidad toda, afirmándolo en su plenitud y autenticidad, orgánica y libremente, en toda su integridad. La revolución mejicana es dialéctica, porque constituye un proceso social, económico y político con todas las energías que despierta e interacciones que origina y de manera principalísima por obra de la conciencia revolucionaria del pueblo mejicano. Este proceso dinámico, entiende el ilustre profesor de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Autónoma de México, ha conducido y conducirá al mejicano a dominar las fuerzas irracionales y a dominarlas y superar las determinaciones materiales, a reducirlas a su propia historia que está forjando, con conciencia inteligente y libre voluntad. La dialéctica es una comprensión del presente por el pasado y por el porvenir y así cualquier acontecimiento se ilumina por los antecedentes que lo circunscriben y por los hechos posteriores que lo siguen. La revolución mejicana, que encontró en la entraña de nuestro propio pueblo toda su inspiración, logra conciliar y armonizar a la justicia social y a la libertad del hombre, sin sacrificar ni a una ni a otra.

En definitiva —nos concreta el autor—, la revolución mejicana no ha producido una conciencia nacional «burguesa», sino una revolucionaria. El hombre «burgués» es el hombre real, el hombre concreto que corresponde al hombre abstracto, del liberalismo individualista. Codicioso y timorato, mediocre y marchito, con sus instintos extraviados y con sus apetitos insanos, limitados pero insatisfechos. Su único anhelo, la seguridad. Su sola ambición, el dinero que puede afianzarle. Su mayor satisfacción, la comodidad y el empoltronamiento. Su exclusiva realidad, la esterilidad y la incapacidad de creación vital. Su realidad es la esterilidad espiritual más completa y cabal.

La revolución mejicana, consecuentemente, vino a redimir al hombre «burgués». Por eso, precisamente, *el humanismo de la revolución mejicana, por su doctrina, por sus principios, es no un humanismo individualista sino un humanismo integral en el que el mexicano se sabe y siente solidario con el mexicano.* Es el hombre que se afirma persona inteligente y libre, que sabe y siente que la vida en común debe y tiene que permitir a todos los mejicanos el que se desarrollen con amplitud. Este hombre no es la transacción entre el hombre del individualismo y el hombre del totalitarismo. Se opone a ambos. Porque ve en ellos una deformación, una mutilación que acaba por degenerarlo.

De la misma revolución mejicana los políticos de la nación descubierta por Hernán Cortés han aprendido algo todavía mucho más positivo de cuanto antecede: el amor a la paz. En el capítulo que el profesor Javier Rondero consagra al análisis de la firme personalidad del doctor López Mateos —uno de los Presidentes que más honda huella han dejado en Méjico a su paso por la Alta Magistratura del Estado— subraya el especialísimo empeño que el pueblo mejicano tiene en el establecimiento, en sus relaciones inter-

nacionales, de unas coordenadas de auténtica coexistencia pacífica, de profunda armonía y espíritu de entendimiento con todos los pueblos. La veracidad de esta tesis, a nuestra forma de ver, no es, hoy por hoy, todo lo perfecta que el autor de estas páginas predica. De todas formas, para no descender al terreno de la vulgar polémica, podemos dar por válidas las palabras del doctor López Mateos que el autor, como hemos indicado, utiliza en uno de los trabajos más sugestivos de cuantos se insertan en estas páginas —el capítulo dedicado a «México y la política de la paz»: «En el ámbito internacional, Méjico ha sustentado y seguirá sustentando una posición congruente ante los problemas humanos, y sostiene y sostendrá una doctrina, la doctrina de Méjico, sobre las relaciones entre los pueblos; lucha por la concordia, la cooperación y la paz en la justicia, por la no intervención y por el respeto recíproco de las naciones.» Esta bellísima doctrina, como es harto conocido, ha sido incumplida recientemente por el Presidente Echevarría respecto de España.

Desde otra perspectiva, cuando menos, los políticos mejicanos —en el campo de las relaciones internacionales— manejan toda una serie de bellísimos tópicos de los que, afortunada o lamentablemente, no poseen el monopolio. Todas esas tesis han sido repetidas miles de veces por los responsables de otros tantos Gobiernos e, incluso, pronunciadas hasta la saciedad en el ámbito de la máxima cátedra de los derechos del hombre: las Naciones Unidas. De todas formas, cosa que estamos muy lejos de negar, es una tarea muy noble el evocar, día tras día, esos sugestivos principios tantas veces incumplidos. He aquí, en breve síntesis —siguiendo al pie de la letra cuanto se nos indica en el libro que comentamos—, lo que, desde la perspectiva internacional, anhela Méjico ver realizado: «... concebir una paz dinámica, generosa y realista, en que se so-

breponga el principio de la convivencia mundial al de la destrucción, en donde prevalezca la negociación sobre la amenaza, y el diálogo persuasivo sustituya a la disputa violenta. La paz del mundo debe apoyarse en el principio de la seguridad de todos.» «... El desarme constituye un problema de tanta trascendencia que nadie podría renunciar a considerarlo en cualquier aspecto en que se plantee o en cualquier forma en que se enuncie; los hombres responsables de cada país deben persistir tenazmente en el propósito de resolverlo, examinando todas las iniciativas y aprobando todos los procedimientos. Ante tan grave problema, ninguno debe dejarse ganar por la desilusión, por la inercia o por la apatía.» «... Nuestro tiempo posee grandes poderes logrados mediante la ciencia y la técnica en lucha por dominar la naturaleza. Esos recursos deben ponerse al servicio de la concordia y de la cooperación internacionales, para que puedan llevar la civilización a todos, impulsar el bienestar humano donde no exista con pleno vigor y acelerarlo en donde se realice trabajosa y lentamente. De este modo, los instrumentos del poder serán el mejor soporte para la libertad, la paz y la justicia.»

Todas estas ideas —mejor sería decir anhelos— que anteceden, más otras muchas, es preciso cristalizarlas, por imperativos estrictamente metodológicos, en una fórmula y, en efecto, declara el profesor Javier Rondero en otro de sus importantes ensayos —insertados en el curso de las páginas objeto de nuestra atención—, «la postura de Méjico es la de la defensa de los principios básicos de su política internacional: la no intervención y la autodeterminación de los pueblos, por los que tanto ha combatido y vio

triunfar en el Acta de Chapultepec; en la Carta de las Naciones Unidas, en San Francisco; en la Carta de la OEA, en Bogotá. Es la tradicional y gallarda postura de Méjico, tan conocida por todos que no puede sorprender a nadie». Por otra parte —señala igualmente el autor—, «a Méjico no le preocupan mayorías o minorías efímeras, fluctuantes y cambiantes al compás de maniobras diplomáticas. Le importa, sí, ser fiel a su esencia y a su tradición... Una patria es una nación que va creando destino. En el pasado luchas comunes, con sacrificios y glorias comunes, en el futuro un elevado destino común y en el hoy la acción creadora y fecunda para alcanzarlo.»

La conclusión final a la que se llega en estas páginas radica, lógicamente —no podría ser de otra forma (creemos que el autor de este libro aceptará nuestro expresivo dogmatismo)—, en el firme reconocimiento de que, efectivamente, *el mundo continúa viviendo en condiciones políticas muy difíciles. Para todos los hombres que han adquirido conciencia de la gigantesca ruina que implicaría una nueva guerra, el mantenimiento de la paz internacional constituye la aspiración más honda y más espontánea.* En definitiva, considera el profesor Javier Rondero con noble altura de miras, «nos debemos a la cooperación mundial en la causa del entendimiento y la ayuda mutua, manifestando siempre con dignidad nuestra independencia. Ese es nuestro camino, el claro camino de Méjico.» Hondas y provechosas enseñanzas, en efecto, nos deparan las cuidadas y brillantes páginas que nos ofrece uno de los más prestigiosos internacionalistas del momento presente del atrayente país de allende los mares.— JOSÉ MARÍA NIN DE CARDONA.

RELIGION

ISIDORO MARTÍN MARTÍNEZ: *Iglesia y comunidad política en la enseñanza del episcopado mundial después del Vaticano II*. Fundación Universitaria Española. Madrid, 1976; 62 págs.

Recoge en este libro su autor el contenido de dos conferencias por él pronunciadas en enero y febrero últimos en la Fundación Universitaria Española. Pocos tan indicados como el profesor Isidoro Martín para tratar de este tema; primero, por su competencia en la materia, en segundo término, por su objetividad al enjuiciarlo, pero, sobre todo por su ponderada prudencia en la exposición de unos problemas que si siempre han sido polémicos hoy lo son en grado extremo en la mayor parte de los países y se airea en programas y propaganda política, en sentido positivo o negativo, según interese a los protagonistas que no tienen reparo en comprometer a la Iglesia en «sus» fines políticos, o tampoco se recatan en provocar al Estado para reacciones peligrosas.

Empieza el autor exponiendo un resumen de la doctrina conciliar sobre la relación Iglesia-Estado, subrayando cómo en los textos conciliares aparece sustituida la expresión «relaciones entre la Iglesia y el Estado» por la de «relaciones entre la comunidad política y la Iglesia». Y con ello se pretende, sin duda, según él, manifestar que no se trata sólo de unas relaciones que afectan exclusivamente al Poder político, como suprema autoridad en el orden temporal, y de la suprema autoridad en el orden religioso, sino que incumbe realmente a todos los miembros de la comunidad civil políticamente organizada y a todos los miembros del Pueblo de Dios, que son a la vez *christifideles*, fieles de Cristo, y ciudadanos.

La doctrina del Concilio Vaticano II, que resume esta constante histórica de las relaciones entre la Iglesia y el Estado o la comunidad política, está contenida en

el punto 76 de la Constitución *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual en su capítulo IV, dedicado a «La vida en la comunidad política». De este capítulo expone Isidoro Martín las siguientes afirmaciones:

«Es de suma importancia, sobre todo donde existe una sociedad pluralista, tener un recto concepto de las relaciones entre la comunidad política y la Iglesia.»

«La Iglesia, que por razón de su misión y de su competencia no se confunde en modo alguno con la comunidad política ni está ligada a sistema político alguno, es a la vez signo y salvaguardia del carácter trascendente de la persona humana.»

«La comunidad política y la Iglesia, cada una en su propio terreno, son independientes y autónomas. Ambas, sin embargo, aunque por diverso título, están al servicio de la vocación personal y social del hombre. Este servicio lo realizarán con tanta mayor eficacia, para bien de todos, cuanto más sana y mejor sea la cooperación entre ellas, habida cuenta de las circunstancias de lugar y tiempo.»

«Es de justicia que pueda la Iglesia en todo momento y en todas partes predicar la fe con auténtica libertad, enseñar su doctrina social, ejercer su misión entre los hombres sin traba alguna y dar su juicio moral incluso sobre materias referentes al orden político, cuando lo exijan los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas, utilizando todos y sólo aquellos medios que sean

conformes al Evangelio y al bien de todos según la diversidad de tiempos y de situaciones.»

Otros puntos fundamentales contenidos también en la misma constitución *Gaudium et spes* completan el pensamiento de la Iglesia sobre la comunidad política, la autoridad y la participación de los ciudadanos en la vida de la comunidad.

Pero la doctrina de las enseñanzas de la Iglesia no puede permanecer en la región de los principios teóricos, sino que ha de descender a las realidades concretas teniendo en cuenta «la diversidad de tiempos y de situaciones», ya que «hoy más que nunca es preciso que esta doctrina no se quede sólo en conocimiento y reverencia, sino que sea llevada a la práctica por todos los medios y procedimientos que las diversas circunstancias de los tiempos y lugares permitan o exijan».

Es, pues, perfectamente lógico —dice y dice bien el autor— que los obispos de todo el mundo, artífices bajo la guía del Espíritu, de las enseñanzas conciliares y responsables inmediatos de su aplicación, se hayan sentido obligados a transmitir esta doctrina a los fieles encomendados a su misión pastoral, teniendo en cuenta los específicos problemas y necesidades de sus pueblos respectivos.

Y así lo han hecho, y vienen haciendo, con una autoridad y competencia que no puede discutirseles, a través de documentos colectivos que, después del Concilio, han sido normalmente declaraciones de las Conferencias Episcopales, con las que el episcopado quiere orientar a sus fieles frente a los numerosos y difíciles problemas surgidos tanto en la vida interna de los Estados como en la convivencia internacional, es decir, en las relaciones de la Iglesia con las comunidades políticas y con la comunidad internacional, y que afectan intensamente a los derechos

fundamentales de la persona humana y a su destino sobrenatural.

Expone luego el autor «Los documentos de las Conferencias Episcopales de Europa», empezando por la declaración de la Conferencia Episcopal Española de 1973, sobre la que nosotros hemos hecho amplia reseña crítica para esta REVISTA, fijándonos en sus puntos fundamentales: la necesaria *reforma del Concordato*, la *confesionalidad del Estado*, la *renuncia de privilegios*, la *ayuda económica a la Iglesia*, los *derechos de la Iglesia en materia de enseñanza*, y la *presencia de obispos y sacerdotes en las instituciones políticas de la nación*.

Seguidamente Isidoro Martín se va refiriendo brevemente a otros países, europeos, americanos y de otros continentes. Así, la Conferencia de los obispos de la República Federal de Alemania, septiembre de 1972, en la que, tras señalar la excesiva influencia del Estado sobre los ciudadanos y la reciente extensión de la violencia, especialmente entre la juventud, propone toda una doctrina sobre los deberes del gobernante ante las realidades de la vida política y social, a fin de que se logre y mantenga el equilibrio debido entre un estatismo agobiador y una democracia que lo consiente todo.

