

NOTICIAS DE LIBROS

INDICE

Ciencia política y Teoría política.—Página 307.	Historia.—Pág. 357.
Sociología.—Pág. 328.	Religión.—Pág. 364.
Temas del marxismo y comunismo.—Página 340.	Economía.—Pág. 366.
Temas hispanoamericanos.—Pág. 352.	Derecho.—Pág. 371.
	Filosofía.—Pág. 377.
	Varios.—Pág. 396.

CIENCIA POLITICA Y TEORIA POLITICA

JAVIER RUPÉREZ: *Europa entre el miedo y la esperanza*. Cuadernos para el Diálogo, S. A. Madrid, 1976; 301 págs.

Con todo lujo de detalles, objetiva y detenidamente —sin prisa alguna (la única fórmula idónea para escribir un buen libro)— el diplomático español Javier Rupérez, miembro activo y, a la vez, espectador de excepción de los acontecimientos que narra, traza la sugestiva biografía, éxitos y fracasos, utopías y realidades, de la reciente Conferencia para la Seguridad y Cooperación Europea cuya culminación, como es bien sabido, tuvo lugar —en 1975— en la ciudad de Helsinki. Pero, naturalmente, en las páginas que debemos al representante de la misión diplomática española se habla de muchas otras cosas —todas, en el fondo, en relación con la indicada Conferencia—. Un lector atento del libro advertirá al momento el empeño desplegado por el autor para delinear, con mano afortunada, algunas de las principales causas que dieron lugar, quierase o no, al largo proceso de gestación de lo acontecido en Helsinki. Aún plenamente consciente de los graves inconvenientes que, llega-

da la hora de resumir o exponer conclusiones de cualesquiera tema, implica la carencia de un espacio editorial adecuado —este libro es acreedor a engendrar nuevas obras sobre la misma temática—, vamos e intentar evocar, aquí y ahora —siguiendo, lógicamente, el pensamiento del doctor Rupérez— las razones que, al cabo de los años, aconsejaron la importante reunión de Helsinki.

Todo comenzó, quierase o no, cuando en los momentos en que la segunda guerra mundial finaliza y los aliados comienzan la organización de la paz, la nueva redistribución de papeles no era todavía demasiado explícita, entre otras razones, porque ninguno de los protagonistas quería arriesgar las bazas de una victoria a factores aún inciertos. Muy pronto, sin embargo, también comenzaron a surgir las dificultades en el entendimiento mutuo. La fructífera colaboración en los campos de batalla había relegado a un segundo plano unas básicas divergencias de concepción sobre el futuro

de la Europa recobrada. La finalización de las operaciones militares pone de relieve tales divergencias y la consiguiente desconfianza mutua. La coalición ganó la guerra, pero estuvo a punto de perder la paz. Sobre todo en torno al tema clave: Alemania.

La segunda guerra mundial, de cuya finalización se conmemoran ahora los treinta años, no ha conocido la existencia de un Tratado de Paz entre vencidos y vencedores —y con ello se hace referencia al principal agresor y vencido (Alemania) y a los principales vencedores (URSS, USA, Gran Bretaña, Francia)—. La organización de la paz ocupó un extenso período —de hecho se podría afirmar que todavía se están intentando organizar los resultados de la guerra— y ofrece resultados diversos. Todos ellos —según la consideración del doctor Rupérez— son arreglos necesarios, pero marginales a la cuestión alemana. Cuando las divergencias entre los aliados alcanzaron su punto álgido —no hay que olvidar que no había transcurrido un año desde el fin de la guerra cuando Churchill pronuncia en la Universidad americana de Fulton, el 5 de marzo de 1946, su famoso alegato: «Desde Stettin a Trieste ha caído sobre el continente un telón de acero»—, las únicas cuestiones solucionables por acuerdo son «las demás», las laterales. De esa realidad surgen los tratados de paz firmados en París, el 10 de febrero de 1947, con los satélites del Reich: Italia, Bulgaria, Hungría, Rumania y Finlandia. Hay que esperar todavía otro buen número de años para encontrar un entendimiento sobre el problema austríaco. El Tratado de Estado, que devuelve a Austria su plena soberanía e independencia, es firmado en Viena el 15 de mayo de 1955.

Examinando a fondo la cuestión que antecede, entiende el doctor Rupérez —y no sin razón—, que el tema del Tratado de Paz, o más bien de su inexistencia,

habría de tener serias consecuencias sobre los aspectos territoriales de los arreglos postbélicos. Fundamentalmente en aquello que concierne a los despojos del tercer Reich. La Segunda Guerra Mundial contempla una serie de alteraciones fronterizas que tienen como escenario básico el Centro y Este de Europa —dejando simplemente constancia de la adquisición de Istria por parte de Yugoslavia y a costa de Italia—. Tales alteraciones tienen un único beneficiario neto: la Unión Soviética. La enumeración de sus adquisiciones, de Norte a Sur, puede ser la siguiente: la región de Petsamo, las costas occidentales del lago Ladoga y el istmo de Carelia, a costa de Finlandia; la anexión de Estonia, Letonia y Lituania; el norte de Prusia Oriental, incluyendo Koenisberg, a costa del Reich; Bielorusia y Ucrania a costa de Polonia; la Rutenia Trascarpática, a costa de Checoslovaquia; Besarabia y Bukovina, a costa de Rumania. Polonia se vio compensada de sus pérdidas territoriales con la adquisición de la región meridional de Prusia Oriental y con el desplazamiento de sus fronteras occidentales hasta la línea Oder-Neisse. Esta línea, cuya primera demarcación fue imprecisa —unos se referían al Neisse occidental, otros al oriental; la frontera polaca corre hoy a lo largo del primero—, incluye amplios territorios ex alemanes, de los antiguamente englobados bajo Pomerania y Silesia, y se constituye como frontera entre Polonia y la República Democrática Alemana.

De todas formas, como agudamente se apresura a subrayar el autor de las páginas que comentamos, *la verdad es que los miembros de la coalición victoriosa mantuvieron, y mantienen, un punto fundamental de acuerdo*. Punto que los alentó de manera decisiva para la consecución de la victoria de unión subsistente por encima de otras y muy profundas divergencias: *evitar por todos los medios*

el renacimiento del militarismo alemán, crear las condiciones necesarias para que la marca germánica no vuelva a convertirse en el factor de agresión y desequilibrio que ya fue, con resultados apocalípticos, en 1914 y en 1939. Sin temor a pecar de excesivos, se puede predicar de las intenciones políticas atribuidas a unos y a otros —con la lógica excepción de la RFA— una constante común: una profunda falta de interés, cuando no decidida oposición, con respecto a la reunificación alemana. Pero sobre la base de tal acuerdo implícito, los planteamientos políticos de la organización de la paz diferían de manera sustancial. En 1945, la Unión Soviética contaba apenas veintiocho años de existencia. Su aparición en la escena internacional, sin embargo, comportaba necesariamente cambios profundos de óptica y orientación en las relaciones entre Estados o, más bien, en las relaciones entre ella, la Unión Soviética y los demás Estados. Independientemente de sus connotaciones propagandísticas, los comentaristas soviéticos se atienen estrictamente a la realidad de los hechos cuando afirman: «La gran revolución socialista de octubre de 1917 provocó cambios profundos en el conjunto de las relaciones internacionales, una crisis sin precedentes de la política extranjera imperialista». *El alcance de tales cambios, subaraya atinadamente el doctor Rupérez, sólo comenzó a ser visible una vez finalizada la Segunda Guerra Mundial.*

Puede afirmarse sin temor alguno que, efectivamente, una de las constantes preocupaciones de Europa, en su complejo mosaico de nacionalidades, ha sido siempre la de la paz. Pero, por supuesto, modernamente el término «preocupación» ha sido reemplazado por uno todavía muchísimo más expresivo, a saber: «obsesión». Por eso, como en plenitud de acierto concreta el autor a cuyo pensamiento venimos haciendo referencia, *la seguridad como concepto político de reso-*

nancias modernas aparece con el Congreso de Viena en 1814. Henry Kissinger ha dedicado un apasionante trabajo al análisis admirativo, quizá con pretensiones de parábola, de los protagonistas de aquella historia y del sistema que ellos crearon. Su virtualidad se extendió hasta la conflagración mundial de 1914 —aunque los primeros síntomas de su descomposición aparezcan ya en 1870— y el período cubierto constituye en sí un crédito positivo. Siempre que se adopte una perspectiva —la de Metternich, ahora endosada y diseccionada por Kissinger— en donde lo fundamental radica en la creación y mantenimiento de la estabilidad. Y cuyo instrumento básico es el equilibrio de poder. La justificación de la estabilidad como objetivo de un sistema dado de seguridad se encuentra también en Kissinger: «... quizá no colmó todas las esperanzas de una generación idealista, pero dio a esa generación algo quizá más precioso: un período de estabilidad que permitió que sus esperanzas se realizaran sin una guerra importante y sin una revolución permanente». El argumento ha sido abundantemente utilizado y abundantemente discutido en ese y otros contextos. En los momentos actuales la misma discusión se reproduce en torno al concepto de seguridad, con perfiles que recuerdan a la disyuntiva del «morir con honra o vivir con vilipendio». Aquí la alternativa —necesitada de precisiones que luego serán ofrecidas— podría ser «seguridad a toda costa versus completo exterminio».

Confirmando la tesis que, como el lector atento de estas líneas habrá advertido inmediatamente, el doctor Rupérez afirma que, efectivamente, la seguridad, estado de ánimo, ha estado continuamente en alza en el continente europeo desde el año 1955. Por supuesto: accidentes e incidentes, de diverso alcance o distinto riesgo, se han producido. En el contexto estrictamente europeo, el 56 húngaro, el

61 berlinés —el muro—, el 68 checoslovaquo... Fuera del perímetro geográfico del continente, pero con repercusiones inevitables sobre éste y sus percepciones de seguridad, los enfrentamientos bélicos en el Oriente Medio, las polémicas chino-soviéticas, la crisis cubana, el conflicto de Indochina... No obstante, los sistemas de seguridad colectiva encarnados en sus alianzas regionales centradas en Europa han ofrecido a sus clientes un razonable techo de creencia en la seguridad. A los no incluidos en ninguno de los dos grupos, una cierta conciencia de que el enfrentamiento total —y por lo tanto el exterminio de todos— no se produciría. El europeo, además, tiene tendencia a pensar en la imposibilidad del conflicto limitado, dada la sensibilidad del continente en todos y cada uno de sus puntos y la dificultad consiguiente de controlar una extensión del conflicto en tales condiciones. Por otra parte, las poblaciones del continente que conocieron y sobrevivieron a la guerra, tuvieron después que atravesar un momento dilatado de difusa, cuando no urgente, tensión. Las tensiones no pueden ser mantenidas indefinidamente, por razones psicológicas —o la tensión pierde su credibilidad o fuerza un estallido liberador— y por razones conjuntamente políticas —no existe Gobierno interesado en hacer de la tensión con el exterior, con todas las durezas que ello comporta en el ámbito doméstico, una línea permanente de actuación política—.

No deja, pues, de ser curioso —especialmente a la altura de nuestra época— el poder comprobar cómo, por ejemplo —y así nos lo advierte una vez más el doctor Rupérez—, los grandes temas de la seguridad europea, sobre el trasfondo de la diferencia de sistemas y la realidad bipolar, han venido siendo los procedentes de la situación alemana, con mención muy particular del problema berlinés, y aquellos derivados de la acumulación ma-

siva de tropas y armamentos. La posible solución de estos últimos no empezó a ser posible hasta el final de la década de los sesenta, quizá porque el desarme no puede empezar a producirse antes de haber encontrado niveles de paridad. Berlín, que pervive en situación precaria y como horrenda anomalía, es palanca siempre utilizable de la presión soviética y definitivo test de una situación para los occidentales, requisito imprescindible del tratado de paz que los soviéticos querían, y del consiguiente sistema europeo de seguridad.

Naturalmente, antes de poner punto final a nuestro comentario —en el que hemos procurado espigar los aspectos más destacados del importante libro del doctor Rupérez—, cabe formularse una obligada interrogante, a saber: ¿Qué opinión le merece al autor la Conferencia de Seguridad Europea...? Por lo pronto, nos dice, que *no todos los perfiles de la negociación que en Helsinki comenzó el 22 de noviembre de 1972 son necesariamente negativos*. Cierto es que, efectivamente —y esto es importante—, todas las delegaciones que lo desearon pudieron presentar cuantas sugerencias —parciales o totales— creyeron oportunas sobre la composición del orden del día de la futura, y por entonces todavía problemática, Conferencia. Por un proceso lógico de agrupación, cuatro fueron los «cestos» (término que incidentalmente ha venido siendo utilizado hasta el final de la Conferencia); *seguridad* (principios de relaciones entre Estados, aspectos militares), *cooperación* (economía, comercio, tecnología, medio ambiente), *cultura* (contactos humanos, información), *continuidad* (mecanismos más o menos institucionales). Las aportaciones fueron numerosas y para el 9 de febrero todas fueron recogidas y agrupadas en un catálogo magno recopilado por la delegación suiza. *El proceso era ya significativo —por lo menos se habían clarificado las posturas de fondo*

de todos— y había un acuerdo mínimo sobre la naturaleza general de los temas a incluir y sobre su posible agrupación. Sobre el contenido, la recopilación suiza era la constatación gráfica de unas divergencias.

El principio o denominador común que se constituyó en alma y razón de la ya histórica reunión de Helsinki no podía ser más atrayente: *El derecho soberano de cada Estado para resolver sus propios problemas internos*. Sin embargo, afirma con cierta innegable desilusión ante la realidad el autor del libro que justifica nuestro comentario, que «ha llovido ya mucho en las montañas y en las planicies del viejo continente como para seguir ilusamente creyendo en las grandes palabras o en el valor definitivo de los pactos. Una historia atormentada ha desarrollado entre los europeos tendencias relativistas que oscilan entre el miedo y el escepticismo. Y, sin embargo, la degradación de esperanzas confrontadas con realidades hostiles y caóticas nunca han impedido la renovada búsqueda de la paz, la libertad y la justicia —en el fondo, los tres inevitables componentes de la «seguridad»».

En definitiva, concluye el doctor Rupérez su formidable estudio monográfico sobre la seguridad europea —el primero de una serie que va a ser realmente abrumadora—, los ideales absolutos de la paz wilsoniana no pudieron resistir los embates de las deficiencias organizativas y estructurales de la sociedad internacional que pretendía conformar. Cuando termina el segundo conflicto mundial, la conciencia ha rebajado un tanto las pretensiones. *Es importante mantener la paz, pero es también importante prestar atención a sus elementos constitutivos y a las posibilidades de su desenvolvimiento en un contexto dado. Con una fundamental previsión: los estadios alcanzados no son nunca estáticos y contienen elementos progresivos y regresivos. El viejo ideal de la paz perpetua nunca será más que una quimera si no tiene en cuenta la necesidad de ser albergada en el corazón de los hombres, y no únicamente en la punta de los cañones.*

Es obvio, pues, que el europeo de 1976 tiene una conciencia de seguridad notablemente más elevada de la que sus congéneres del continente conocieron en 1945.—JOSÉ MARÍA NIN DE CARDONA.

DAVID MILLER: *Social Justice*. Clarendon Press, Oxford, 1976; VIII + 367 págs.

Uno de los mayores inconvenientes que presentan las categorías de teoría política es su carácter frecuentemente ambiguo, que las hace inaccesibles al estudio sistemático y riguroso. Esta insuficiencia no se debe solamente a la dificultad inherente a todo intento de interpretación de significado, sino, también, y de modo muy principal, al uso indiscriminado que de estos términos se hace en el contexto de la vida política práctica. Es evidente que tal contexto es la esfera más alejada posible del ámbito de consideración objetiva y desapasionada que requiere todo empeño científico. Si hubiera que pre-

sentar una lista de categorías políticas que aparecen aquejadas de este defecto, tal lista habría de resultar forzosamente prolongada y es probable, además, que en un lugar preeminente en ella apareciera el concepto de justicia social. El uso y el abuso de la noción de justicia social ha llegado a ser tan intenso que resulta legítimo dudar de que el concepto tenga alguna sustancia más allá de su empleo demagógico por las corrientes políticas en el poder según las circunstancias.

Por estos motivos, la obra de David Miller trata de colmar un vacío en cuanto al empleo y la reflexión de la cate-

goría de la justicia social. La obra tiene, por tanto, el mérito de su propia ambición, enfrentándose de modo sistemático con un tema espinoso que ha sido objeto de debate ya desde la antigüedad clásica. Anejo a éste va el mérito complementario de ser una obra de desmitificación por cuanto lo que persigue es hacer un examen de la justicia social desde la mayor cantidad de perspectivas y, también, en la medida de lo posible, alcanzar una noción de la justicia social, que trascienda los intereses de propaganda de los partidos políticos.

El autor divide su libro en tres partes, una dedicada a una investigación general del concepto de justicia social; otra en la que analiza las concepciones de tres pensadores específicos: Hume, Kropotkin y Spencer, en lo relativo a la justicia social, y un tercero en que aborda la justicia social desde una perspectiva más sociológica.

Para la elaboración de la primera parte, el autor excava en la ya abundante tradición del empirismo y la filosofía analítica anglosajones, en compañía —amistosa o controvertida— de otros pensadores dentro del campo de la justicia, como Rawls, Barry, Raphael, etc., para ofrecer una elaboración filosófica del concepto de justicia social. Miller parte de postular como evidente que la justicia no es otra cosa que *suum cuique*. Lo difícil, claro es, es averiguar qué sea lo de cada uno. Tres son los factores de legitimidad que, en principio, pueden exhibirse como títulos para la justicia: los derechos, los merecimientos y las necesidades. El autor examina cada una de las pretensiones por separado, encontrando que todas ellas son ambiguas y difíciles —si no imposibles— de determinar. Parece que el título de legitimidad al que, con las debidas reservas, vamos acercándonos hoy es el de las necesidades.