Una política que imponga la solidaridad humana y el bien común propugnan los obispos de Bélgica, en enero de 1972. Inspirar cristianamente la actividad política es el objeto de la exposición doctrinal de la declaración de la Conferencia Episcopal de Francia, en el mes de octubre de 1972. Un auténtico testimonio a los católicos en la vida pública pide la Conferencia Episcopal de Italia ante las elecciones políticas que habrían de celebrarse en mayo de 1968. Armonía y paz piden los obispos portugueses, antes y después del movimiento del 25 de abril de 1974, para que «dejando de lado odios, venganzas y luchas de clases, que sólo serían perjudiciales, el pueblo portugués pueda

construir su presente y su futuro en el progreso, la armonía y la paz». Defensa de la libertad religiosa en un régimen socialista proclaman las Conferencias Episcopales de Yugoslavia de mayo de 1965 y octubre de 1973.

La voz de los episcopados americanos es constantemente expuesta en los documentos de las Conferencias episcopales de numerosos países, entre los que merecen especial mención el Documento-base y algunas de las conclusiones de la II Conferencia General del Consejo Episcopal Latino Americano (CELAM), celebrada en Medellín en agosto-septiembre de 1968. Todo un continente en ebullición. Todos los episcopados de la América latina o ibérica, desde Méjico hasta Argentina y Chile, consideran cuál es la situación de sus países respectivos y piden a los poderes públicos, por una parte, y a los ciudadanos, por otra, que hagan cuanto la justicia exige para que acabe un estado de cosas que en muchos lugares es insostenible. Antes, contra la limitación de nacimientos y la discriminación racial, los obispos del Canadá y de los Estados Unidos de América, se pronunciaron en respectivos documentos. Una sociedad con la participación de todos y en defensa de los más débiles, pide la Conferencia episcopal mejicana de octubre de 1973. El respeto efectivo a los derechos humanos es la afirmación de la Conferencia Episcopal de América Central y Panamá publicada el 2 de junio de 1970. Han de llevarse a los puestos públicos hombres

capaces y con honradez, dice el episcopado de Guatemala con motivo de las elecciones presidenciales de 1969. Contra la violencia ferozmente desatada, sobre todo en algunos países americanos, el Episcopado de El Salvador, de Nicaragua, de la República Dominicana y de los países de América del Sur, se pronuncian reiteradamente y con el mayor empeño y deseos de paz los obispos de todos esos pueblos.

Piden también las Conferencias Episcopales a los cristianos el cumplimiento del compromiso temporal, porque «incumplir el compromiso temporal es infidelidad al cristianismo y traición a la patria», pero bien entendido que este compromiso político del cristiano ha de ser «sin instrumentalizar a la Iglesia», y en el que el cristiano ha de buscar un nuevo modelo de sociedad que no sea el capitalista ni el marxista.

También los obispos africanos recuerdan en sus documentos el deber de participar en la edificación de los países; que nadie tiene autoridad para negar los derechos humanos; que el cristianismo no se identifica con ninguna cultura; que la Iglesia está frente a toda discriminación racial.

Por último la paz, la paz cristiana, es el anhelo de los obispos de los sufridos pueblos asiáticos. Porque los católicos, como la Iglesia han de ser sembradores de paz, artífices de la paz en el interior de los pueblos y en la convivencia internacional.—EMILIO SERRANO VILAFANE.

D E R E C H O

J. F. LORCA NAVARRETE: *El Derecho natural, hoy. A propósito de las ficciones jurídicas*. Ediciones Pirámide, S. A. Madrid, 1976; 107 págs.

Tras un breve prólogo con palabras precisas, elogiosas, merecidas, del profesor Elías de Tejada, José Lorca Nava-

rrete nos presenta este libro, que viene a sumarse a las ya numerosas y meritorias publicaciones de este joven profesor

sevillano. *El Derecho y Las ficciones jurídicas* son los epígrafes respectivos de las dos partes del libro.

Escribir a la hora presente unas páginas sobre los eternos problemas del Derecho, «es asunto que parece carecer de interés y que a muy pocos importa ya, menos aún si quien escribe lo hace bajo el talante de una concepción trascendente del Derecho». Sobre todo cuando se trata de colmar los anhelos de una sociedad preocupada ante todo y sobre todo por sentirse libre y liberada. Es entonces, justamente, «cuando el término Derecho natural es repudiado por impresentable».

Porque hoy «parece no sostenible un concepto de Derecho que se enderece a la Justicia y que presuponga un orden; un concepto de Derecho en que anida la moral y que de la moral se sirva allá donde el Derecho es operativamente insuficiente. Porque, a lo peor, hoy hemos de empezar a deletrear un concepto de «Derecho» en el que la anarquía sea el nuevo orden que ha de instaurarse en las relaciones de la humana convivencia».

Lamentable y realista cuadro el que nos presenta el autor. Y lo peor es que no es inventado o efecto del «miedo a lo posible», sino realidad. Y mucho peor aún es que esta realidad provenga no de los eternos enemigos de siempre del Derecho natural y trascendente —del positivismo, desde Carneades hasta el neopositivismo actual—, sino de los que menos podía esperarse, de los propios iusnaturalistas, o que como tales se consideran y son tenidos por los demás. La Filosofía del Derecho en la actualidad tiene otros grandes temas de su especulación (empezando por si es posible una Filosofía del Derecho) que, a veces, ha de pedir prestados a la Sociología o a la Ciencia jurídica con «permiso» de las cuales pueda seguir viviendo. La misión de la Filosofía jurídica de nuestro tiempo no es ya la afirmación y defensa del «inútil» Derecho natural, sino la «crítica» de las

instituciones vigentes y, si es capaz de hacerlo, proporcionar alguna solución práctica a los problemas de la sociedad contemporánea. Pero ¿qué otra cosa es sino una crítica —aspecto negativo— y soluciones doctrinales (porque la «praxis» se encomienda al Derecho positivo) las que ha estado haciendo y proporcionando al Derecho natural desde la trágica y resonante crítica de Antígona a Creonte y de Cicerón a Carneades hasta las que sostiene ahora contra las «legalidades» (aborto, eutanasia, etc.) vigentes?

Sin embargo, mucho es de temer que el «afán de novedad» (ya denunciado por Pío XII en la *Humani Genesís*) de algunos de los de «casa» no vaya a conseguir lo que no ha podido el positivismo de todos los tiempos de los enemigos de «fuera»: desterrar el Derecho natural de los cuadros de estudio, suprimirlo y sustituirlo por otros nombres y conceptos, por otras «novedades al día» que no «sueñan» tan anticuadas. Mucho y vivamente desearía equivocarme.

Ni el saber filosófico-jurídico, ni el Derecho han de ser, por ello, extraños a la realidad social cambiante de nuestros días. Nada más lejos de la realidad y practicidad del Derecho en todos los tiempos. El Derecho no ha de prescindir, ni puede ni debe hacerlo, de la técnica. ¿Acaso no lo definían los romanos —y lo definían bien— como «arte y técnica»? Pero, observemos, no un arte y una técnica cualquiera, sino el «arte de lo bueno y de lo justo». No es, por tanto, ninguna novedad —ya lo advierte el autor— presentar ahora la Teoría general del Derecho como «la panacea salvadora de la encrucijada jurídica actual» para resolver —y sólo ella— los problemas concretos de los juristas en las distintas ramas del Derecho positivo. Por el contrario, son los propios juristas los que acuden a la Filosofía del Derecho (y no precisamente a la Teoría general positivista) para encontrar soluciones a los problemas que la

Ciencia jurídica no puede proporcionarles: soluciones universales, de ultimidades profundas —que son las filosóficas—, sino quieren quedarse en «vacíos formalistas» por muy técnicos y depurados que se los proporcione una «teoría pura del Derecho».

Junto al formalismo estéril de la técnica, «el simplismo formalista de la lógica ha puesto también en la cuerda floja toda concepción trascendente y de contenido del Derecho y de la Justicia». No por ello tampoco ha de rechazarse —ni se hace— el carácter instrumental de la lógica como «posibilidad del pensamiento jurídico», pero sin reducir la Filosofía del Derecho a lógica jurídica. Porque a lo lógico precede siempre lo ontológico, y porque el Derecho no es, en rigor, ni un mero proceso lógico ni mucho menos un procedimiento técnico; es algo más que un puro razonamiento o técnica.

Lorca Navarrete, en la polémica entre el Derecho-técnica y el Derecho-ética, opta con la más sana doctrina por este último, porque es el que le permitirá llegar hasta la averiguación de lo justo y de su aplicación práctica. Pero esto ha de realizarlo el Derecho positivo, que no es incompatible con el Derecho natural, sino que mutuamente se postulan, según doctrina clásica.

Por ello, para este autor, la citada fórmula arrojaría al menos estas cuatro notas: a) Que el Derecho supone necesariamente normación de conductas humanas; b) que dicha verificación implica partir de la sociabilidad humana y de su normación dentro del contexto social; c) que es en base a su contenido justo

y no a cualquier otro criterio como puede valorizarse jurídicamente dicha normación; d) que es ineludible y de todo punto necesario a la hora de la exigibilidad pragmática de dicho material normativo, no echar en olvido la íntima matización ética que reviste o debe revestir el Derecho, para ceñir a sus justos límites el papel de la fuerza en el momento supremo de la aplicación y observancia de la norma jurídica.

De aquí que la positividad del Derecho, para tantos antecedente inexcusable y basamento nunca bastante ponderado de su «eficacia», no puede empañar el sentido y el cometido que cabe cumplir y, de hecho, cumplen, los eternos principios del Derecho y de la Justicia.

Desde esta perspectiva, trata seguidamente Lorca Navarrete en la segunda parte de su libro de *Las ficciones jurídicas*, «que están a caballo de la técnica y la lógica», y de las que hace un agudo análisis doctrinal y una clasificación muy acertados.

Considera el autor las ficciones jurídicas como «instrumentos técnicos posibilitantes del necesario dinamismo jurídico». Es decir, que el Derecho positivo si quiere servir a sus fines, sobre todo el de seguridad jurídica, ha de echar mano constantemente de ficciones jurídicas (biológicas, sociológicas, científicas y filosóficas) aun sabiendo que las ficciones «son o constituyen en su esencia íntima, uno —ya que no el único— de los exponentes más peculiares y demostrativos, de la quiebra, bancarrota o insuficiencia de la técnica legislativa».—EMILIO SERRANO VILLAFANE.

ANDRÉS OLLERO: *Una filosofía jurídica posible*. Separata de «Anales de la Cátedra Francisco Suárez», núm. 15, 1975, págs. 247-278.

Si «*de facto ad posse valet illatio*», es decir, si existe la filosofía del Derecho una filosofía del Derecho es posible. Sin

embargo, «hablar de una posible filosofía del Derecho parece dar por resuelto un expediente previo: la posibilidad misma

de tal filosofía». Y es esta misma posibilidad la que el profesor Ollero pone en cuestión.

Para ello empieza presentándonos un cuadro verdaderamente desolador del estado actual de la filosofía jurídica europea, en el que «hablar hoy de *Rechtsphilosophie* suena a capricho anticuario», apareciendo sustituida por la *Rechtstheorie* y más por la pretendidamente omnicomprendensiva *Rechtssoziologie*. Y algo parecido —dice— pasa en Italia si se exceptúan algunas concepciones analíticas o, más recientemente marxistas. «Todo ello inclina a pensar que la filosofía del Derecho ha agotado su papel histórico, y que si a nivel europeo se debate ahora entre estertores, dentro de poco puede que se nos sirva su cadáver».

Nos parece un tanto recargado este panorama, y si la filosofía del Derecho está en crisis es porque lo está la filosofía, pero no hasta el extremo de ese coma agonizante.

No obstante, el autor va exponiendo ese estado agónico de la filosofía del Derecho, fijándose en cada uno de los temas clásicos que se han asignado a esta disciplina. Así, la filosofía jurídica como *ontología* jurídica, capaz de explicar la realidad última del Derecho, «parece encontrar hoy especiales dificultades» y ser «un quiero y no puedo» el intento de algunas filosofías hoy dominantes que pretenden emprender una reflexión ontológica.

En la dimensión *axiológica* de la filosofía del Derecho se hace presente otra de las aportaciones más relevantes de la doctrina del Derecho natural, «pero la tradición del iusnaturalismo clásico —que concibe el Derecho como objeto de la justicia (y no al revés), como realidad expresiva del punto medio en las relaciones sociales— se ha visto interrumpida; se la ha sustituido por un planteamiento legalista para el que el Derecho natural se identifica con la ley natural».

La filosofía jurídica «vuelve a aparecer a los juristas como un cuerpo extraño, porque intenta contraponer "su" Derecho otro *corpus* extraño normativo de validez indiscutible e intemporal. Una nueva razón para el desprestigio de la disciplina». Surgen entonces los substitutivos positivistas de la Filosofía del Derecho y del Derecho natural.

Y en el renacimiento de una filosofía jurídica iusnaturalista de la postguerra, tampoco, según Ollero, la filosofía del Derecho se ha encontrado a la altura de las circunstancias; en vez de ofrecer una plataforma crítica «sólo ha estado en condiciones de brindar una parte general de las partes generales».

Tampoco en el campo epistemológico la filosofía del Derecho ha podido aportar nada a un saber jurídico en plena transformación, que lucha por conservar la credibilidad científica que lo haga capaz de garantizar la racionalidad de sus proyecciones prácticas y suministre a los juristas los problemas metodológicos.