No obstante, la división tripartita es como un tema que se repite a lo largo

del libro. Si hay tres títulos de legitimidad para exigir la justicia, ello está en relación, también, con los tres pensadores que el autor escoge para análisis más detallado: Hume, Kropotkin y Spencer. Ni que decir tiene que Hume representa la concepción de la justicia basada en los derechos, Kropotkin la de la justicia basada en la necesidad y Spencer la de la justicia basada en los merecimientos. Tras un examen comparativo minucioso, Miller llega a la conclusión de que las concepciones de los tres autores resultan muy convincentes cuando se consideran previa aceptación de sus respectivos postulados sociales y políticos, pero que no lo son tanto si se cuestionan tales postulados. Finalmente, Miller señalará que Spencer personifica con claridad el ideal de la sociedad de mercado (la nuestra) respecto a la justicia.

Esta es la tercera parte del libro de Miller: un examen de la evolución histórica de las formas distintas de sociedad, según se han ido sucediendo, y de los tipos de justicia concretos que les correspondían. Así las sociedades primitivas conocerían la justicia en función de las necesidades; las sociedades jerárquicas, la justicia en función de los derechos y nuestra sociedad de mercado, la justicia en función de los merecimientos. Hoy se camina, sin embargo, cree el autor, a una forma superior de justicia según las necesidades que es, a su vez, cualitativamente distinta de las sociedades primitivas.

Es decir, lo que diferencia a las comunas actuales, en relación con las sociedades primitivas son dos factores: 1) las comunas son grupos intencionales; 2) sus componentes han sido educados en la sociedad de mercado y no pueden prescindir de su individualismo.

En resumen, se trata de una obra cuidada, bien documentada y expuesta con coherencia. Podría decirse que se trata

de un tríptico sobre la justicia social en el que el tema central aparece iluminado desde tres perspectivas: la filosófica, la de la historia de las ideas políticas y la sociológica. Si esta trilogía ha de dar más frutos y si las proposiciones —concretamente la evolución actual hacia una justicia basada en las necesidades— han

de configurarse para más adelante de algún modo concreto es algo que depende, como el propio autor indica al final del libro con no excesivo optimismo, de la posibilidad de constituir una teoría política que sea científica y que, al serlo, legitime por su metodología las previsiones teóricas.—RAMÓN GARCÍA COTARELO.

GUSTAVE THIBON, LOUIS DAUJARQUES, YVONNE FLOUR y MICHEL DE PENFENTENYO: *Unidad. Uniterismo. Pluralidad. Pluralismo*. Ed. Speiro, 1975; 82 págs.

La obra se compone, como es visto, de cuatro partes, de cuatro trabajos distintos.

Trabajo corto —siete páginas escasas— el primero, *Unidad, ¿a qué precio?*, de Thibon. Pero enjundioso. Su primera parte se puede resumir en la máxima dialéctica de los escolásticos: *precisemos términos*; tan necesaria en estos tiempos de superabundancia semántica, a veces genial, otras retorcida, casi siempre anarquizante. Objeto de precisión son aquí los términos de *unidad, diversidad, pluralidad*, numérica y cualitativa. Para abocar en la problemática de la conciliación de los elementos constitutivos de la naturaleza del individuo humano y del cuerpo social. Cómo ha de hacerse.

Su segunda parte: *Pluralidad y unidad en el proceso revolucionario*. Fases de este proceso. La diversidad integradora es buena; origen de relaciones fecundas. Hoy, por paradoja, se exalta el pluralismo, cuando las verdaderas diferencias entre los hombres desaparecen por obra de diversos factores. Se proclaman como derechos cosas aberrantes de la naturaleza, disgregadoras, mientras se niegan otros de signo naturalmente positivo. Rechazando simultáneamente la verdadera unidad y el sano pluralismo, se oscila entre la uniformidad y el caos.

Tercera parte: *¿Cuál debe ser la actitud del cristiano ante este estado de cosas?* Reglas para discernir entre un

sano pluralismo que será el basado conjuntamente en la libertad y la responsabilidad, y el malo, que sólo se apoya en la primera. En definitiva, el autor se declara «contra el comunismo y en favor de la comunidad; contra el socialismo y a favor de lo social; contra el liberalismo y a favor de la libertad; contra el capitalismo o contra un cierto capitalismo y en favor de la propiedad; contra el erotismo y en favor del amor.

A continuación, *El pluralismo en cuestión*, por Daujarques. Párrafos introductorios cuyas afirmaciones más sustanciales son: «La pluralidad pertenece al orden de la verificación fáctica»; en cambio, el pluralismo consiste en «la voluntad de legitimar, de hacer necesaria y de buscar una pluralidad de opiniones particulares». La pluralidad existe, es normal, legítima y buena. La primera parte. *El pluralismo juzgado por sí mismo*, lo estudia bajo diversos aspectos: en relación con la diversidad política e institucional; con la armonía, intelectual e institucional; llegando a iguales conclusiones: tal y como está planteado, contra ellas atenta. Las consecuencias prácticas de la actitud pluralista resultan paradójicas; las prometidas diversidad y armonía se resuelven en conformismo y unitarismo, en división y en desorden. Y sobreviene el desolador espectáculo de confusión intelectual mezclada con consenso progresista, y de proliferación ins-

titucional concomitante con ineficacia operacional.

El *pluralismo* es toda una filosofía, formulada en su día por Herbart, William James y Renouvier, sobre la base de negar la unidad de los seres que componen el mundo; pero eso es equívoco, admite dos interpretaciones totalmente diferentes.

La *pluralidad* es, en cambio —segunda parte del trabajo—, riqueza de la unidad indispensable y bienhechora; que equivale a orden, y que, cuanto mayor sea, permitirá unas actividades humanas más ricas y diversificadas, como acredita la Historia.

¿Cuál es la naturaleza de la unidad?: se manifiesta en unidad de *mando*, de *conjunto*, como expresiones concretas de una filosofía y de un estilo, que engendran una estética, una moral, unas formas de vida, es el *clasicismo*.

Pero la unidad no debe trocarse en *unitarismo totalitario*, que es lo peor por exacta oposición a lo mejor. Ha de tener como objetivo el *bien común*, entendido según la definición de Santo Tomás de Aquino en *Summa Theologica*, I.^a, q. 31, art. 1, ad. 2. Pero siempre habida cuenta de que la ordenación del hombre a la comunidad política no es total y absoluta.

Regionalismo y unidad nacional. Tema cuya candencia es obvia, desarrollado por Mlle. Flour. Empieza destacando el hecho de la inversión histórica que se acaba de operar: la «izquierda», tradicionalmente centralizadora y jacobina, se ha alzado con la bandera de la descentralización y el respeto a las diversidades regionales, también tradicionalmente enarbolada por la «derecha». Para meditar... El regionalismo se ha convertido en arma revolucionaria. Se opone la pequeña nación a la grande; las «culturas étnicas» a la «cultura del poder». Es el nuevo sentido de la palabra «descolonización» que abre insospechados horizontes, radical, genuinamente revolucionarios. Este enfoque

conecta directamente con el tema del libro *El movimiento de liberación nacional*; puede verse su recensión, por el mismo autor de esta «noticia», en el número 200-201 de esta REVISTA.

«Es necesario romper este círculo infernal.» Un trabajo de reconstrucción política que ha de comenzar por una precisión lexicológica. Así lo hace la autora, tomando como base crítica aquel postulado del socialista Dominique Tedée: «La Europa de las regiones es la forma contemporánea de la Europa de las nacionalidades de 1848», que impugna brillantemente aquélla, contraponiendo al anterior otros dos: 1.º La diversidad de las provincias reanima la vida de la nación entera, es condición de su vida. 2.º Que en la unidad nacional radica la verdadera garantía del pleno desarrollo de las *provincias* (como se puede ver, los términos «regiones» y «provincias» vienen empleados indistintamente). Sobre esta base, estudia en particular los *abusos del centralismo estatal*, los *beneficios de la descentralización*, los *factores políticos y espirituales de la unidad nacional*. En general, sobre la línea de una teoría corporativista-contractualista.

Unidad de acción con diversidad de fórmulas, se titula el cuarto y último trabajo, a cargo de Penfentenyo.

Comienza remontándose a altos principios filosóficos. La amenaza que para «la moral de los combatientes cívicos que queremos ser» entraña «la duda creciente e insidiosa que amenaza con desarmar a los mejores; esa duda secreta... ligada al clima de apostasía immanente del mundo moderno y a la agravación del contexto revolucionario mundial». Que consiste en «si el salvajismo, la anarquía, la demencia, no tendrán alguna razón, a fin de cuentas, contra la humanidad». Duque encuentra su cogollo en la crisis interna del catolicismo. Y la solución no está en una fe puramente verbal, sino

en la operativa. Ahondando en el tema, cita palabras de Bossuet: «Dios se ríe de las oraciones que se le elevan para evitar las calamidades públicas cuando falta la debida contraposición a cuanto se realiza para atraerlas».