Ante esta pobre perspectiva, el autor, filósofo y buen filósofo del Derecho, no se limita a lamentarse, ni tampoco pretende defender esa caduca filosofía jurídica que nos ha presentado, sino que quiere esbozar una filosofía jurídica «posible», sólo «posible», porque parece en buena parte por hacer; pero «posible», porque podría aportar respuestas de interés a las expectativas de los juristas, evitando que éstos, con su reconocido pragmatismo, las den por resueltas con el cómodo expediente de considerarlas superfluas.

Lo primero que pretende esta posible filosofía del Derecho —dice Ollero— es ser una «filosofía del Derecho», ya que lo que se realiza con tal título es una «filosofía de la ley», debido al predominio en el pensamiento jurídico de la perspectiva normativista, consagrada por el positivismo legalista, y a la tendencia a construir una filosofía hecha «desde arri-

ba», para la cual lo decisivo son los «principios» o los «conceptos», a los que se reconduce todo el resto de la «realidad» jurídica.

Precisamente por eso, la actual crisis de la ley puede suministrar un argumento más que invite a proyectar «desde abajo» una auténtica filosofía «del derecho». Una filosofía del derecho que ayudara a los juristas a ir creando el nuevo armazón teórico que la actual crisis de la ley exige, no sólo sería admitida por ellos como posible, sino que reconocerían su efectiva necesidad.

Esta filosofía del Derecho no sólo «posible» sino necesaria, habría de ser para Ollero: 1) Una filosofía del Derecho como filosofía práctica, considerada como un saber práctico sobre el Derecho, mediante la remodelación epistemológica de «recuperar el hilo perdido de la filosofía práctica»; 2) Comprensión hermenéutica y ontología, pero no «para pasar de matute una metafísica del Derecho», ya que «no parece estar el ambiente como para andarse con metafísicas», si bien «el filósofo del Derecho no puede ignorar las implicaciones "ontológicas" que encierra»; 3) Una desmitificación de la «metodología jurídica», evitando el viejo error neokantiano de considerar la filosofía jurídica como metodología jurídica; 4) Derecho natural. La tradición del Derecho natural encierra bajo un ilustre rótulo toda una temática de gran alcance, que perfila una auténtica filosofía del Derecho. Es ella —sigue diciendo Ollero— la que le confiere una riqueza que sería ridículo inmolarse al prejuicio, como tampoco resultaría sensato sacrificarla por disputas terminológicas por nobles que fuesen sus motivos inspiradores. Si se llegara a tan innecesario dilema, preferible sería conservar el contenido temático de la tradición iusnaturalista bajo un rótulo más genérico (¡qué miedo a los nombres cuando éstos tanto han significado!), que desnaturalizar el Derecho natural convir-

tiéndolo en marchamo obligatorio de su propia negación. «Sea cual sea la denominación con la que se presente en el mercado, hay toda una temática de la que no cabe prescindir y que exige una consideración crítica» (problema de la validez del Derecho, relación entre Derecho y ética, entre Derecho y política).

Respecto a la *sociología jurídica*, como disciplina en la encrucijada, un cuadro superficial y tópico de la situación académica de nuestra disciplina podría señalar, entre otros, estos rasgos: «Definitivo archivo de la temática iusnaturalista que dio sentido en la mayor parte de su historia; el mantenimiento polémico de tan histórica denominación en los planes de estudio no hace sino exacerbar unas fobias que rebasan el campo de lo científico; quizá como reacción, refugio de la filosofía jurídica en problemas de metodología o de metateoría jurídica.» Pero, a todo ello «hay que añadir, por la experiencia extranjera y su previsible trasvase, la presión de una joven disciplina, que parece llamada a cubrir ventajosamente las funciones hasta ahora asumidas por la filosofía del Derecho. Si la "filosofía del Derecho" sustituye en el siglo XIX al "Derecho natural" en su papel de marco teórico global de los problemas jurídicos, en el siglo XX estaría a su vez llamada a ser sustituida por la *sociología jurídica*».

Hasta aquí he querido transcribir los párrafos completos de Ollero (págs. 269-270) sobre el papel que asigna a la sociología jurídica, pero me parecen demasiadas «sustituciones» y «ventajosas» las que tan generosamente le atribuye porque la sociología no es filosofía sino ciencia, y ésta desde Platón y Aristóteles hasta nuestros días de «cientifismo» no «llega» a las ultimas que un filósofo o jurista filósofo debe pretender para que el Derecho sea algo justificado y fundamentado al servicio de unos valores, que exceden muchas veces a los meros «fenómenos

sociales». ¿Que la sociología jurídica figurará en los «planes de estudio»?; estoy convencido y de ello me alegraría. ¿Que la sociología del Derecho «archive definitivamente la temática iusnaturalista» y «sustituya» conceptualmente (no de hecho, que esto también es posible) a la filosofía del Derecho en su temática «ontológica» y, sobre todo, «axiológica»?; lo dudo mucho y lo sentiría mucho más, por filósofo y por iusnaturalista.

La «filosofía del Derecho» «posible», según Ollero es, pues, concebida como una filosofía práctica, que no eluda una profundización ontológica y que tome como punto de partida la temática de la interpretación del Derecho aun cuando esto «huela a iusnaturalismo».

Esta «filosofía del Derecho» no sólo es «posible» sino necesaria y encontrará su sentido académico en la formación de juristas.—EMILIO SERRANO VILLAFANE.

LEONHARD BACKMANN: *Die Abgrenzung des Betrugs von Diebstahl und Unterschlagung*. Carl Heymanns Verlag. Köln-Berlin-Bonn-München, 1974; XII-183 páginas.

La delimitación del fraude respecto del robo y sustracción es una materia jurídica sumamente complicada, ya que suelen entrelazarse —y este es el caso más grave que, efectivamente, se entrelazan los tres delitos—, lo que hace muy laborioso el proceso de su localización exacta. Puede tratarse de un grado de confianza entre dos o varias personas, pero una de ellas, en la que confía el propietario, por ejemplo, le hace algún favor y luego desaparece con el objeto propiedad del primero. Tampoco está clara la delimitación entre fraude y robo, porque igualmente pueden concurrir intenciones y hechos de fraude y robo, a la vez. Tampoco la sustracción tiene conceptos inequívocos en relación con los dos casos anteriores.

Pues eso es lo que casi magistralmente estudia el joven autor en este trabajo que le valió el título de doctor en la Facultad de Derecho y Economía de la Universidad de Saarbrücken, por presentarlo como tesis doctoral el 10 de febrero de 1973. Confianza, abuso de confianza, engaño y simulación son términos que entran en juego por todo lo alto. No es que se trate de una dialéctica específicamente jurídico-delictiva, pero sí, hay algo de esta problemática, bien planteada y expuesta por el autor. El lector podrá pre-

guntarse: ¿Hay, efectivamente, derechos reales o solamente supuestos derechos reales?

En este sentido, el autor aborda como problemas fundamentales, dos: 1. El abandono de la cosa por el propietario, y 2. El abandono por un tercero, intentando precisar dicha problemática desde el punto de vista puramente jurídico.

La publicación aparece como tomo 72 de la serie de *Annales Universitatis Saraviensis*. Obra bien documentada como ya es costumbre en los escritos que salen de este Centro universitario.

Millones de leyes y otras disposiciones legales complementarias existen actualmente al respecto en el mundo y, sin embargo, el problema éste de la delimitación no ha sido resuelto todavía. El interesado puede preguntarse, y con razón, ¿para qué tanta burocracia legislativa, si ni siquiera sabemos, con exactitud por dónde andamos? Sí, efectivamente; aun así, hay que admitir que el fondo jurídico es común a todos los pueblos de Europa (Roma), e incluso a los no europeos, o a los sistemas enclavados en distintas constelaciones, sociales, económicas y políticas. Sólo que cada sistema, y hasta cada país del mismo, intenta seguir por un «propio camino», ya que la

terminología no siempre responde a las intenciones idiomáticas o interpretaciones jurídicas que pudiéramos llamar inequívocadamente universales.

Este es el problema, por tanto, una «codificación e interpretación universal»

es, por hoy, prácticamente imposible. Y buena prueba de ello son los miles de convenios y tratados bilaterales entre distintos países cuando procuran evitar errores de esta índole en sus relaciones mutuas.—S. G.

WOLFGANG KNAPP: *Der Verteidiger - ein Organ der Rechtsplege?* Carl Heymanns Verlag. Köln-Berlín-Bonn-München, 1974; XIV-163 págs.

Tesis doctoral presentada en la Universidad de Saarbrücken en la Facultad de Derecho y Economía en el primer semestre (de invierno) 1972-73, concretamente el 2 de julio de 1973, forma parte como tomo 73 de la serie de «Annales Universitatis Saraviensis». Su finalidad se cierne sobre la función del defensor (=abogado) como órgano contribuidor al desarrollo del Derecho.

La defensa como institución jurídica tiene también en el Derecho alemán sus profundas raíces en el Derecho romano y el canónico, seguida de un desarrollo especialmente adscrito a la *Constitutio Criminalis Carolinae*.

El autor prosigue sus pesquisas históricas durante la época imperial y weimariana, de 1871 al período del nacionalsocialismo de Hitler conectando con la indagación en la actual República Federal de Alemania. Toda una historia de esta institución, con sus altibajos, sus pros y sus contras, que el autor presenta como una evolución lógica hasta cierto punto, ya que sin tener en cuenta la historia de la defensa como factor contribuyente al desarrollo del Derecho, su función no se podría localizar con claridad en la actualidad.

Por cierto, el abogado corre el riesgo de caer en parcialidades en el sentido de defender más al Estado y su orden jurí-

dico que los derechos del defendido. Así, si la acusación antepone la supremacía del Estado frente al individuo, la defensa lo que suele hacer es no negarla expresamente. Según las épocas, el defensor llegó a librarse de esa pesadilla actuando, por tanto, como institución independiente. Esa sería la solución ideal. El abogado debería ser completamente libre, y sólo de esta manera sería capaz de ser una de las fuentes positivas del Derecho.

Dicho de otra manera, mientras la defensa no se independice, o mejor, no se la independice, siempre estará bajo la amenaza de esa «espada de Damocles» que es el Estado, que siempre encuentra modos de interferir.

La institución de la defensa en algunos países como fuente del Derecho es harto conocida en algunos países, sobre todo en los anglosajones, pero también en los de su procedencia. En cuanto a Europa, defendiendo en un punto de vista distinto, y que se conoce un tanto con la expresión «concepción continental», también, sin embargo, van penetrando, poco a poco, las ideas de que tanto los jueces, como el fiscal y el defensor forman parte de aquel cuerpo o sistema jurídico que tiende cada vez más no solamente a una plena independencia, sino también al perfeccionamiento del mismo en virtud del principio de la justicia y, por consiguiente, de mayor imparcialidad.—S. G.

VLADIMÍR SOLNAR (Red. científico): *Stát a právo-17/1975*. Academia. Praha, 1975: 388 páginas.

Igual que la integración de las Comunidades Europeas, o simplemente del Mercado Común, implica una serie de instituciones jurídicas la integración de los países miembros del COMECON. Según se arguye, la etapa actual del desarrollo de los Estados socialistas se caracteriza por una gradual integración económica llevada a cabo en forma y en virtud de los principios del internacionalismo socialista. El proceso de esta integración exige, entre otras cosas, la elaboración de ciertos presupuestos económicos y jurídicos para aprovechar lo mejor posible las ventajas resultantes de la condición de ser miembro del COMECON.

En cuanto a la regulación jurídica del proceso de dicha integración se trata de cuestiones tanto jurídico-internacionales como jurídico-internas de cada país miembro. Para poder realizarse esta tarea se creó, en 1970, un nuevo órgano: Consejo consultivo de los Estados miembros del COMECON. Su función consiste en estudiar problemas jurídicos relacionados con la colaboración económica y científico-técnica, la elaboración de proyectos de tratados y convenios multilaterales, así como en regular las relaciones del COMECON con Estados no miembros del mismo. Todo indica que la URSS tiene mucho interés en acelerar este proceso de integración socialista por razones de prestigio frente a la integración de la Europa Occidental y la opinión pública mundial.

Varios autores intervienen en la composición de esta obra en la cual se abordan las siguientes cuestiones: 1. Responsabilidad de los Estados miembros por el incumplimiento de las obligaciones referentes a la colaboración económica y cien-

tífico-técnica. 2. Aspectos jurídicos de los convenios de colaboración científico-técnica concertados dentro del marco de la integración económica socialista. 3. Problemas jurídicos en torno a la especialización y cooperación internacional socialista en la producción. 4. Reglamentación jurídica del intercambio comercial entre los Estados miembros. 5. Integración económica socialista y los bienes llamados no-materiales. 6. Organización y función de organizaciones económicas internacionales en el proceso socialista de integración. 7. Arbitraje en las relaciones económicas internacionales con especial atención a la integración socialista de los Estados miembros del COMECON. Todos los trabajos están resumidos en ruso.

Importancia especial para la integración económica (y política) de los Estados miembros se concede a la XXIII sesión extraordinaria del COMECON en Moscú, en 1969, que subrayaría la inevitabilidad de seguir potenciando y perfeccionando formas y métodos existentes de colaboración entre dichos Estados y, al mismo tiempo buscar formas y métodos nuevos.

Para este fin se ha creado o elaborado un primer programa combinado. Tareas particulares son estudiadas y sometidas a examen a través de comisiones especializadas de trabajo en cuyo seno figuran numerosos expertos y científicos junto a expertos de los Estados miembros del COMECON. Hasta ahora se han conseguido resultados parciales y, por tanto, consultas comunes han de valorarlos dentro del primer programa y fijar cauces para su ulterior estudio y posible incorporación al conjunto de los problemas y realidades planteados.—S. G.

FILOSOFÍA

JUAN CRUZ CRUZ: *Filosofía de la estructura*. Prólogo de Jesús GARCÍA LÓPEZ. 2.ª edición. Eunsa. Pamplona, 1974; 225 págs.

Si bien se trata de una segunda edición, el autor advierte «que la textura de la obra es, en su mayor parte, nueva» (página 15). En consecuencia, queda plenamente justificada la presente recensión.

1. Para ofrecer una noticia sumaria sobre el libro del profesor Cruz podemos referirnos a la articulación que, de su propia publicación, él mismo presenta en algunas de sus páginas introductorias (páginas 20-25).

En la primera parte se estudia la relación entre los términos de «estructura» y «esencia». Ante todo importa determinar «los usos del término estructura en las distintas ciencias», entendiendo la noción de estructura «por oposición a los enfoques atomista y funcionalista», respectivamente. En segundo término, se intenta «esclarecer cómo la esencia y la estructura se recortan en el marco general de la realidad», para, posteriormente, «examinar cómo la inteligencia humana conoce la esencia y la estructura». En tercer lugar, conviene dilucidar «cómo se constituyen estructuralmente los objetos vislumbrados de manera especial por el científico, recomponiendo sus instancias, sus planos de inteligibilidad y su trascendencia real». Por fin, y puesto que «el actual estructuralismo francés plantea la absorción de la subjetividad en el sistema o en la estructura», se hace necesario el análisis «del alcance metodológico y ontológico que la noción de estructura tiene en la comprensión del sujeto humano».

La segunda parte de *Filosofía de la estructura* se encara con el problema de la «unidad en los múltiples» (rasgo que caracteriza inicialmente a la estructura),

tomando como hilo conductor las nociones de «orden» y totalidad» que nos conducen a sus correspondientes de «relación» (si nos atenemos al orden en que quedan fijados los elementos) y de «partes» (en cuanto integrantes de una totalidad). Pero ambas son perfectamente conciliables: «Orden se aplica primariamente a la unidad relativa y secundariamente a la unidad absoluta (o totalidad); mientras que totalidad se aplica primariamente a la unidad absoluta y secundariamente a la unidad relativa (u orden)». De este modo, el primer capítulo estudia «La oposición que hay en el seno de la estructura entre unidad y multiplicidad», tarea tan actual «cuanto que en los sectores estructuralistas que acogen la filosofía dialéctica se establece con cierta ambigüedad las nociones de oposición y contradicción». El segundo «abordará directamente el tema del orden, atendiendo sobre todo al esfuerzo del estructuralismo francés por hallar un "orden de órdenes" desde el que toda la realidad quedara explicada», meditando el «sentido de la distinción entre orden real y orden ideal, porque el estructuralismo francés parece reducir la estructura a un formalismo y la oposición a un orden ideal o matemático». El capítulo tercero trata «De la estructura como totalidad estricta, indagando el papel del principio formal en la organización de lo múltiple», sopesando también «el sentido que la filosofía de la estructura o de la totalidad tiene frente a la filosofía del ser» y aclarando «si la relación es en la totalidad una categoría primaria o si está constitutivamente mediada». Por último, el examen de tres cuestiones integra el cuarto capítulo: «Una se refiere al nivel ideal o real de las

relaciones; otra, a la índole interna o externa de éstas; y otra, finalmente, a la supuesta conveniencia de sustituir la filosofía de la sustancia por la filosofía de la relación o de la estructura».

2. La *Filosofía de la estructura* merece algunas puntualizaciones, y no me refiero, claro está, a algún error involuntario («El estructuralismo... sólo busca la estructura consciente como lo único esencial», pág. 110), imputable seguramente a los que han cuidado de la composición material del libro.

Ahora bien, no es desdeñable el detalle cuando queda involucrada la propia responsabilidad del autor. Por ejemplo, no es cierto que «Lévi-Strauss llega a decir que (el concepto de estructura) probablemente no es más que una concesión a la moda» (pág. 20). El profesor Cruz se apoya en un párrafo de *Anthropologie structurale*. Sin embargo, en la obra del antropólogo francés se indica claramente la paternidad de esta afirmación (A. L. Kroeber: *Anthropology*, Nueva York, 1948, página 325), y sin que ello suponga un consentimiento del padre del estructuralismo con la apreciación de su colega americano.

Tampoco me parece ajustado (por lo que a Merleau-Ponty respecta) sostener que «a juicio de R. Fuyed y M. Merleau-Ponty, "estructura" coincide con el tradicional término de "esencia", al que puede reemplazar o sustituir» (pág. 20), atendiendo al menos a la cita que aduce Cruz. En efecto, en la intervención de Merleau-Ponty que recoge *Sens et usage du terme structure*, el filósofo galo se limita a una especie de *faire de point* de las significaciones de la noción de estructura (en matemáticas, psicología, sociología, etnología...), y una de las acepciones del término —no la única— coin-

cide con la noción de esencia (a tal efecto, M. P. se refiere precisamente a *Philosophie de la structure* de Ruyer).

3. En otro orden de cosas, el autor pretende pulsar «los usos del término estructura en las distintas ciencias» (página 21). Puesto que el espacio que se dedica a esta tarea es muy exiguo, supongo que a ello se referirá el autor cuando advierte que «para no extenderme indebidamente, he tenido que absorber la temática tangencial en esquemas generales» (pág. 15). Esto no parece obstar, sin embargo —si atendemos al prologuista Jesús García López— a que uno de los principales fines de esta obra consista en «un estudio serio de las diversas acepciones de este término» (pág. 11). Objetivo malogrado entonces, sobre todo por lo que a la Sociología y a la Historia se refiere. El análisis del concepto de estructura social se reduce a unas generalidades de Gurwitsch (no Gurwitch, como repetidamente se escribe). ¿Dónde están los archiconocidos R. Merton (*Social theory and social structure*, Nueva York, 1957, edición corregida y aumentada), T. Parsons (*The social system. Outline of a conceptual scheme for the analysis of structure and proces in social systems*, Londres, 1952), S. F. Nadel (*The theory of social structure*, Londres, 1957)... o siquiera la divulgación de J. Viet (*Les méthodes structuralistes dans les sciences sociales*, París-La Haya, 1965) o el conocido opúsculo de J. Piaget (*Le structuralisme*, París, 1970, 4.^a edición). En cuanto a la «estructura histórica», la exposición del profesor de la Universidad de Navarra se limita a cuatro vaguedades extraídas de la *Teoría del saber histórico* de J. A. Maravall. ¿Dónde está, por ejemplo, la célebre escuela de los «Annales»? Se echa de menos una introducción relativa al estatuto científico de la Historia, mostrando la función que desempeña la «comprensión» en la estructura-

ción de la materia histórica y las objeciones consiguientes que pueden encontrarse en Lévi-Strauss, L. Sebag y L. Althusser, por ceñirme solamente a tres autores que Juan Cruz cita en distintos lugares de su libro.

El profesor Cruz ha optado por determinar los usos del término estructura en las distintas ciencias en contraposición a los prismas atomista y funcionalista, respectivamente. En las primeras páginas (29-41) se advierte la aportación de la Psicología, Biología, Sociología e Historia «estructurales» frente a sus homónimas «atomistas». Sin embargo, cuando se trata de definir la estructura como opuesta a la función, no aparece por ningún lado la descripción de una ciencia «funcionalista» para que pueda captarse el sentido exacto de su contrapuesta «estructuralista». La Antropología (disciplina que no merece la atención del autor) nos ofrece un ejemplo precioso. Sería de excelente utilidad recurrir a B. Malinowski (*A scientific theory of culture and others essays*, Carolina del Norte, 1944) y a A. R. Radcliffe-Brown (*Structure and function in primitive society*, Londres, 1952) para, a continuación, dar paso a la certera crítica que les dedica Lévi-Strauss (*Anthropologie structurale*, París, 1958) mostrando que el fundamento de la oposición funcionalismo/estructuralismo radica en la elección de la ciencia modelo; en un caso la biología, en otro la lingüística. Y si la lingüística estructural desecha esta aproximación funcionalista es porque «la estructura, como objeto de ciencia, sólo se incorpora a ella de forma organicista, y se corre, entonces, el riesgo de tomar como conceptos explicativos nociones intuitivas aún más oscuras, trasladadas directamente de nuestra experiencia no elaborada de la vida» (G. G. Granger: «Acontecimiento y estructura en las ciencias humanas», en *Estructuralismo e historia*, Buenos Aires, 1969, pág. 18). Es cierto que la lingüística (de ésta sí se

ocupa Cruz) tomará una orientación demasiado formalista. Pero, puesto que de la ciencia lingüística se trata, ¿quién podrá ayudarnos a conciliar ambos aspectos? No, desde luego, «las totalidades de Sartre, Bergson y James» (pág. 52). Sí, en cambio, el esfuerzo riguroso y lúcido de A. Martinet (*Economie des changements phonétique*, París, 1955).

4. Sorprende encontrarnos en *Filosofía de la estructura* con un apartado cuyo título no se corresponde con su contenido. Así, «Psicoanálisis y estructuralismo» (págs. 110-115) no plantea el problema de la elucidación teórica concerniente a la práctica analítica misma (cfr. L. Althusser: «Freud y Lacan», en *La Nouvelle Critique*, diciembre-enero 1964-65, págs. 88 y sigs.) ni el consiguiente estatuto del inconsciente (cfr. el reproche de Politzer a la metapsicología de Freud en *Critique des fondements de la Psychologie*, y su valoración crítica de Laplanche y Leclair en «L'inconscient» del VI Colloque de Bonneval). Tampoco se desarrolla la aportación de la tesis estructuralista (Lacan y discípulos) a la teoría psicoanalítica: la cura se realiza por el lenguaje; esto significa que el inconsciente es lenguaje, es decir, sistema de significantes; significantes que dan un rostro a nuestras pulsaciones indeterminadas convirtiéndolas en deseos (*désirs*); este sistema se organiza en torno a ciertos significantes claves que Lacan denomina *points de capiton*, porque en ellos se recortan las cadenas significantes. Juan Cruz no analiza la «gramática» del lenguaje inconsciente: sobre todo los dos procesos de desplazamiento (metonimia) y condensación (metáfora). El profesor Cruz se limita a exponer lo que, con propiedad, debe llamarse «filosofía del inconsciente» de Lévi-Strauss (aunque la adorne con alguna cita perdida de Lacan). Pero, incluso a este respecto habría que determinar si este antropólogo —lejos de

ceñirse a desterrar la ilusión de que la antropología pueda constituirse como ciencia reflexiva— «expresa el principio de la no-conciencia con el vocabulario del inconsciente y transforma así un postulado metodológico en tesis antropológica» (P. Bourdieu, J. C. Chamboredon y J. C. Passeron: *Le métier de sociologue*, París, 1970, pág. 31). Esta extrapolación a partir del estructuralismo metodológico obedecería, en Lévi-Strauss, al objeto mismo de la antropología: probar la existencia de una única humanidad a pesar de la diversidad de las manifestaciones culturales (cfr. D. S. Sperber: «Le structuralisme en anthropologie», en varios *Qu'est-ce que le structuralisme*, París, 1968, pág. 232).

5. Por su parte, el apartado «Estructuralismo y marxismo» (págs. 116-120) adolece de todas las deficiencias inherentes a un tratamiento muy superficial de la cuestión. Además, no supone contribución alguna y sí desviación respecto al discurso vertebral de la obra que comentamos. Para mayor desventura, observamos algún malentendido. El profesor de la Universidad de Navarra cree que en la polémica del primado del hombre o de la estructura, «incide el concepto marxista de estructura, que abarca el de supraestructura y el de infraestructura» (página 117), de tal forma que, admitiendo la reacción de la supraestructura sobre la infraestructura, quedaría confirmada la transformación del sistema por el hombre. Sin embargo, se advierte de inmediato que se confunden dos problemas distintos. Apoyándome en una inteligente obra que Juan Cruz también conoce, señalaré que las supraestructuras son tan sistemáticas como la infraestructura y, aquéllas, en cuanto totalidades, poseen una racionalidad propia que no es homogénea a la intencionalidad de la *praxis* (cfr. L. Sebag: *Marxisme et structuralisme*, París, 1964, tercer capítulo).

Lo que, en cambio, sí parecería pertinente en este caso, es la oposición método estructural/método histórico (cfr. L. Sebag, obra y lugar citados). Ahora bien, conceder la primacía a la *praxis* o a la estructura «equivale de hecho a dogmatizar sobre la prioridad de la una o de la otra. Así, se suprime *a priori* toda posibilidad de pensar la unidad siempre-ya-dada de la pareja misma y, por consiguiente, de captar la problemática común que es la ley de su producción» (E. Ipola: «Ethnologie et histoire dans l'épistémologie structuraliste», en *Cahiers Internationaux de Sociologie*, núm. 48, 1970, pág. 49; en este sentido cfr. la solución que ofrece N. Poulantzas: «Vers une théorie marxiste», en *Les Temps Modernes*, número 240, 1966).