Su discurso va desde ahí por las vías de la teología de la historia, para presentar resonantes ejemplos de cómo se ha operado el resurgir católico en momentos de crisis y depresión consiguiendo a encrucijadas históricas. La clave está en el «siervos inútiles somos». Dentro de ello, destaca la importancia de los «cuerpos temporales de la Iglesia», en sus diversas modalidades: culturales, docentes, benéficos; monásticos, incubadores de espiritualidad, y los propios «territorios pontificios». Todos ellos han sido certera y sistemáticamente atacados por los enemigos del cristianismo. Y objeto de una transferencia, no hacia «*poderes temporales del laicado cristiano*», sino «en

dirección hacia los poderes tentaculares (y laicizados) del Estado moderno».

La regeneración habrá de venir de unos atavismos cristianos conservados en determinados medios sociales, autoridades sociales elementales: subyacentes «en las tradiciones de los oficios, entre las élites locales y en lo infinito de esos cuerpos sociales en los que todavía es riquísimo el Occidente». Medios cuya sanidad moral se reconoce en la disposición de «rechazar, aun a costa de sus bienes y de su reputación, todo pacto con las bajezas premonitorias generalmente de la subversión». Esas élites del mañana están ya en marcha, de lo que aduce impresionantes ejemplos. Pero les falta un «complemento de luz y energía cívica» y un «suplemento de energía»: la conciencia de solidaridad. Que no se sientan solos, sino apoyados y orientados, en la doctrina y la acción.—JESÚS VALDÉS MENÉNDEZ-VALDÉS.

HERNÁN VALENCIA RESTREPO: *Thomas Hobbes: fundador de la Filosofía política moderna*. Facultad de Derecho y Ciencia Política de la Universidad de Antioquía. Medellín (Colombia). 1975; 125 págs.

Bajo el patrocinio de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Universidad de Antioquía surge a la luz pública, como el lector de estas páginas podrá comprobar si le place, la excelente monografía del doctor Valencia Restrepo en torno de una de las figuras más importantes que, en efecto, registra la Historia de la Ciencia Política: Thomas Hobbes —a quien, como harto elocuentemente expresa el título de la obra, el autor considera como el auténtico fundador de la filosofía política moderna—. El doctor Valencia Restrepo da comienzo a su obra tratando de justificar, como suele ser preceptivo en esta especie de trabajos, las razones en virtud de las cuales ha fijado su atención en el eminente pensador del siglo XVII. Para el

autor, justamente, Hobbes se presenta a sí mismo sin reticencias como un innovador, como el primer hombre que rompió completamente con la tradición filosófica pre-moderna. La verdad es, nos indica siguiendo el pensamiento de Von Ranke, que a pesar de su alejamiento del mundo —de nuestro mundo (de nuestro tiempo)—, Hobbes sigue siendo una figura histórica de inagotable interés. Cambian los hombres y las cosas; los pensamientos, hablados o escritos, pueden, por encima de esos cambios, influir sobre las más lejanas épocas. Esto, considera el autor de las páginas que comentamos, acontece con Hobbes. Todavía más, se nos indica, sin Hobbes no pocas cosas estarían hoy sumidas en las tinieblas. Por lo tanto, argumenta el

doctor Valencia Restrepo, «se podría traer a cuento que no solamente la filosofía moral del racionalismo del siglo XVIII, sino también las de Rousseau, Kant y Hegel no hubieran sido posibles sin la obra de Hobbes». Consecuentemente, primera conclusión a la que se llega en estas páginas, «es uno de los representantes clásicos de la filosofía voluntarista dominante en el panorama cultural, sobre todo político-moral, a partir del Renacimiento hasta nuestros días. La doctrina de Hobbes ha engendrado el positivismo monista de los siglos XIX y XX y su contrario: la filosofía de la libertad de la misma época».

* * *

Muchas, pues, de las cosas que hoy se dicen o afirman en política ya habían sido dichas o señaladas por Hobbes con la precocidad de tres largos siglos, a saber: Hobbes está a las antípodas de Marx, Engels y Mao Tse-Tung en cuanto se refiere a la existencia y necesidad del Estado. Aquél concibe la situación estatal y política de la sociedad como la última etapa de la evolución histórica, esto es, el Estado se constituye en un fin en sí mismo. Para éstos, por el contrario, lo mismo que para Lenin, el Estado es un simple eslabón en la cadena de la historia evolutiva: un medio para alcanzar la etapa de la sociedad comunista sin clases y sin Estado.

Hobbes proclama que el soberano es quien tiene el deber de enseñar al pueblo lo que debe hacerse. La masa debe aprender de su soberano. Mao Tse-Tung, por su parte, pregona que quienes están en el poder, el soberano, deben aprender de las masas.

Es cierto, consecuentemente, que Hobbes, Marx, Engels, Lenin y Mao Tse-Tung presentan algunos aspectos comunes. Quieren, verbigracia, transformar o construir el mundo y no limitarse a in-

terpretarlo. De ahí su inclinación preferencial a la praxis y a la historia. Otro punto de común convergencia es la visión cosmológica como lucha del hombre contra el hombre, plasmado en el estado de naturaleza con «el hombre es un lobo para el hombre», o con «la guerra de todos contra todos», y en las relaciones o modos de producción con «la explotación del hombre por el hombre».

Tanto para Hobbes como para Marx, puntualiza el doctor Valencia Restrepo, el hombre es, ante todo, un proletario. Para el primero, es un proletario que se rebela contra la creación, el universo; el hombre hobbesiano está solitario a merced de la naturaleza. Para el segundo, se rebela contra el mundo burgués. Con tales rebeliones, el hombre no tiene que perder nada fuera de sus cadenas, y tiene todo por ganar.

En cuanto al concepto de realidad, Hobbes y Hegel, por ejemplo, son polos opuestos: para aquél, lo real es lo corporal y lo corporal es lo real; para éste, en cambio, lo real es lo racional y lo racional es lo real.

Si seguimos puntualizando tesis y concepciones doctrinales, más o menos vigentes —o contemporáneas—, es harto evidente que, por caso, Hobbes también puede ser presentado como présago de otro neokantiano, Kelsen, por su positivismo jurídico. El creador de la teoría pura del Derecho desenvuelve postulados hobbesianos en varias de sus obras, el plexo *ius-axiológico* de Hobbes: paz-seguridad, es el mismo de Kelsen. Hobbes, al igual que Napoleón, y, en general, todos los autócratas, es enemigo de los ideólogos. Es el soberano quien debe designar maestros y examinar qué doctrinas están de acuerdo y cuáles son contrarias a la defensa, a la paz y al bien del pueblo. Nada tiene de extraño que, ciertamente, uno de los puntos de partida del pensamiento socio-filosófico de Hobbes es la igualdad de todos los hombres.

Por el contrario, Simmel parte del *a priori* de la ordenación, esto es, de la desigualdad de los hombres, quienes ni biológica, ni psicológica, ni socialmente son iguales...

* * *

Independientemente de cuanto antecedente —conceptos, tesis y afirmaciones realmente importantes— el doctor Valencia Restrepo considera que, acaso, uno de los rasgos de Hobbes que conviene tener siempre presente, para ejemplo de futuros pensadores, estriba en ser un filósofo excepcionalmente metódico: «La época, la personalidad y el método de Hobbes forman una unidad inescindible. Y tanto es así que la época le imprime a Hobbes el método propio de ella; el método y la época se revelan de cuerpo entero en las obras hobbesianas, y en éstas se nos brinda la personalidad toda de su autor. Se justifica, entonces, plenamente tratar estos aspectos bajo un solo numeral.

A nadie le ha sido ni le será dado sus- traerse a las coordenadas de tiempo y espacio. Estos dos elementos —si es que se nos acepta la expresión "elemento"—, el ser en el mundo y la temporalidad, condicionan ineludiblemente a los humanos. Hobbes no es excepción: su época lo estigmatizó».

Entiende el autor, en otro lugar de su obra, que Hobbes nació en una época muy poco adecuada para la brillantez de sus cualidades humanas e intelectuales —esto es, quiere dar a entender el autor, para el óptimo desarrollo de su obra escrita—. Por eso mismo, en el curso de sus escritos, inmediatamente se colige que las difíciles circunstancias políticas y personales hubieron de condicionar la personalidad de Hobbes y, consecuentemente, ejercer sobre el mismo un fuerte impacto: El siglo XVII —especialmente en Inglaterra— es un siglo dialéctico, des-

garrado por la tensión pretérita del Medioevo y la tensión futura de la modernidad. Este espíritu del tiempo calará en Hobbes: será un hombre de transición. Lógicamente, pues, Hobbes es un hombre por naturaleza dialéctico. Filósofo en un período crítico, y como tal, fértil, pues que toda crisis está preñada de temor por lo que se va a perder y de esperanza por lo que se va a adquirir. Su transición se puede colocar dialécticamente en «el momento rico en que la tradición clásica y teológica ya se había resquebrajado y en que todavía no se había formado ni consolidado la tradición de la ciencia moderna». Tal vez por eso mismo, como queda nítidamente advertido, Hobbes concede al método tal importancia y trascendencia que ésta, ciertamente, sobrepasa los linderos metodológicos. El método y el lenguaje elevan las facultades del hombre distinguiéndolo de las demás criaturas vivas; la bondad de una historia reside en el método: el talento se adquiere a base de método e instrucción; la política, como la geometría, requiere un método —ésta es, entre otras muchas, la gran enseñanza que, a tantos siglos de distancia, nos depara el estudio de las obras de Hobbes—.

* * *

Cabe, legítimamente, el formularnos la siguiente interrogante: ¿Cuál es, en verdad, la esencia de su aportación filosófico-política? El doctor Valencia Restrepo contesta cumplidamente a la pregunta anteriormente formulada al indicarnos, entre otras muchas cosas, lo siguiente: Toda la filosofía de Hobbes —la filosofía política (se entiende)— puede presentarse como una dialéctica entre la vieja y la nueva filosofía, y esto en sentido objetivo y subjetivo.

En sentido subjetivo, porque en un estudio sobre la filosofía política hobbesiana es necesario percatarse de los cinco

procesos dialécticos por los cuales atravesó su desarrollo doctrinal. En un primer momento adoptó una posición que más tarde abandonó por la contraria.

1. En sus escritos primeros, aceptó Hobbes la Monarquía como la forma natural más perfecta del Estado. Luego, la concibió como la forma artificial más perfecta del Estado.

2. En cuanto el origen de la moral, el Derecho y el Estado, lo halló en el Derecho natural objetivo u obligación natural, pero posterior y definitivamente, en el Derecho natural subjetivo o libertad natural, y negó la existencia de cualquier obligación natural.

3. En un principio reconoció la autoridad sobrehumana de la revelación, basada en la voluntad divina o en el orden natural, de la razón divina, para rechazarla después y reconocer exclusivamente la autoridad humana del Estado.

4. Primeramente estudió los Estados pasados y presentes para dedicarse más tarde al sólo estudio del Estado futuro.

5. Aceptó originalmente el honor como el principio rector de las pasiones para en un ulterior período negarlo y sustituirlo por el temor de una muerte violenta.

La filosofía política hobbiana, en rigor, no es más que la interconexión homogénea de las cinco fases finales y, por consiguiente, sólo de ellas es posible deducir el adecuado concepto doctrinal que esta sorprendente figura nos suscita.

Ahora bien, volvamos a la otra perspectiva; en sentido objetivo, la filosofía del pensador inglés se presenta como una dialéctica porque la síntesis del método deductivo con el inductivo «se realizó por primera vez en la historia de la ciencia (con Hobbes) y aun así resultó ser muy

fructífera». En los marcos del método metafísico y mecanicista la síntesis de inducción y deducción llevó a originar elementos de dialéctica que, pese a su conocido desarrollo deficiente, repercutieron positivamente en el éxito de todas las investigaciones de Hobbes. Teniendo bien a la vista lo que acabamos de subrayar, por supuesto siguiendo al pie de la letra el espíritu doctrinal expuesto por el doctor Valéncia Restrepo, es posible concretar la siguiente tesis: *Para Hobbes, el contenido de la ciencia, o sea la verdad, es la correspondencia de nuestras ideas con las cosas, con el mundo exterior, pues la fuente de todo nuestro conocimiento es la sensación y de ésta extraemos todo conocimiento.*

* * *

Llegada la hora de recapitular algunos de los extremos doctrinales más fuertemente señalados por el autor del libro al que venimos haciendo referencia es preciso afirmar, justamente, que Hobbes abogó durante toda su vida por un poder estatal fuerte, autoritario, absoluto si se quiere, y es cierto. Para escapar a la anarquía, procedente de las numerosas guerras de la época, había que crear un «Leviatán» lo bastante poderoso como para acabar con ellas.

Mas ese absolutismo es relativo —valga la paradoja— está relativizado en cuanto que el poder soberano debe respetar al individuo, al menos en su derecho natural o derecho a la vida.

Para Hobbes, el derecho natural es un derecho en sentido subjetivo, es el derecho de cada individuo, y no un derecho objetivo como lo concibió toda la filosofía anterior, a él basado ya en la razón natural ya en la revelación divina. Es ésta una de las mayores originalidades del malmesburiano. Por eso, en la concepción de Hobbes, aparece perfectamente clara la idea de que, efectivamente

te, «los derechos del individuo son anteriores a la sociedad civil, que se origina en ellos. Estos predeterminan el fin de aquella. Así, pues, el derecho fundamental de la naturaleza —el derecho individual hobbesiano— subsiste de tal manera en el Estado que se podría desconocer el derecho del soberano pero de ninguna manera el derecho subjetivo».

Es obvio, pues, que el mal llamado absolutismo o totalitarismo o despotismo hobbesiano —considera el doctor Valencia Restrepo—, queda relativizado, además, por ciertos postulados del mismo Hobbes como «la ley nunca es errónea», «existe una ley natural dictada por la razón, que aconseja al legislador no comportarse a tontas y a locas», «no estamos obligados a obedecer a un Soberano que *de facto* no lo es», «no existe poder civil capaz de ligar a la mente», «se crea el Soberano para nuestra utilidad y provecho», «un Estado puede forzarnos a obedecer, pero a que nos convenzamos de un error, nunca... La opresión de las opiniones no produce otro efecto que el de unir y amargar, esto es, aumentar la maldad y el poder de quienes en seguida las creen», etc.

Puede, en efecto, llegarse a la conclusión —y esta es la idea central que ha animado al doctor Valencia Restrepo a la redacción de las páginas que comentamos— de que Hobbes es, desde luego, el auténtico fundador de la Ciencia Política Moderna —así, con mayúsculas— puesto que inserta su filosofía política

dentro de un sistema filosófico total y absoluto. No es sólo filósofo político: es filósofo en el pleno sentido de la palabra. Los escritos políticos hobbesianos buscan hallar la esencia —el fundamento filosófico— de la sociedad y no descansan hasta que hallada, la vierten en una definición: su esencia lógica; Hobbes es un racionalista.

* * *

La obra de Hobbes entraña, por lo tanto, un considerable valor. Independientemente de todo lo que queda dicho, y de otros muchos extremos que por razones de espacio editorial, aquí y ahora, es imposible rozar, baste, para glorificar al autor minuciosamente estudiado en esta brillante monografía, el no olvidar que, en efecto, «Hobbes fue el primer escritor que comprendió toda la importancia de la soberanía: mostró dónde descansa, sus funciones y límites. Este segundo motivo contrasta abiertamente con la filosofía política clásica ya que una de las más protuberantes omisiones suyas fue la ausencia de cualquier intento por definir la naturaleza de la soberanía. Para Hobbes, o Dios es omnipotente, o no es nada; o el Estado es soberano, o no es nada. Hobbes fue el primero, se nos indica en este libro, que explícitamente rompió con el racionalismo, al concebir el poder soberano como voluntad y no como razón.—JOSÉ MARÍA NIN DE CARDONA.

GABRIELLA GIUSTI: *Comunisti e Socialisti, 1934-1948*. Quaderni della FIAP. Roma, 1976.

El partido socialista italiano fue, hasta la llegada del fascismo, el movimiento guía de la izquierda. Durante los primeros años subsiguientes a la escisión de 1921 el partido comunista no tuvo la posibilidad de pulir su estructura de manera que, a pesar de las erosiones, se

mantuviese con el tiempo suficientemente orgánica.

Con el exilio empezó la fase descendente del socialismo y la ascendente del comunismo. La política de los frentes populares, llevada a cabo con éxito en Francia y con no tanto en España, de-

mostró que algo estaba cambiando o había cambiado también en el área de la izquierda italiana en el exilio: el partido comunista había tomado poco a poco la delantera y, gracias a las coaliciones internacionales, se disponía a sustituir al socialista en el liderazgo del movimiento obrero.

Esta tendencia se fue acentuando gradualmente hasta culminar en las elecciones de 1948 para el primer Parlamento republicano, que rubricaron no sólo el fracaso de la primera tentativa de dar vida a una operación «frontista» en Italia sino también la derrota del PSI que, completamente absorbido por el PCI, incluso a nivel de organización, salió quebrantado de la confrontación.

Esta fase, apenas estudiada, de las relaciones entre los dos principales partidos marxistas italianos, ha sido tratada a fondo con agudeza y abundancia de documentos por una joven y seria investigadora, Gabriella Giusti, de la Universidad de Roma, que ha publicado recientemente un volumen sobre este tema (*Comunisti e socialisti 1934-1948*, Quaderni della FIAP, Roma, 1976).

La autora ha afrontado con indudable capacidad el difícil asunto, escogiendo en la selección de documentos previa a su ensayo el mejor camino: el de la recopilación de material casi exclusivamente «de partido». Es evidente, en efecto, que una interpretación de episodios y acontecimientos tan particulares como los tratados en el libro, efectuada teniendo como base material y valoraciones «externos», habría disminuido el valor del ensayo, cuyo mérito principal es el de confrontar las dos posiciones: la comunista y la socialista que, más o menos uniformes al principio, acabaron después por hacerse divergentes, sobre todo en las conclusiones sacadas por los protagonistas.

G. Giusti utiliza *Avanti*, *L'Unità*, obras de Basso, de Catalano, de Lizzadri, de

Amendola, artículos de Togliatti, de Morandi, de Calamandrei, etc., consiguiendo dar a esta masa de material organización y armonía, señal segura de preparación y de acierto en la investigación científica.