6. El autor advierte que el desarrollo de alguna cuestión («la oposición que hay en el seno de la estructura entre unicidad y multiplicidad») es tanto más necesaria «cuanto que en los sectores estructuralistas que acogen la filosofía dialéctica (el autor se refiere a Godelier) se establece con cierta ambigüedad las nociones de oposición y contradicción» (página 24). Ahora bien, a la hora de la exposición efectiva no se vuelve a mencionar al antropólogo marxista, mención, sin embargo, imprescindible, toda vez que Godelier persigue diferenciar la dialéctica marxista de la hegeliana. Juan Cruz cita a Hegel, Aristóteles, etc., pero no dice una palabra sobre la posible divergencia entre Marx y Hegel, asunto que, en definitiva, interesaba a este antropólogo (cfr. M. Godelier-L. Séve: *Marxismo e strutturalismo: un dibattito a due voci sui fondamenti delle scienze sociali*, Turín, 1970. En este libro se recoge el artículo de Godelier «Système, structure et contradiction dans Le Capital» publicado originalmente en *Les Temps Modernes*; la crítica de Séve, «Méthode structurale et méthode dialectique» que apareció en *La*

Pensée; la respuesta de Godelier y la contrarrespuesta de Séve). Godelier es sólo una ocasión para que Cruz construya su disertación sin atender al problema que aquél intenta resolver.

Este «ocasionalismo» no es esporádico. A mi entender, las alusiones a los estructuralismos específicos en la obra de Juan Cruz sirven de pretexto para un tipo de discurso diferente (metafísico). Por ejemplo, por mucho que Lévi-Strauss acentúe el realismo de la estructura, no la identifica con la «naturaleza última» de las cosas: «Las relaciones son más simples y más inteligibles que las cosas entre las cuales aquéllas se establecen y cuya naturaleza última puede permanecer insondable, sin que esta opacidad provisional o definitiva sea, como antes, un obstáculo a su interpretación» (*L'homme nu*, París, 1971, pág. 614). Desde esta perspectiva, parece fuera de lugar la cues-

tión de Cruz sobre «la supuesta conveniencia de sustituir la filosofía de la sustancia por la filosofía de la relación o de la estructura» (pág. 25). Por otra parte, las cuestiones epistemológicas concernientes a la distinción objeto científico/objeto real, al «anclaje» de la teoría en la realidad, al pensamiento formal en las ciencias... son tan generales que tanto valen para la física de Galileo como para la teoría cinética de los gases. Si el estructuralismo patrocinado por la semiología ofrece pistas específicas para una reflexión filosófica (no le vendría mal al autor la lectura de F. Wahl: «Philosophie et structuralisme», en *Qu'est-ce que le structuralisme?*, ya citado), importaría que se explicitaran y desarrollaran con seriedad en la segunda parte de *Filosofía de la estructura*. De lo contrario, sobran bastantes páginas de la primera parte.—JOSÉ TURMENDI MORALES.

ANDRÉ CHASTEL y ROBERT KLEIN: *El humanismo*. 2.^a edición. Salvat Editores, S. A. Alianza Editorial, S. A. Barcelona-Madrid, 1974; 188 págs.

Para comprender en toda su profundidad social, política y cultural el mensaje del libro escrito de consuno por los profesores André Chastel y Robert Klein, cuya primera edición fue realizada hace algunos años bajo los auspicios del Consejo de Cooperación Cultural —con motivo de la I Exposición de Arte del Consejo de Europa que en 1954 tuvo lugar en Bruselas—, es preciso, quiérase o no, partir de dos premisas esenciales, a saber: que casi todos se olvidan del hecho de que, efectivamente, la cultura europea no ha sido sólo exaltación de un humanismo o simplemente del hombre durante los siglos postreros, sino algo más, más profundo, algo anterior al humanismo y a las ciencias del hombre. Algo que, como ha señalado el profesor Jorge Uscatescu, se ha llamado Libertad. Libertad profunda, esencial, que la caída en contradic-

ciones, antagonismos y universo de la nada ha convertido en libertades y ha entregado al complejo juego moderno entre libertades reales y libertades formales. Por eso mismo, cosa que no debe sorprendernos en absoluto, en el frente neomarxista se sostiene la siguiente tesis —tesis cuya presencia real nos la ha recordado igualmente el autor que en líneas anteriores citábamos—: «Decir hombre europeo significa decir hombre mutilado que restringe el campo de la propia acción en función de preconceptos injustificados y peligrosos. Debemos reivindicar, como siempre, nuestra misión de universalidad, nuestro ideal cosmopolita, allende cualquier confín y cualquier continente. Debemos rechazar también el límite según el cual a lo europeo lo sustituye lo occidental, porque el problema que debemos plantearnos es precisamente la unificación

de Occidente y Oriente. Nuestra cultura debe abrir más que ninguna otra sus puertas a todas las voces del mundo de hoy y estar en la vanguardia del proceso de unidad de todas las culturas y de todas las tradiciones. En este sentido, más que esto, nuestro ideal debe ser el de oponernos a la tradición humanista restringida a los límites de un clasicismo retórico.» Se proclama, consecuentemente, la creación del «ciudadano del mundo», puesto que el mundo va hacia su unificación gracias a «una nueva metafísica de la ciencia y la técnica» y que «un humanismo extraño a esta metafísica está destinado a perder significado y valor».

Adentrándonos en las principales coordenadas intelectuales de las páginas que motivan nuestro comentario, lo primero, en efecto, que es preciso subrayar es que el amplio proceso de lo que se ha dado en llamar, con bastante vaguedad, el Renacimiento (aceptando la dominante cultural), incluye una profunda transformación de las estructuras económicas y sociales. Simplificando mucho, se puede definir por el cambio de escala de las operaciones fundamentales en ciertos aspectos antes fuertemente organizados e íntimamente ligados a la jerarquía social, como la diplomacia, el comercio, la guerra, el horizonte se amplía, el aparato se desarrolla y sucumben toda clase de particularismos, después de haber alcanzado un último —y con frecuencia, magnífico— momento de vitalidad. De este modo, después de 1450, los numerosos Estados italianos que habían llegado a ser demasiado pequeños, desaparecen poco a poco, y en 1559, cuando el tratado de Cateau-Cambrésis sella el abandono por parte de Francia de sus ambiciones italianas, cuatro o cinco Estados, ligados, a su vez, a las grandes potencias, dominan a Italia. Durante el transcurso del mismo siglo, Francia absorbe las tendencias autónomas y centrífugas de Bretaña, Borgoña y del ducado de Bourbon. Las sublevaciones de

las ciudades de Flandes, recelosas del Emperador Carlos V como antes lo habían sido del Rey de Francia, revelan otra crisis: las necesidades de los grandes centros comerciales influyen cada vez más intensamente en las acciones políticas y en las iniciativas. La Inglaterra de los Tudor se esfuerza en quebrantar a la Hansa y empobrecer a las ciudades industriales de los Países Bajos, las expediciones de Alburquerque se dirigen contra los proveedores de Venecia, mientras que el capitalismo bancario despliega las fuerzas y crea nuevos centros. Las ciudades que prosperan son las que modifican a tiempo las reglas y las costumbres, como Lyon bajo Luis XI, y Amberes, que desde 1460 posee la primera bolsa internacional de comercio, desplaza rápidamente a Brujas. En estas transformaciones, los monopolios y los feudalismos cambian de naturaleza y de punto de apoyo. Las minorías selectas no desaparecen: deben manifestarse con un nuevo atavío y en un mundo diferente.

No deja de ser curioso, y así lo especifican los autores de estas páginas, que en la época a la que nos venimos refiriendo *la idea mesiánica del Imperio estaba más de moda que la humanista*. Se trataba, en rigor, de un pensamiento muy grato al Renacimiento por numerosas razones. Maximiliano llegó a soñar (1512) con hacerse elegir Papa e incluso ser canonizado. Carlos V fue saludado como enviado del Cielo, destinado a completar el curso de la historia: *Tú serás, si así lo deseas, junto con Clemente VII, el Mesías del mundo oprimido, o al menos el instrumento y la imagen del Mesías*; estas palabras no son las de un adulator o de un iluminado cualquiera, sino del cardenal Egidio de Viterbo, general de los Agustinos, uno de los jefes espirituales del Concilio de Letrán, quien las consignó en un manuscrito junto con sus ideas más queridas. Igualmente, el Rey de Francia, Carlos VIII, aparecía al mé-

dico Jean Michel y a Guilloche de Burdeos como el salvador del mundo, el restaurador de la cristiandad; y Savonarola vio en él al «nuevo Ciro» que debía salvar a la Iglesia de su cautividad en Babilonia, el reino del Papa Borgia. Y, también, Iván el Terrible (1533-1584) proclamó Moscú «tercera Roma» (la segunda había sido Bizancio). El siglo XVI está lleno de cesaropapistas de mayor o menor categoría, católicos o protestantes, que acuñan por cuenta propia la gran idea de la función espiritual del Imperio. Y esa idea cabalgaba a la vez en los símbolos tradicionales renovados por una cultura más ambiciosa, y en el cortejo de bustos, medallas y «triumfos» romanos, con los que el humanismo colaboró de manera perdurable a la resurrección y a la proyección actual de la idea del Imperio.

Por otra parte, justo es reconocerlo, todo el avance social, político y cultural que desde el Renacimiento en adelante se realiza se debe a una causa sumamente concreta, a saber: al espíritu de profundas reformas que afecta a todas las áreas en donde, de alguna manera, el hombre está presente —especialmente en el ámbito de las creencias religiosas—: El siglo XV y el XVI, escriben los autores de las páginas que comentamos, fueron siglos de intensas reformas. El siglo XV, en sus comienzos, se caracteriza por el recrudecimiento de las antiguas herejías —herejías que casi llegan a constituirse en tradicionales (la valdense, la joaquimita, la de los *fraticelli*, la de los cátaros), y el auge de las doctrinas surgidas poco antes o después de 1400: la de Wyclef, la husita, movimientos de los lolardos y de los begardos heréticos. En la mayoría de tales corrientes existía una base de ideas comunes, referentes sobre todo a la pobreza, a la indignación contra el clero romano, y a la simplificación del culto. *La vuelta a la Escritura, leída en muchos casos en lengua vulgar, e interpretada según el buen sentido y piedad de aquel*

a quien iba dirigida, hacia depender la salvación espiritual de cada cual de su propia capacidad para escuchar la voz de Dios. Debido a esto, las herejías del siglo XV contenían en sí, y a veces formulaban ya, los puntos esenciales de la futura teología protestante: justificación exclusiva por la fe y doctrina de la Gracia.

A esta fermentación herética correspondía, en fin, una inquietud católica de tendencia muy parecida, y ello fue, quizá, lo que salvó, momentáneamente, la unidad cristiana. La reforma de la Iglesia «en los miembros» —en las congregaciones laicas, en los conventos, entre los sacerdotes seculares— realizó considerables progresos, especialmente en los países de Occidente; en Italia, la actividad de los grandes predicadores, el último y el más célebre de los cuales fue Savonarola, obtuvo resultados insospechados. Los temas heréticos tuvieron, así, su variante o su réplica ortodoxa: el milenarismo y los ataques contra el alto clero entre los predicadores populares, la llamada a la piedad interior y a la confrontación interna con la doctrina de Cristo entre los monjes observantes y en congregaciones como la de Windesheim, la vuelta a los textos sagrados y la lucha contra la decadencia de la Iglesia en el aspecto espiritual fueron consideradas, reanudadas, discutidas incluso en las alturas del Sacro Colegio y de los Concilios. Hacia 1500, cuando Savonarola había sido ya ejecutado, y aplacados los husitas, y diezmadados los valdenses y otras sectas por la represión, y sometidos los cátaros de Bosnia por los turcos, pudiera haberse creído que la Reforma iba a ser emprendida por la propia Iglesia; el esfuerzo de protestación, la necesidad de purificación y de renovación que inspiraba a la herejía no habían logrado hallar un lenguaje tan universal como el de la Iglesia. De aquí su fracaso, en un momento en que

nuevo estilo se imponía a todo el mundo precisamente con el humanismo.

Cabe, desde luego, hacerse una pregunta: ¿Cuál fue la causa de esa inmensa transformación de la vida —ideas y costumbres— del hombre...? La respuesta, por parte de los profesores André Chastel y Robert Klein, no se hace esperar: El humanismo —si reservamos este nombre para definir la fuerza causante de esta inmensa transformación— era impulsado por un sentimiento de conquista y por la seguridad del éxito. De ahí que contara ya desde sus principios con la ilusión de toda ideología triunfante: la de poder volver a comenzar todo desde sus fundamentos. Mediante una simplificación bastante burda puede describirse como surgido de una confusión grandiosa que le sirve de postulado: la de fundir, en una misma intuición, naturaleza, virtud, belleza, razón, antigüedad y religión cristiana; depurados y reducidos todos estos términos, claro está, a su «verdadera esencia». Ideal suficientemente poderoso para lograr imponerse en todas partes, y lo bastante «ingenuo», en cierto modo, para no tolerar una expresión discursiva. La invención, la repetición de ciertos símbolos y emblemas son cosas apropiadas para traducir esta aspiración, este *pathos* de una «vuelta al origen», de un «renacer» en la acepción propia de la palabra; de un volver a la virtud primitiva, es decir, a lo antiguo, a la primera inspiración religiosa, o sea, la Escritura, a la fuente del arte, esto es, a la naturaleza y a la antigüedad, al imperio original, a saber, Roma, a la sabiduría primitiva, la de los magos filósofos míticos...