Es de particular interés la habilidad con que la autora toma uno de los signos distintivos de la política comunista, es decir, la ductilidad. No por azar sostiene que la creación del Frente democrático popular, en 1948, «constituía una adaptación de la línea de los dos partidos de izquierda a la nueva situación que se había creado». Pero mientras para los socialistas se trató de una adaptación realizada bajo el impulso del maximalismo que después de la escisión del Palazzo Barberini había asumido el control del partido, para los comunistas fue fruto de un cálculo lúcido, meditado extensamente y, al menos en la intención de los jefes, como perspectiva de una estrategia a largo plazo.

No podemos por menos de experimentar perplejidad ante algunas valoraciones de G. Giusti. Por ejemplo al principio, cuando da un juicio sustancialmente negativo sobre episodios como la victoria conservadora en Gran Bretaña, verificada en vísperas del pacto de unidad de acción de 1934 entre PCI y PSI y definida como un acontecimiento «de signo reaccionario»; o en las conclusiones, cuando sostiene que los partidos de izquierda fueron «en busca, en los años de la inmediata postguerra, de algunos objetivos de gran relevancia: la insurrección nacional liberadora en la Italia septentrional, la República y la Carta Constitucional».

Aparte de cualquier otra consideración sobre la positividad de la caída de la Monarquía y la instauración de la República, remitimos, para una valoración de carácter general sobre la resistencia, al magnífico ensayo de Noventa, *Tre parole sulla Resistenza*, enriquecido con una

larga introducción de Del Nocé. La contribución de católicos y liberales a la guerra de liberación no fue ciertamente un hecho marginal respecto al papel jugado por la izquierda sino al contrario.

En cualquier caso, dejando aparte esta diversidad de opiniones, el juicio sobre la validez científica del trabajo no puede dejar de ser extremadamente positivo. La cuidadosa investigación, el vasto apéndice documental, la valoración sustancialmente objetiva de los hechos expuestos inducen a acoger favorablemente este libro, seguros como estamos de que en futuros trabajos la autora afinará todavía más su capacidad de análisis que, por lo demás, se encuentran ya a un óptimo nivel y, sobre la base de otros documentos y consideraciones, querrá revisar los juicios que han suscitado en nosotros cierta perplejidad.

Por lo demás, no podemos por menos de estar plenamente de acuerdo con el juicio final dado por la autora: «La situación internacional (en 1948) era apropiada para excluir, incluso siguiendo estrategias diversas, una conquista del poder por parte de la izquierda. Esta, sin embargo, se vio frenada en sus ilusiones sobre la posibilidad de mantener viva a largo plazo la coalición antifascista, por la superficial valoración de la exclusión del Gobierno, por la excesiva confianza en las perspectivas de la competición electoral de 1948. El espíritu de compromiso que animó, en diversa medida, la acción de los dos partidos de izquierda se revela, por ello mismo, como fruto de errores de valoración...» Palabras que reflejan fielmente la situación de la época.—FRANCESCO LEONI.

EDWARD TANNENBAUM: *La experiencia fascista: sociedad y cultura en Italia (1922-1945)*. Versión española de Joaquín BOLLO MURO. Alianza Editorial, S. A. Madrid, 1975; 463 págs.

La mayor parte de los libros que en nuestros días ven la luz y que, por supuesto, están consagrados al estudio del tema del fascismo, siguen, por un extraño destino, discuriendo por los derroteros de la agria polémica. En rigor, pensamos, no existe razón alguna para que podamos sorprendernos de la reiterada presencia de este fenómeno —si es que el hecho al que hacemos referencia se nos permite calificarlo de tal— puesto que, como ya hace bastantes años —concretamente en febrero de 1925—, el maestro Ortega advirtió, con la cegadora claridad que caracteriza a todos sus escritos —en la presente ocasión hacemos alusión a su bellissimo ensayo «Sobre el fascismo» incluido en las páginas de *El Espectador*—, que, justamente, «el fascismo tiene un cariz enigmático, porque aparecen en él los contenidos más opues-

tos. Afirma el autoritarismo y, a la vez, organiza la rebelión. Combate la democracia contemporánea y, por otra parte, no cree en la restauración de nada pretérito. Parece proponerse la forja de un Estado fuerte, y emplea los medios más disolventes, como si fuera una facción destructora o una sociedad secreta. Por cualquier parte que tomemos el fascismo hallamos que es una cosa, y a la vez la contraria.» Evidentemente, parece oportuno indicarlo desde ya, el libro que debemos al doctor Tannenbaum —completísimo análisis del fenómeno que nos ocupa— agradará a unos y defraudará a muchos. Si se nos hace preciso aventurar un juicio personal creemos, sin duda, que complacerá a no pocas personas que inicien su lectura dentro de una pauta de carácter objetivo, desapasionado, sincero... ¿Es esto posible en nuestro tiempo?

po? La interrogante que exponemos es, en la circunstancia que nos rodea, harto explicativa del posible éxito, en España, de estas páginas que se han escrito —pienso— en el mismo corazón de las tierras en donde acaecieron los hechos que se narran.

Digamos también, cuanto antes, que el doctor Tannenbaum ha dado cima a su obra especialmente guiado por una ilusión —no se trata, como tan al uso sucede, de un libro de «escándalo»—, a saber: aclarar la duda histórica de que, en verdad, el movimiento fascista italiano fue algo importante, trascendente y, sobre todo, esencial manantial de gravísimas secuelas políticas, económicas y sociales que no han sido estudiadas con el rigor científico que, quiérase o no, el tema demanda. Por eso mismo, desde las primeras páginas del libro, el autor se preocupa de advertir al lector, con el propósito de que más nitidamente se pueda valorar su intencionalidad, del hecho concerniente a la mayor dificultad con la que tropieza el estudioso del fascismo italiano: diferenciarlo de cada uno de los movimientos que bajo el mismo o parecido nombre se diseminaron, en el histórico momento de los años treinta, por no pocos de los países europeos: «El problema consiste —afirma el doctor Tannenbaum— en la *confusión entre el fascismo como modelo en el sentido de un prototipo, y en el sentido de un tipo ideal o un modelo estructural*. Durante la década de 1930, José Antonio Primo de Rivera en España, Corneliu Zelia Codreanu en Rumania, e incluso Antonio de Oliveira Salazar en Portugal, copiaron algunos de los símbolos de la Italia de Mussolini y fueron generalmente considerados como fascistas. Al principio de la década siguiente, muchos de los países del Este de la Europa central estaban gobernados por simpatizantes nazis o tenían importantes movimientos nazis, mientras que varios de los países

de la Europa occidental ocupados por los alemanes tenían regímenes marionetas nazis. Sin embargo, a esas imitaciones de los regímenes de Italia y de Alemania les faltaba, por lo general, una base de masas y el potencial revolucionario de los dos prototipos; en la mayor parte de los casos, especialmente en Portugal y en España, el fascismo fue únicamente un disfraz moderno de la reacción.»

El autor, en otro lugar de su obra, insiste —tratando, evidentemente, de justificar la sinceridad con la que expone sus juicios doctrinales— en la archisabida consideración: por muy buena voluntad que se tenga —subraya— todo parece complicarse en torno de este movimiento político puesto que, efectivamente, «otra parte del problema consiste en la incapacidad de ciertos análisis para distinguir de forma suficiente entre fascismo como movimiento para la conquista del poder en unas condiciones determinadas y fascismo como sistema de gobierno». A la vista, pues, de cuanto antecede —insistimos— no nos sorprende ni un ápice que el doctor Tannenbaum, desde las primeras páginas de su obra, se nos muestre dogmáticamente concluyente: «El fascismo no constituye un problema sólo para los que ahora buscan una concepción general del mismo, sino que también planteó problemas de interpretación a los propios italianos desde el comienzo de la década de 1920. Desgraciadamente, la mayor parte de esas interpretaciones estaban demasiado ligadas a posiciones ideológicas personales para ser de mucha utilidad en nuestros días, aunque el libro de Angelo Tasca, *Nascita e avvento del fascismo* —publicado por primera vez en francés en 1938 y revisado para la edición italiana de 1963— continúa siendo bastante válido. Basta con decir que los marxistas tenían su propia interpretación, como la tenían los liberales, los conservadores y los católicos, por no mencionar a los propios fas-

cistas. El principal interrogante no fue: ¿qué fue el fascismo?, sino: ¿cómo se produjo en Italia? Y dados los prejuicios deterministas de la primera parte de este siglo, la respuesta hacía hincapié generalmente en la historia de los siete u ocho años inmediatamente anteriores a la toma del poder por Mussolini.

«El propósito de este libro —consecuentemente— no es solucionar el "problema" del fascismo, ya sea para Italia o para el resto del mundo. Su objetivo, más bien, es describir y explicar cómo se desarrollaba la vida en determinados aspectos bajo el dominio fascista. Dado que la política del régimen ha sido ampliamente estudiada por otros, y como no fue, estrictamente hablando, experimentada por la mayoría de los italianos, aquí sólo se hablará de ella como parte del entramado histórico dentro del cual vivieron el fascismo como parte de sus vidas cotidianas la mayor parte de los italianos.» El autor, ciertamente, cumple la promesa que ofrece, y ese, no otro, es el cometido esencial que justifica la presencia editorial de las páginas que ocupan nuestra atención.