El Renacimiento abrigó la esperanza del cumplimiento de un ideal que, efectivamente, no llegó a ver cumplido: el inminente advenimiento de un nuevo orden —¿Qué época no ha mantenido el mismo sueño?—; una especie de impulso heroico y soberbio se manifiesta en muchos aspectos; el humanismo procuraba fun-

damentos históricos y especulativos a este optimismo aceptablemente irracional, que estimulaba a los mejores espíritus a pesar de las contradicciones de la actualidad, o quizá a causa de estas mismas decepciones. Le acompaña cierto tono solemne. Era frecuente durante el siglo XV y constante a comienzos del XVI, antes de los grandes choques, la Reforma y el saqueo de Roma, el glorificar los progresos del espíritu, y manifestar una confianza absoluta en las posibilidades del porvenir. *El humanista, el sabio y el prudente figuraban entre los guías del género humano; se consideraba a la inteligencia como el único motor de la historia.*

Por eso mismo, a juicio de los autores de la obra que comentamos, una de las novedades capitales del Renacimiento fue la tendencia a la «ruptura de barreras» entre las disciplinas. Este hecho fue especialmente apreciable y efectivo en Italia: un práctico, Brunelleschi, y el humanista Alberti hablan al mismo tiempo de geometría, y nunca sabemos cuál de los dos descubrió la perspectiva artística, o en qué grado colaboraron a ello. Hay algo de verdad en la fórmula superficial que caracteriza el Renacimiento por la aparición de «hombres universales», dispuestos a encontrarse con cualquier interlocutor en cualquier terreno. La técnica, la teoría científica, la filosofía e incluso el arte, no podían ya subsistir independientemente uno de otros; es más, los hallazgos más sorprendentes de la época se debieron a esta nueva aptitud de dominar y aproximar varias especialidades. Su matriz original consiste precisamente en esto.

No les falta, pues, la razón a los profesores André Chastel y Robert Klein cuando, entre otras muchas cosas, afirman que, efectivamente, «nunca se sabe, tratándose de monstruos del Renacimiento, si el autor o el artista que nos los presenta responde a intenciones alegóricas o a curiosidades naturalistas, a la sátira

o a caprichos, si lo que pretenden es instruir, complacer o asustar. Los relatos que aseguran ser fieles respecto a fenómenos «vistos» están ilustrados con imágenes manifiestamente procedentes de los extravíos de los iluminadores medievales; un animal curioso, pescado en el Tíber, se convierte en el soporte de la caricatura religiosa. El monstruo compuesto, que toma sus miembros de especies diversas, da al inventor o al espectador de su imagen la impresión de manejar una vez más el alfabeto de la naturaleza...»

No deja de entrañar cierto misterio el hecho de que, ciertamente, únicamente la dimensión histórica posee, para el pensamiento humanista, un carácter superior, casi trascendente, y aunque no se osa decirlo, sagrado. Nadie o casi nadie duda de que toda información relativa al mundo antiguo aporta alguna luz sobre el orden natural o ideal de las cosas. Y esto porque el gran episodio mediterráneo se sitúa necesariamente en el centro de una historia concebida como desarrollo y que es conquista de la civilización. Acaso en esto tuvo mayor trascendencia la presencia del humanismo y de sus imperativos doctrinales. Se supera al mismo tiempo la periodización externa, del tipo de Eusebio y de Agustín, familiar a la Edad Media (que el Renacimiento parece muchas veces conservar, o al menos imitar), y la escatología, la concepción dramática que pesa sobre el presente (de la que existe un reflejo en el anuncio de la «edad de oro»). Con el humanismo se progresaba hacia una nueva fórmula que daba un valor real a cada conquista humana, y se situaba a la mitad del camino entre la «mito-historia» antigua y la futura «historia como educación de la humanidad», según Lessing.

Es evidente, por otra parte, que uno de los rasgos más característicos que definen al hombre del Renacimiento estriba en su radical individualismo: El humanista tenía su propia fe en el valor casi

beatífico del conocimiento, convicción que ninguna de las dos partes antagónicas compartía con él. La expresaba por el término ambiguo de «contemplación» ética, filosófica y religiosa a la vez; para explicarse recurrió a la metafísica neoplatónica de la luz: una misma claridad, emanada de Dios, es, a la vez, la primera «forma» de todo lo creado, y el principio de la manifestación de todo ser natural o espiritual, y la esencia del intelecto que se considera emparentado con la divinidad. El conocimiento, a través de esta luz, es autorrealización del hombre, que mediante ella establece su relación con Dios. Otros humanistas, menos metafísicos y más moralistas, hallan un valor religioso en el acto de la virtud que nos eleva por encima de los límites de la materialidad, nos vuelve «inmortales» y «divinos». Finalmente, en un plano todavía más empírico y concreto, existe como un tercer aspecto de la religión humanista, igualmente rechazado por las confesiones rivales: una especie de sabiduría naturalista, una religión fundada en el testimonio de la creación, en la gratitud que inspira el espectáculo del mundo.

Recordemos, por último, que durante el Renacimiento apenas se habló del «gusto» respecto a las artes y a las letras; cuando se quería hacer referencia a la facultad de apreciación de las obras, se utilizaba la palabra «juicio», *judicium*. Los criterios podían variar según las épocas, las naciones, o, incluso las personas («cada cual tiene su propio juicio»), pero a nadie se le ocurría considerarlos, con propiedad, irracionales. La belleza natural, sobre todo la de las mujeres, contenía un «no sé qué», una gracia indefinible; la pintura la reelaboraba a su propia manera y en la medida en que reproducía la gracia del modelo. Su éxito no daba la impresión de que interviniera en él un nuevo principio. Así, pues, en su origen, y en principio, no hay nada en común entre la teoría de las artes y

esa reflexión que actualmente apellidamos «estética». Las «bellas artes» eran oficios como los demás, más bien «liberales» que «mecánicos», indudablemente; pero en realidad, no existían medios intelectuales o filosóficos para establecer un reglamento a la pintura o a la poesía. *La paradoja del Renacimiento, que es lícito definir como la edad misma del «conocimiento estético» elevado a la cumbre de sus ambiciones, es que no contaba, a pesar de ello, con un sistema doctrinal coincidente con sus preocupaciones.* De aquí resulta el interés excepcional del trabajo marginal que indirectamente, en cierto modo se logró realizar en suma.

Bajo el peso de la evidencia cotidiana, no pudo el artista dejar de darse cuenta de que las «reglas del arte», en poesía o en pintura, no tenían ni la misma clase de justificación, ni idéntica importancia que las prescripciones del médico, las normas de la dialéctica o las fórmulas artesanas del carpintero. Se dio en descubrir los imponderables del estilo y del gusto: lentamente, en el transcurso de dos siglos, las teorías de la poesía, después las de las artes visuales, se independizaron de la teoría del «arte» en general,

y bajo la influencia de la antropología neoplatónica, de las ideas corrientes sobre la belleza, sobre la gracia natural, de las opiniones habituales sobre la magia y el amor, se llegó, al fin, a una estética explícita de lo irracional. Durante este largo proceso, el saber, difundido por el humanismo, impulsaba a la vez hacia la fijación de esquemas teóricos y hacia la exigencia emancipadora. También en este punto el humanismo resultó ser un agente de tensión y de inquietud.

Puntualizaremos, por último, que, como es bien sabido, hasta el siglo pasado, cuando se hablaba del Renacimiento, la palabra clave era el individuo; hoy existe la tendencia a decir el hombre. Se creía dominar la época en su aspecto más vital refiriéndose a las grandes personalidades creadoras, el príncipe, el artista, el reformador religioso, el mecenas, etc., es decir, siempre el hombre fue considerado por encima de las cosas, puesto que, no en vano, ha sido, es y será por siempre el único ser capaz de sentirse iniciador, creador y ejecutor de las ideas. Esto es, en verdad, lo que la fuerza humanística del Renacimiento quiso siempre expresar. JOSÉ MARÍA NIN DE CARDONA.

JEANNE DELHOMME: *Nietzsche*. Traducción de LÓPEZ CASTRO. Edaf, Ediciones-Distribuciones, S. A. Madrid, 1975; 230 págs.

Parece aconsejable el subrayar, desde el umbral mismo de nuestro comentario crítico al libro de Jeanne Delhomme, que muy difícilmente podríamos encontrar en la historia del pensamiento filosófico dos autores tan semejantes y, al mismo tiempo, tan profundamente distanciados como Maquiavelo y Nietzsche. Ambos fueron elevados a las más enhiestas cúspides del elogio y ambos, igualmente, descendidos a los más extremados vituperios. Pero, entre otras muchas cosas, tienen en común —no sabemos si calificarlo como virtud o defecto— el ser

eternos representantes de una constante jamás mellada por el paso del tiempo: encarnación permanente de la rebeldía del espíritu del ser humano contra la vulgaridad. Ambos, cada uno por su lado —y esto es lo realmente curioso—, fueron o intentaron ser profundamente ambiciosos. Esa predisposición a la ambición, posiblemente, es la causa de su rabiosa actualidad, puesto que, como es bien sabido, la ambición ha sido, es y será siempre la inquebrantable cadena que esclaviza a los hombres de todas las épocas. Vamos, en breve síntesis —puesto que la econo-

mía del espacio editorial así lo dispone—, a aproximarnos a ambas figuras.

Maquiavelo representa en su obra, en sus ambiciones, en su aventura humana, la grandeza y la ambigüedad del poder —ha subrayado en uno de sus más bellos libros el profesor Jorge Uscatescu (es obvio que nos estamos refiriendo a su obra *Maquiavelo y la pasión del poder*)—. Pero también su tragedia. Tragedia humana precursora de una nueva edad, que radica en esta idea terrible de alucinantes perspectivas en los tiempos de cambios radicales en la mentalidad de los hombres: *la idea de la voluntad de poder, entendida como motor de las vicisitudes humanas*. Por ello se nos antoja que entre el sereno desterrado de San Casciano, que se deleita y consuela en las cosas sencillas, y atormentado profeta de nuestra época, erguido en el alba de un nuevo tiempo cargado de tragedias y de tormentas, existe un lazo inextricable que los une a través de los siglos. *Maquiavelo y Nietzsche. Símbolos humanos de la eterna tragedia del poder, más patente en ellos que en los que en el poder han encontrado a través de los siglos el placer y la muerte en sus formas más variadas*.

Cabe, naturalmente, formularnos la inevitable pregunta: ¿Qué es lo que anheló con todas las fuerzas de su alma Nietzsche...? La respuesta es relativamente comprensible —pero, a nuestro parecer, no hay otra más adecuada—, a saber: *Nietzsche pretendió comprender con máxima claridad y exactitud* —nos ha dicho en un interesantísimo estudio monográfico el doctor Jiménez Moreno (*F. Nietzsche y El Gay Saber*)—, *sin desvirtuar la «realidad», todo el cosmos en su orden fidelísimo, y de modo especial e indefectible al hombre que vive y conoce, al hombre de carne y hueso en su totalidad más completa*. Por lo mismo desestima con gran energía y hasta con desprecio las explicaciones metafísicas

—dice él— de la realidad, consideradas como esfuerzos cumbre del pensamiento humano, en su intento por conocer. Todo lo cual le lleva a ponerse de parte del espíritu positivo, como únicamente aceptable para comunicar con lo «real».

El vitalismo nietzscheano viene huyendo de la metafísica idealista porque no quiere evadirse de cuanto es real con todas sus individuaciones, y se aferra a una actitud positivista, que él llama «científica», conforme a los datos y leyes que proponen las ciencias de la naturaleza para justificar su concepción del hombre como ser vivo entre los demás existentes. Hay algo que se escapa, sin embargo, a los positivistas ante la frialdad de los hechos desnudos, que empobrecen la explicación de carácter vital que llena la totalidad del ser hombre, y se impone así, a los vitalistas, y particularmente a Nietzsche, la exigencia de establecer su vitalismo estimulante con su intuición directa, aceptando su complejidad y su sí a la vida, precisamente para ser realista.

Todavía, a los efectos oportunos que explicaremos en su momento, nos parece correcto añadir —siguiendo el criterio del doctor Jiménez Moreno— lo siguiente: «El apasionamiento que pone en su vida Nietzsche al tratar de comprenderla y explicarla, la extrañeza que causa en sus lectores, la polémica casi continua en torno a su obra, hacen descubrir las dimensiones de la filosofía nietzscheana que Klossowski comprende, a su vez, del siguiente modo: En Nietzsche el pensamiento lúcido, el delirio y el complot forman un todo indisoluble: indisolubilidad, el criterio futuro de todo lo que se va o no a sacar como consecuencia. No porque este pensamiento implique el delirio este pensamiento es "patológico" —sino que, porque es altamente lúcido, adquiere el aspecto de la interpretación delirante—, como lo exige todo tipo de iniciativa experimental en el mundo moderno. La modernidad es la que luego..

se encarga de decir si esta iniciativa ha fracasado o conseguido el éxito. Pero porque el mundo está comprendido en la iniciativa de Nietzsche, *en la medida en que el mundo moderno acrecienta la amenaza de sus propios fracasos se engrandece el pensamiento de Nietzsche. Las catástrofes modernas se confunden siempre —a plazo más o menos breve— con la "noticia feliz" de un "falso profeta"*.

Para el mayor número de los lectores de Nietzsche —lectores que, por regla general, pasan frívola o precipitadamente por su obra— es o parece evidente que el inquieto y sufrido pensador alemán practicó durante su vida lúcida una especie de "culto a la personalidad". En rigor, si aceptamos la tesis de la autora de las páginas que motivan el presente comentario, sucedió todo lo contrario: El hombre —considera Jeanne Delhomme—, enigma de las filosofías que descuartiza en antinomias, cuyos términos se expanden hasta el infinito, desconocido por sus problemas en la implicación de los datos y de la solución, punto de vista absoluto: como metafísico, una mónada entre otras; como individuo, parte del todo; como objeto pensado, totalidad de las partes; como sujeto pensante, acusa en todo sistema el engaño, el error, el equívoco, la paradoja. *Pensando sobre la verdad, el filósofo se olvida de pensar sobre él mismo, mientras que es de él de lo que se trata, de donde viene el engaño*. Discurriendo sobre el hombre como objeto o como sujeto, sustituye al hombre por otro hombre, de donde viene el error. Definiendo idénticamente a estos dos hombres, el que habla y aquel de quien se habla, mantiene no obstante su diferencia, de donde viene el equívoco. Juzgando que el buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo, refiere toda opinión a su convicción, de donde viene la paradoja».

Para Nietzsche, se nos indica en este

libro, lo esencial no era ser hombre, sino llegar a serlo, dejarse fascinar y tentar, saber callarse y aguardar, permanecer en el interior y mantener esta dimensión imprevista, cultivarla hasta hacer de ella una naturaleza o una esencia; nacida de las categorías políticas, autoritarias y jerárquicas, por los medios tortuosos del odio y del resentimiento, entrada en los rodeos del análisis psicológico y de la tortura de sí, en los refinamientos y las sutilezas del resentimiento, la conciencia comienza su *itinerario fenomenológico* y se hace conciencia de sí, mala conciencia, conocimiento, metafísica. El filósofo, símbolo del intermedio, comediante y trágico sin saberlo y sin quererlo, operó la inversión de los valores apoyado sobre el desplazamiento del lenguaje, que permite al espíritu especulativo apropiarse del poder avasallando las palabras. Fabulista de él mismo y del conocimiento, de la moral y de la verdad, de héroe se hace víctima, sufriendo la llegada de la moralidad de las costumbres, que deseaba que fuese para los otros.

Refiriéndose a Nietzsche, ciertamente, la profesora Jeanne Delhomme hace hincapié en la idea de que, quíerese o no, *el filósofo es, a la vez acontecimiento e instrumento de la aventura humana, la filosofía, el sentido y la esencia, pues el filósofo cambia la evolución biológica en historia, las costumbres en ideal, y la filosofía hace de lo contingente razón, determina en verdad la existencia*. Así el filósofo suscita lo humano en el hombre y la filosofía engendra lo imposible en lo posible, el exceso en el límite. La moral, causa común del filósofo y de la filosofía, ha ido más lejos aún, puesto que de la existencia ha representado la seducción y obtenido el sacrificio, llamando humano a lo sobrehumano; pero el rescate fue trágico, porque la humanidad ha pagado con la verdad la invención del mundo-verdadero. Para que éste diese la ilusión de serlo (y era necesario que el

conocimiento no fuese puesto en duda y que la metafísica conservase su unicidad y su suficiencia, que la verdad fuese tomada por ella misma, que se creyese en ella y que esta creencia fuese bastante sólida para que nadie descubriese la falsedad común de la filosofía y de la moral) era necesario que nadie mirase de muy cerca y se pusiese a escutar los orígenes con una terrible sospecha. Sin embargo, *el filósofo nacido de la moral se ha retractado de la confianza en su valor, conmoviendo para siempre los fundamentos de la metafísica, de la ética, del pensamiento*. El resultado de ello fue —y quizá lo seguirá siendo— otra manera de filosofar, otra manera de vivir.

Interpretando con mayor profundidad el pensamiento del sugestivo maestro germano, la profesora Jeanne Delhomme subraya, entre otros muchos conceptos, que, efectivamente, la filosofía ha vivido creyendo en la espontaneidad del pensamiento. *Ya no se puede querer pensar que no se puede pensar lo que se quiere*. Mito e ideas, leyes y razones, saldrían de ella tan irreprensiblemente que la verdad del *cogito* se confunde con la sinceridad del *ego*, verdad y sinceridad hasta tal punto idénticas que la evidencia une luz natural y vocación y que el filósofo testimonia su honestidad refutando ardentemente los opuestos, estableciendo que no podía pensar de otra manera. También jalonan su marcha imágenes y ejemplos para permitirle explicarse consigo mismo y con sus adversarios, elegidos en función de principios que, dependiendo de una primera iluminación, una primera evidencia, una primera verdad, se imponen, inmediatos, nacidos del pensamiento puro o de su contacto con la experiencia. *El orden de la verdad reposa sobre esta sabia reciprocidad de la expresión directa y del lenguaje directo*. Que aparezcan fallos en el edificio, que se ponga en duda la sinceridad, que se conmueva la rectitud del entendimiento,

la espontaneidad intelectual está lesionada. *El genio maligno y el Dios engañoso no están nunca vencidos*.

En conclusión —nos indica discretamente la profesora Jeanne Delhomme—, *el hombre nuevo no llega a serlo por decreto arbitrario, sino por extensión aplicada de su poder, por disciplina y por educación*. Materia e instrumento de una tarea que es él mismo, invoca, para ejecutarla, a los recursos infinitos de la conciencia que, conociendo los límites de su contenido y de su forma, puede dilatarlos y dilatarse hasta las fronteras de la vida y del pensamiento, recuperando lo que el dogmatismo del lenguaje, de la lógica y de la moral elimina de ellos; *de la conciencia nace un exceso de conciencia, que es conciencia de la privación inherente a la positividad*.

Finalmente, interpretando más a fondo lo que podríamos considerar como el punto clave de todo el pensamiento de Nietzsche —el concepto del superhombre—, la autora de estas páginas nos asegura, ya indicamos que siguiendo al pie de la letra el pensamiento del filósofo alemán, que, en efecto, «no hay progreso de la especie como tal. Lo superhumano no es menos la necesidad de lo humano, porque está en el hombre y porque es del hombre, artista y obra de él mismo. Este hombre que vendrá, porque está presente, capaz de recordarse y de ser la promesa cumplida, el señor de su destino y la ley del futuro, es la suprema posibilidad y la última imposibilidad de la vida. Aurora y decadencia, comienzo y fin, llegada y desaparición, en él se opera la transmutación de los valores, el despojo del pasado y la conversión de la mirada. En la actual dimensión de un tiempo que inaugura el reino de lo no específico, pretende ser, porque no debe nada a los azares ventajosos del pasado o a las felices composiciones de sus fuerzas, *consecuencia de él mismo*. Cesando de creer en la moral para querer su mo-

ral, en la esencia para lanzar su idea, determina el porvenir imprimiendo a la evolución el carácter del ser y a la vida el sello de la eternidad.»

Con no poca razón, pues, un excepcional humanista español contemporáneo ha dicho —y con esta cita ponemos punto final a nuestro comentario sobre el interesantísimo libro de la doctora Jeanne Delhomme—, que «nos hallamos en la culminación, en la sublimación casi, del maquiavelismo, que es la doctrina política de Nietzsche. Consumada la doctrina de Nietzsche, el *homo politicus* se halla en declive. La dialéctica ya no se produce entre el fuerte y el esclavo, sino entre la sociedad y los ídolos. El maquiavelismo culmina en Nietzsche con el "Dios ha muerto". Después llega "el hombre ha muerto", a saber: el hombre "alienado", la sociedad represiva en bus-

ca, dramáticamente, de salud. A la antigua crueldad del poder le sustituye la alienación y la esquizofrenia. Con Nietzsche, el maquiavelismo descubre un universo, que más que al secretario florentino pertenece a Savonarola, el profeta desarmado de su tiempo: el nihilismo. Nihilismo y política nacen con la obra de Nietzsche, que más que análisis riguroso de la *verità effettuale* es profecía y apertura imaginativa a una situación del devenir. La verdad que Nietzsche proclama no es, sin duda, la "verdad efectiva", pero es, sin embargo, verdad maquiavélica: la del hombre político, de la voluntad de poder. Ella, la voluntad de poder, vive en una nueva angustia, la del tiempo y la muerte, en la cual el hombre busca una tarea superadora del instante sagrado en un estado de ánimo trágico...»
 JOSÉ MARÍA NIN DE CARDONA.

V A R I O S

JOSÉ MARÍA PEMÁN: *Mis encuentros con Franco*. Colección Testimonio de Actualidad, Editorial Dopesa, S. A. Barcelona, 1976; 270 págs.

El hombre no engendra la verdad por sí mismo porque, como ha dejado dicho un sublime pensador contemporáneo —nos estamos refiriendo al profesor Muñoz Alonso—, las condiciones genésicas del hombre, aunque parturen con el entendimiento —no ya con los sentidos—, someten sus creaciones al tiempo. Es, consecuentemente, el paso del tiempo el juez implacable, objetivo y único de toda obra humana. Poco o nada importa el testimonio de cuantos fueron sus contemporáneos, de cuantos, para bien o para mal, se apresuran a elogiar o vituperar la obra de quien ya traspasó la aduana del enigma, del misterio, de la suprema inquietud teológica que separa el mundo de la vida del mundo de la muerte. Pero si el hombre no engendra la verdad, tal y como subraya el filósofo, sí, por el

contrario, le es dado inventarla, es decir, se acerca a algo, se sorprende con el rumor de su hondura interior, se alienta con unas luces medio en desmayo que le orientan, descubre unos secretos que parecían impenetrables, y, al adivinar un sentido entre las estructuras, entiende que hay algo permanente entre las apariencias fugaces y resbaladizas de cada cosa. Ciertamente es propio de la condición humana, que ningún hombre tiene en sus manos el monopolio de la verdad. Pero, por supuesto, no menos cierto es que hay hombres —realmente excepcionales— a los que les es dado vivir estrechamente vinculados con la verdad. Uno de esos hombres, como era harto notorio, lo ha sido el Generalísimo Franco.

A su muerte —como inexorablemente acontece con todos los grandes hombres—

han ido apareciendo, sucesiva e ininterrompidamente, toda una serie de páginas caracterizadas por muy diversos cometidos: la evocación gloriosa de la figura que, durante cuatro décadas, rigió con singular tacto la vida política de España; la glosa anecdótica de la intimidad del guerrero y su perfil humanísimo; el catálogo de las óptimas muestras de su ingenio galaico y desenfadado y, muy especialmente —no olvidemos que nuestro tiempo pertenece y está ubicado dentro de las estructuras de la sociedad de consumo—, han sido extremadamente generosos los autores y las entidades editoriales en ofrecernos libros-documentos sobre la cruel y larga agonía de quien fue ejemplar Jefe del Estado español. No deja de ser curioso, y ello revela nitidamente el talante espiritual de la época en que vivimos, que de las cuantiosas facetas que definen la magna figura del Caudillo Francisco Franco —su talento militar, su agudeza política, su serena vida familiar y tantas y tantas otras facetas...— se hayan poblado las vitrinas de nuestras librerías, en un elevadísimo tanto por ciento, por toda una serie de obras de autores sin talento y sensibilidad alguna en las que, con cierta frialdad, se relataban los pormenores de una increíble agonía. Por un momento, electrizados por el ambiente, los espíritus más ecuanímenes estuvieron a punto de perder igualmente la objetividad y dar en pensar que, en efecto, lo único importante de toda la fecunda existencia del Caudillo de España había sido, precisamente, eso: su larga y encarnizada lucha con la muerte. Muchos de esos autores, no sabemos por qué extrañas razones, olvidaron momentáneamente que, justamente, como en los *grandes acontecimientos militares o civiles, de guerra o paz, el pueblo, su pueblo, estuvo con Francisco Franco, angustiándose y penando con él en aquella agonía tremenda. Era su fin y nos resistíamos a creerlo. No era, pese, a quien pese, necesario*

glosar con tanto detenimiento cada uno de esos minutos, esas horas y esos días que llevaron al Caudillo de la España renacida, alegre y esperanzada, a las entrañas ciclópeas del Valle de los Caídos.

Pero, naturalmente, por estos días se ha producido una sugestiva excepción, a saber: la aparición a la luz pública de unas vibrantes páginas. Pocos hombres de letras como el gaditano José María Pemán —su pluma es acopio de luz y gracia mediterránea— podían tratar con mayor dignidad, nobleza y espiritualidad el tema que, aquí y ahora, acapara nuestra atención. *Mis encuentros con Franco* no es, como a primera vista pudiera pensarse, un libro en el que el panegírico corre libremente o la palabra se desvirtúa tras la posible mitologización del personaje central. La tarea que el poeta lleva a cabo, con absoluta independencia, es la de analizar psicológicamente —utilizando para ello los matices aprehendidos directamente tras las innumerables audiencias concedidas al escritor— a la figura del Generalísimo. Es un libro, por lo tanto, que no responde. —y de aquí la veracidad del mismo— a los deseos e ilusiones de prosélitos o vituperadores. Es un libro escrito en tiempo pasado, es decir, radicalmente distanciado de cualesquiera conjetura profética. Francisco Franco transita vivo por las líneas que debemos a Pemán y esto, evidentemente, constituye la gracia peculiar del sutil esfuerzo realizado por el autor. No se trata de exponer reflejos de la más honda estirpe maquiavélica ni tampoco de adivinar o justificar el comportamiento político-social del gran gobernante que ha perdido España. Entiéndase bien —puesto que de lo contrario no vale la pena leer este libro—, y lo subrayamos con cierto dogmatismo, lo que el poeta de Cádiz ha intentado gira en torno a la interpretación del «silencio», de los «gestos» y, por supuesto, de cada una de las «palabras» del Generalísimo. Pocos hombres públicos han

sido tan superficialmente psicoanalizados por su entorno existencial como la persona de Francisco Franco.