* * *

El lector que profundice en la obra de inmediato tropezará con lo que debemos de considerar como inevitable interrogante: ¿Qué trataba de conseguir, culturalmente hablando, el fascismo italiano...? El doctor Tannenbaum, a diferencia de otros muchos intelectuales que igualmente se han sentido atraídos de alguna manera por el tema reseñado, no elude la comprometida interrogación. Sus palabras, por el contrario, son muy claras y acertadas: «El fascismo italiano —escribe— fue la expresión política de postguerra de los movimientos de masas antiintelectuales que empezaron a aparecer al final del siglo XIX. Estos movimientos rechazaban tanto el liberalismo

racionalista como el marxismo científico, poniendo su fe en la acción —o al menos en el activismo retórico— más que en el pensamiento. Aparecieron en muchas partes de Europa e incluyeron a los sindicalistas y anarquistas revolucionarios lo mismo que a los nacionalistas extremistas. Cada sector tuvo su portavoz intelectual —Kropotkin y Sorel, Barrès y Corradini—, pero su significado está más en su estilo, que podía ser llamado en la actualidad "militante", que en su ideología. Esto no quiere decir que los anarquistas y los sindicalistas revolucionarios pretendieran las mismas cosas que los nacionalistas: realmente, los primeros eran revolucionarios, mientras que los últimos eran contrarrevolucionarios. La cuestión es que ambas partes encontraban intolerable la realidad existente, y dado que los patrocinadores de esta realidad pretendían que estaba basada en principios racionales y científicos, sus oponentes "militantes" (exceptuando siempre a los marxistas) tendían a atacarla en nombre de otros valores: el "sentimiento", la "vida", la cualidad "liberadora" de la violencia.»

El autor nos recuerda, bastante avanzado su libro, que, en rigor, no se ha hablado mucho de lo que, justamente, la presencia de determinados hombres de letras —es decir, naturalmente, los «intelectuales»— significó, con su presencia o ausencia —valga la redundancia—, en orden al futuro del movimiento fascista. Así, por ejemplo, el sugestivo caso del preclaro poeta D'Annunzio: «Algunos estudios recientes —reconoce el autor de las páginas que comentamos— se han inclinado a considerar el régimen de D'Annunzio en Fiume como la más eminente dramatización del espíritu de rebelión de principios del siglo XX —un espíritu que también dio origen a movimientos como el expresionismo, el futurismo, el bolchevismo y los primeros *fasci di combattimento*—. Mientras que el

mismo poeta-comandante se inclinaba a considerarse como un símbolo del nacionalismo lesionado, y algunos de sus seguidores eran únicamente unos aventureros, una parte importante de su entorno consideraba su régimen como la base desde la que imponer una alternativa a la sociedad y un sistema de valores diferentes a las odiadas instituciones del país. Al final, incluso el mismo D'Annunzio sucumbió a ideas como la de conquistar Roma e Italia y "Anexionarlas" a Fiume, y la de ayudar a los "pueblos oprimidos" de otros países. También promulgó una Constitución, la *Carta de Carnaro*, que estaba más cerca de los sueños de los sindicalistas revolucionarios que todo lo que los fascistas corporativistas iban a inventar después. Fue D'Annunzio, y no Mussolini, quien consiguió el mayor apoyo de esos veteranos de guerra rebeldes en los que se mezclaba confusamente un patriótico anarco-sindicalismo con la revolución en su propio beneficio. Posteriormente, su aventura de Fiume parecería un episodio de ópera cómica en medio de la seriedad de las negociaciones de paz, pero en su época incluso Lenin la tomó en serio y tuvo para ella amables palabras. Los *squadristi* de Mussolini copiaron sólo las divisas, los símbolos y las actitudes de los legionarios de D'Annunzio. Muchos de los mismos legionarios se convirtieron en antifascistas después de la *Marcha sobre Roma*, y poco más tarde D'Annunzio renunció a su actividad política y volvió definitivamente a la poesía.» Muchos otros ejemplos, como el del feliz poeta, se podrían traer a colación, pero, ciertamente, la nómina se haría interminable.

El doctor Tannenbaum, con cierto detenimiento, examina las principales causas por las que, con aparente facilidad, Mussolini se erigió en supremo guía del movimiento fascista. He aquí, creemos que adecuadamente sintetizadas, algunas de esas «razones históricas» esenciales:

El éxito de Mussolini fue posible, en parte, por el hecho de que no existían precedentes de algo similar. La combinación de un demagogo que era también un hábil político (lo que no ocurría con D'Annunzio) y de unas fuerzas paramilitares al acecho que actuaban como campeones de la gente humilde, era una fórmula original a principios de 1920. El orden establecido podría haber «manejado» al dirigente o a los *squadristi* por separado: juntos demostraron ser invencibles. Ya en 1921, y especialmente a partir de 1922 fue Mussolini quien utilizó a sus aliados con más crudeza y con más éxito que ellos a él.

El Mussolini político había empezado a sustituir al Mussolini agitador subversivo a finales de 1920. Después de haber otorgado un calificado apoyo a la ocupación de las fábricas, en el número del 28 de septiembre de *Il Popolo d'Italia* había respaldado abiertamente la negativa de Giolitti a desalojar a los obreros por la fuerza. En el número del 28 de diciembre dirigió al Gobierno una suave reprimenda por haber desalojado a las legiones de D'Annunzio de Fiume empleando el Ejército regular. Estos movimientos estaban calculados para hacer a Mussolini y a su partido aceptables al veterano estadista piemontés de cara a su próxima alianza electoral, porque sólo en esa alianza tenían esperanzas los fascistas de conseguir un número significativo de escaños en la Cámara de los Diputados. La nueva imagen de Mussolini como político responsable agradaba también a los industriales y banqueros milaneses cuyo apoyo necesitaba *Il Popolo d'Italia*, y que estaban contrariados por la brutalidad de los *squadristi* compesinos.

* * *

De todas formas, lo realmente curioso del caso que nos ocupa, y que con tanta autoridad y honestidad académica analiza

el doctor Tannenbaum en las páginas de su excelente libro, es que el *Duce* fue, en sus comienzos, un magistral «improvisador»: «Ya a mediados de 1923 Mussolini había decidido emplear cada vez más la autoridad del Estado para aplastar la disidencia entre los *squadristi* e imponer la disciplina en el partido fascista. Este *modus operandi* no sólo servía su propio propósito de reforzar su poder personal, sino que también convenció a muchos dirigentes liberales de que su Gobierno podía incluso hacer más fácil la existencia del régimen. En realidad, Mussolini no tenía en su mente ningún programa de reforma; únicamente "jugaba de oídas", utilizando a todo y a todos, incluso a sus enemigos, y abandonándolos luego con el fin de aprovecharse de unas consideraciones coyunturales nuevas que, naturalmente, requerían una táctica distinta y unos aliados diferentes. Actor consumado, podía ser blando o duro según fueran las necesidades del momento. Posteriormente, su cinismo y su falta de fe, incluso en su propio país, iban a quedar más claros. Pero durante sus primeros dos años en el Gobierno jugó a ser el restaurador patriótico de la ley y el orden, incluidos el sombrero de copa y la levita.

A su manera, cada uno de los partidos políticos ayudó a Mussolini a consolidar su control del Estado dentro del esquema constitucional existente. Menos de un mes después de que se hiciera cargo del Gobierno, la Cámara de Diputados votó por doscientos quince votos contra ochenta la concesión de poderes para gobernar por Decreto durante un año. Esta decisión le dejó virtualmente las manos libres para llevar a cabo reformas fiscales y administrativas realmente trascendentales.» Reformas que, por supuesto, sirvieron para cimentar la base de la plena hegemonía de su poder personal y, muy especialmente, cuando con sugestiva habilidad maquiavélica superó la más grave de to-

das las crisis u obstáculos que se oponían a la consolidación de su mando: *el asesinato de Giacomo Matteotti*.

Considera el autor, tesis algo discutible —más de un opositor habrá hecho ya notar su disconformidad en este extremo de los diversos lugares en los que estas páginas ya se hayan dado a conocer—, que el fascismo nunca llegó a contar con un auténtico espíritu de adhesión radicalmente popular: «A pesar de los recelos de ciertos intelectuales, estudiantes y obreros, la mayoría de ellos, al igual que casi toda la población, consideraba al régimen fascista como algo "normal" e hicieron lo que se les pidió más por compromiso que por miedo. Para muchos italianos, afiliarse al partido, o al menos a la "corporación" de su profesión específica, les parecía una rutina burocrática. Así, muchos abogados y médicos se afiliaron a la Corporación de Profesionales y Artistas para poder practicar su profesión, pero permanecieron alejados del partido. Los profesores universitarios tuvieron que prestar juramento de lealtad al Régimen a partir del 31 de octubre de 1931 para poder conservar sus puestos, y fueron presionados algunas veces para que asistieran a ceremonias públicas auspiciadas por el partido...»