Mis encuentros con Franco es un libro que denota un esfuerzo de reflexión supremo por parte de su autor, es decir, implica una especie de combate espiritual por ocultar, en el curso de cada una de las circunstancias en las que el militar y el poeta —el genial soldado y el ilustre académico— se encontraron frente a frente la razón suprema del diálogo interior y exterior. Francisco Franco era un espíritu hermético, receloso y prudente y, en buena lógica, siempre en permanente alerta. El poeta del Mediterráneo, por el contrario —como excelente poeta y andaluz—, es un espíritu abierto, henchido de curiosidad sin fronteras y un maestro ejemplar de la fina ironía. Cada una de las audiencias reseñadas por Pemán en su obra, a poco que se reflexione sobre las mismas, constituyen una especie de sorprendente partida de ajedrez lírico en donde palpita cierto empecinamiento por ocultar y desvelar, al mismo tiempo, la intimidad de ambos jugadores. El poeta no tiene prejuicio alguno en confesar, efectivamente, su derrota en el curso de las diferentes entrevistas efectuadas. Hay un juicio crítico elocuentemente explicativo del porqué de cada una de las derrotas sufridas por el poeta y, a la larga, experimentadas igualmente en su propia carne por cuantos —en vida— intentaron jugar con el Caudillo alguna que otra partida: «El General Franco —escribe el poeta de Cádiz—, sin rozar jamás la inmoralidad política, utilizaba con holgura la malicia estratégica, a la que cree tener cierto derecho por su calidad de general de infantería. Y, en cualquier caso, también todo decreto o ley nacido bajo la rectoría de una personalidad excepcional, se tiñe de su voluntad tanto como de su razón.»

Es apasionante la lectura de estas páginas y lo es, entre otras muchas cosas,

por el simple y escueto hecho de estar en presencia de dos hombres que, en el decurso de diversos encuentros, supieron esgrimir con gracia, dignidad y humanidad la expresión «verdad». El lector atento advertirá de inmediato cómo, en el hondo espíritu de las palabras del poeta, queda apresada la imagen enhiesta de un hombre realmente irrepetible. Francisco Franco merece la merced —y no perdemos esta esperanza— de una detenida meditación por parte de los filósofos de la política. Es, sin ambage alguno, la imagen del gobernante que no sosegó nunca. En rigor, no implica descubrimiento alguno la exposición de esta tesis, «el hombre no puede descansar nunca, si es hombre, en la zona neutra de ángel o carne, porque se pierde como hombre. No sólo la vida es milicia; el hombre, él mismo es milicia. Y el combate decisivo se libra entre razón y libertad, entre intelecto —con su vuelo— y la voluntad esencial y existencial —con sus pies tullidos—; entre ser apenas y deber ser en conquista. El hombre es, en definitiva y en comienzo, su libertad en ejercicio y en especificación...»

Las páginas de Pemán, sin lugar a dudas, nos ofrecen —desaparecida la figura del Generalísimo— la clave para interpretar y conocer más a fondo al hombre que más sinceramente —en nuestro siglo— ha conmovido el corazón de los españoles y en el que, como tantas veces se pudo comprobar, los españoles habían vertido su ciega cofianza —confianza jamás traicionada—. Ciertamente, lo ha recordado en memorable ocasión un maestro de periodistas —nos referimos a Gómez Aparicio—, «sabíamos muy bien todos los españoles que entre los encinares de El Pardo, en el sosiego de un despacho envuelto en el silencio, había una luz que nunca se extinguía y bajo la que un hombre meditaba en vigilia reconcentrada y permanente: mientras él vigilase, podíamos dormir tranquilos los demás. Aquella

luz y aquel hombre tuvieron el necesario poder de sugestión para despertar a un pueblo antes adormecido y descorazonado y para ponerlo en marcha hacia destinos tal vez inciertos, pero prometedores. Entre las muchas realizaciones de Franco, seguramente fue la más imponderable la de infundir en el país la ilusión del esfuerzo colectivo. Después de varios siglos de mortal decadencia, *Franco se alzó contra un escepticismo generalizado que ni creía en las viejas virtudes del pueblo español ni en su capacidad para volver a ser; escepticismo que encontró como expresión suprema la demoledora fórmula de Costa de cerrar con siete llaves el sepulcro del Cid, es decir, el pasado de España...*»

Francisco Franco, en definitiva, ha sido un gobernante de una sencillez y austeridad infinita: «Recuerdo en una carta del Generalísimo llena de intimidad y franqueza —comenta Pemán—, haber leído unas palabras que me parecieron reveladoras en su propia sencillez. Enumeraba algo de sus grandes realizaciones: orden, desarrollo, progreso técnico, renta *per cápita*, aumento explosivo de la demografía (porque los grandes gobernantes son muy aficionados a esta atribución personal de los aumentos demográficos a su propia persona, lo cual me resulta un poco hiperbólico). Y resumía después de esta columna en partidas en superávit su legítima ufanía con estas palabras: "una obra gigantesca..." que yo no debía decir esa palabra. Pero ya está dicho... "Sí: gigantesca".»

Franco —concluye el autor su obra con la exposición de esta tesis (obra en la que no faltan, en determinados lugares, críticas un tanto amargas y aceradas)—, metodológicamente, se ha colocado fuera de toda gran filosofía y de toda gran retórica. Ni siquiera aceptaba la referencia a la simple profecía política de Joaquín Costa, que empujando el tono más en el estilo que en el concepto, pedía para Es-

paña un «cirujano de hierro». No le gustaba a Franco la atribución. Pienso que para quien no ha querido ser un semi-dios wagneriano, no le proporcionaba especial satisfacción el ponerse a ejercer de cirujano. Ni tampoco el añadido de «hierro»; demasiado duro para su poder galaico con flexibilidad de aluminio o de latón amarillo. Hay que andar con mucho tiento para adelantarse en esa superposición de plano de hojas, como un hojaldré, del español céltico...

Con profundo respeto y afecto José María Pemán nos ofrece un bello libro sobre el hombre que, efectivamente, en su dilatada obra de gobierno, deja una España nueva. Una España que no precisa —como allende nuestras fronteras algunos se permiten el lujo de diagnosticar— del decimonónico, vergonzoso y depauperante «borrón y cuenta nueva». Es evidente que cuando un estadista del genio del que estuvo dotado Francisco Franco desaparece, tal y como lo prueba la Historia, es inevitable buscar otros caminos. Claro está, y en esto no conviene equivocarse, que emprender esa busca no significa olvidar, quebrar y huir del inmediato ayer. *Los nuevos españoles*, ha señalado recientemente persona tan poco sospechosa como Silva Muñoz, *son hijos, quiérase o no, de la paz de Franco*. Es cierto, por otra parte, que nos aguarda un mundo de misteriosos llamamientos, de esperanzas y también de inquietudes. Por lo pronto, justamente, *va a ponerse a prueba el pronóstico de Franco. El pueblo confía en que, efectivamente, todo quedó atado, "muy bien atado"*.

De todas formas, algo de esto se nos indica en distintos lugares del libro que justifica nuestro comentario crítico, contra la frivolidad de los tiempos que corren —especialmente contra cierta «precipitación» por desmontar determinadas estructuras— cabe recordar unas cuantas cosas, a saber: que *la libertad absoluta del hombre histórico es un espejismo filosó-*

fico. El rebelarse contra la historia para soltar las cuerdas de su exigencia acuciante es una jugada que nos gana siempre la Historia. Es más, la libertad la salva el hombre cuando la deposita en el altar de la Historia como conquista y como tradición. *La libertad del hombre español sólo tiene sentido al servicio de España. De esta España que es, por lo tanto, necesario y perentorio descubrir en su valor auténtico y en su categoría histórica.*

En definitiva —subrayó un generosísimo pensador español no ha mucho fallecido—, «no es posible vivir humanamente, históricamente —vivir—, sin visitar alguna vez el gran camposanto de España, que nos enseña, con su silencio y con el misterio de sus nombres epitafios, el misterio de la muerte como revelación nacional. En pocos pueblos como España existe tan estrecha comunión en-

tre muertos y vivos, entre el ruido y el silencio, entre el apego a lo que fuimos y a los que fueron y el despegue hacia lo que podemos ser...» *Es preciso, en no pocas ocasiones, no perder de vista que, para nuestra desgracia, España no se encuentra nunca en paz consigo misma. Sale de sus triunfos con impaciencia, con insatisfacción.* Reflexiónese a fondo sobre el contenido doctrinal de las páginas que, con un indisoluble barniz de claridad, gracia y sencillez, nos ofrece el poeta de Cádiz. En el fondo —valga la redundancia— encontramos ciertas amarguras y desilusiones, y es que, por regla general —los españoles—, *no queremos darnos cuenta de que sí, en esta vida, hay algo que sea profunda, inexorable e indudablemente claro, ese algo lo es el hombre mismo como misterio; y como tenebroso, el hombre problema.* — JOSÉ MARÍA NIN DE CARDONA.

BUND DER VERTRIEBENEN: *Ostdeutsche Gedenktage* 1976. Max Jarschel, Troisdorf. Bonn, 1976; 127 págs.

Hay Enciclopedias destinadas a servirlo todo al interesado, y cuando uno toma en serio tal enciclopedia, resulta que, en la mayor parte, no sirven para nada. Excepto para fines puramente comerciales, para explotar al ingenuo ofreciéndole lo que en el transcurso de la Historia pudo haber servido hace ciento cincuenta años, pero no ahora. Aparte de este defecto, es preciso señalar las subjetividades de los autores de los respectivos trabajos insertados en dichas Enciclopedias, siempre firmados por un tal y cual «profesor de tal y cual Universidad». Decadencia absoluta cultural y científica. Un ruso no puede, tampoco debe, presentar la historia de Ucrania si no es ni ucraniano ni conoce la historia de Ucrania; tampoco es admisible que un checo verse sobre la historia de los eslovacos, si no la conoce, o un serbio hablando de la historia búl-

gara, croata o eslovena, por ejemplo. La comercialización de las cosas simplifica acontecimientos que, a continuación, se vuelven contra el propio protagonista (= falsificador intencionado o no intencionado). Pero, ¡qué más da! Hay que producir igual que los del otro bando.

Pues no ocurre lo mismo con la presente publicación. De acuerdo, se trata de una bio-bibliografía, correspondiente al año 1976, es decir, a los personajes que hayan tenido alguna relación con el año 1976, en éste, en el pasado o en el siglo XVIII, siempre tratándose de personajes alemanes, de origen alemán, incluyendo a la estirpe germano-judía, que de un modo u otro contribuyeron, algunos siguen aún contribuyendo, a la cultura alemana, pero procedentes de los territorios hasta el final de la segunda guerra mundial, de Prusia Oriental, Pomerania,

Silesia, demás zonas de allende la línea Oder-Neisse, de Bohemia, Moravia, Eslovaquia, Hungría, la actual Yugoslavia, la URSS o los Países Bálticos, etc. Cada personaje tiene aquí su sitio, fácil de localizar, puesto que la relación bio-bibliográfica comprende el año entero de 1976. Científicos, literatos, poetas, artistas, maestros y profesores... desfilan, uno junto a otro, en perfecta organización alemana. Publicación bien preparada, organizada de antemano, llevada a cabo con precisión, pero...

Pero, por ejemplo, todos los nombres de localidades, ciudades, etc., están puestos tan sólo en alemán, sobre todo en donde nació el correspondiente personaje, ya que la mayoría de ellos ya han muerto en Alemania, o viven todavía ahí.

Excepto algún caso particular, que la nueva generación pueda «descifrar», por ejemplo «Pressburg=Bratislava», «Prag=Praha», «Brno=Brün», etc., ya no podrá descifrar con facilidad que el «Deutschendorf» es, en eslovaco, «Poprad», aunque el presente libro lo señala, esta vez, expresamente. En otros casos, no. Tampoco en relación con los nombres de localidades, municipios y ciudades o comarcas, en otros idiomas (magiar, rumano, servio, polaco, eslovaco, checo, etc.).

Creemos que es el único defecto de esta sugestiva publicación y, por tanto, sugerimos que en las próximas ediciones se ponga el nombre alemán y (si se quiere) la correspondiente versión actual en el respectivo idioma o idiomas. Porque algún que otro polaco —estudioso o interesado, simplemente—, no podrá saber con exactitud si el nombre de la ciudad de Breslau (alemán) corresponde, en efecto, a la denominación polaca de la misma bajo el nombre de Wrocław. Aún más complicado es el asunto de la ciudad silesio-morava de «Troppau» (en alemán), que en checo quiere decir «Opava». ¿Cómo van a enterarse los hombres de ciencia y cultura occidentales si no se les ofrece «en bandeja» lo sabido y lo hecho? Parece que la civilización va en regreso en vez de progreso. Probablemente, si no ciertamente, por lo menos, probablemente. Esta es nuestra dialéctica, en este caso, por supuesto.

Aun así, la presente publicación es de gran valor histórico y científico, cultural y folklórico. Pero insistimos que en alemán «Opava» es «Troppau» y en eslovaco «Deutschendorf» es «Poprad». Por lo demás, la publicación cumple perfectamente su cometido histórico-bio-bibliográfico.—S. G.