En definitiva —concluye el autor— la conformidad debida al oportunismo fue más frecuente que la conformidad debida al miedo o al entusiasmo por los éxitos del Régimen.

* * *

En rigor, y esto es lo que a lo largo del amplio curso doctrinal de este volumen el doctor Tannenbaum se propone demostrar es que, con alguna precisión, no es posible hablar de la existencia de una auténtica «cultura» de matiz sustancialmente fascista puesto que, efectivamente, la política intelectual y cultural fascista reflejó la relativa falta de dogma-

tismo del Régimen y su preocupación por crear una apariencia de respetabilidad. No hubo quemaduras de libros ni intentos de crear una ciencia puramente fascista... A pesar de la aparente «conformidad» externa de muchos, la mayoría de los estudiosos, escritores y artistas importantes de Italia fueron siempre antifascistas «de corazón». Esta generalización es, desde luego, imposible de documentar al margen de lo que los propios interesados puedan ahora afirmar.

Una cosa, al menos, está perfectamente clara, a saber: *que el Régimen fascista no fue tan brutal y arbitrario frente a los no conformistas como la Alemania nazi o la Unión Soviética, pero la "tolerancia represiva" es una pobre compensación*

en relación con la pérdida de la verdadera libertad intelectual y cultural, y ésta fue la razón principal de que el Régimen no ganara nunca el efecto de sus pensadores y artistas más sensibles.

De todas formas, por supuesto, no nos extraña la conclusión final que expone el doctor Tannenbaum puesto que, volviendo a las tesis defendidas por el maestro Ortega, tenemos que, ciertamente, *el fascismo no pretendió nunca gobernar con derecho, ni aspirar siquiera a ser legítimo.* Y esto, precisamente, es la clave de su originalidad, de su profundidad y de su virtud. En fin, por cuanto antecede, el lector de estas líneas está en el conocimiento de que de todas esas cosas se nos habla en este libro.—JOSÉ MARÍA NIN DE CARDONA.

HANS-JOSEF STEINBERG: *Culto a la personalidad*, en «Marxismo y Democracia», Enciclopedia de Conceptos Básicos. Ediciones Rioduero de EDICA, S. A. Madrid, 1975; 131 págs.

Todo culto a la personalidad —empieza diciendo el autor— se basa, en el fondo, en una supervaloración del papel de la personalidad en la Historia. Una gran personalidad aparece como la única fuerza que realmente la conforma, y su acción produce, por lo general, las relaciones sociales. Se le adora como «líder», «maestro infalible», «jefe indiscutible», «gran timonel», etc., y su vida y obras se consideran modélicas y obligatorias.

La concepción de la historia de Marx y Engels se opone al culto a la personalidad y a la valoración del papel de ésta en la Historia. Ciertamente los hombres, según Marx, constituyen su propia historia, pero no por impulsos libres, no en circunstancias inmediatamente encontradas, ya existentes y transmitidas. Ciertamente también que el humanismo marxista sustituye a Dios por el hombre, endiosando a éste hasta hacerlo «Dios para el hom-

bre», pero es al hombre universal hegeliano no al hombre singular y concreto, porque éste «encuentra» ya existentes las circunstancias entre las cuales la más esencial es el modo de producción de la vida material.

El profesor Steinberg estudia en este trabajo monográfico la historia y consideración del culto a la personalidad en la doctrina de los «clásicos» del marxismo, a quienes luego la práctica ha dejado malparados con el culto a la personalidad de Stálin, cuya exageración recuerda a los más tiránicos poderes personales de la antigüedad.

Marx, que en el análisis de los acontecimientos históricos de Francia entre 1848 y 1851 se encontró con el fenómeno de la personalidad histórica de Napoleón III, escribe en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, «como la lucha de clases crea en Francia circunstancias y rela-

ciones que posibilitan interpretar como héroe a un personaje mediocre y grotesco».

Y tanto Marx como Engels sintieron personalmente «una aversión casi criminal a convertirse en figuras populares» y expresaron frecuentemente su «repugnancia contra todo culto a la personalidad», acogiendo con la más aguda y satírica crítica la primera expresión del culto a la personalidad, dentro del movimiento socialista obrero: el «culto servil» a Lasalle. Pero este hecho concreto se basaba, esencialmente, en la disposición de conciencia del proletariado que, según las palabras del propio Marx, estaba «demasiado podrido por la infame política de la realidad de la burguesía alemana como para no vitorear a un salvador charlatán como ése».

Por eso, con el progreso y ascendente desarrollo del movimiento socialista obrero desapareció el culto a la personalidad de Lasalle, y los partidos socialistas de la II Internacional, que produjeron destacadas personalidades dirigentes, se mantuvieron libre de toda forma de culto a la personalidad. La social-democracia —dice un autor socialista de la época— no conocía ni «la idolatría y el culto a la personalidad» ni los «monumentos a los vivos».

Sin embargo, en el siglo XX el culto a la personalidad ha alcanzado dimensiones que, dentro del ámbito europeo-occidental, sólo encontrarían paralelo, en todo caso, en los déspotas y tiranos más sangrientos de la historia antigua. Y precisamente por el excesivo culto a la personalidad del dirigente en el fascismo. Y en el campo marxista en el stalinismo, una de cuyas características esenciales es el culto a la personalidad de Stalin. Aun cuando este culto a la personalidad, después del XX Congreso del Partido Comunista, en 1956, en la Unión Soviética y en otros países socialistas fue condenado como «desviación» de las normas

leninistas para la vida del partido, sin embargo la posición de Lenin en la revolución y su concepción del papel del partido favorecieron la posterior aparición del culto a la personalidad en el stalinismo. La teoría del papel rector del partido bolchevique elaborada por Lenin y en mayor medida por Trotsky, se convirtió en un elemento precursor del culto a la personalidad en cuanto que el partido se encarnó en una sola persona, y la subordinación del individuo dejó de ser un acto de disciplina revolucionaria como decisión libre.

El culto a la personalidad de Stalin no sólo fue un culto llevado a la exageración más servil, sino que se construyó sobre un sistema jerárquico de cultos a la personalidad, y no puede basarse, como tanto se ha repetido en la campaña de desestalinización, exclusivamente en las características personales de Stalin, sino en una «relación tensional fundamental entre la doctrina marxista de sociedad del futuro y las condiciones de su realización». Según Marcuse, el paso del leninismo al stalinismo fue expresión, entre otras cosas, del aislamiento, cada vez mayor, del Estado soviético hacia la política mundial. El Estado de amenaza del exterior y la carrera hacia la industrialización en el interior, con una población que en 1926 era analfabeta en casi un 50 por 100, favorecieron la independencia del dirigente frente a la base social escasamente desarrollada de un país económicamente atrasado. En estas circunstancias se estableció una jefatura política y teoría *orientadora* que no estaba ya subordinada a un control desde abajo, que con Lenin había existido al menos en los comienzos.

Siguieron así todos los excesos y exageraciones del culto a la personalidad que atribuía todas las grandes obras y realizaciones en la Unión Soviética, desde Lenin, al genio de Stalin, hacia el cual no podía haber oposición, ya que en su

persona encarnaba la única conciencia correcta. Pero como consecuencia de la primera industrialización y de la supresión del aislamiento de la URSS tras la Segunda Guerra Mundial, se anunció, finalmente, el fin del culto a la personalidad.

Pero a la superación del culto a la personalidad en la Unión Soviética, sucedió paralelamente un nuevo culto a la personalidad en China llevado casi a una exageración idolátrica en la persona de Mao Tse-Tung, en cuyo hecho se re-

nuevan claramente las condiciones que favorecieran antes el culto a la personalidad de Stalin: aislamiento de la política mundial y relativo retraso económico. Si a esto añadimos ahora la reciente desaparición de Mao y el problema de la consolidación del poder en su sucesor, aparte de que ha cesado el aislamiento internacional y es progresivo el desarrollo económico, es posible que, como en la URSS, desaparezca el culto a la personalidad en los países comunistas.—EMILIO SERRANO VILLAFANE.

SOCIOLOGIA

C. D. KERNIG y otros: *Ciencias Sociales*, en «Marxismo y Democracia». Enciclopedia de Conceptos Básicos. Serie Filosofía 1. Ediciones Rioduero de EDICA, S. A. Madrid, 1975; 131 págs.

El cientifismo naturalista del siglo XIX llegó a identificar el concepto de «ciencia» con el de «ciencia natural», puesto que eran las ciencias naturales las únicas que podían adquirirse por el único método de conocimiento (otro sofisma inadmisibles) que es la experiencia. Ciencias naturales y ciencias experimentales o empíricas eran, para el naturalismo, las únicas ciencias posibles. Lo demás eran meras «abstracciones metafísicas» desprovistas de valor científico, o meras «reglas técnicas», técnica o arte del obrar, que no conocimientos científicos. Así se llegó al absurdo de hablar y escribir «anatomías» y «fisiologías jurídicas» en las que pretendía explicar sus principios e instituciones por el método empírico, hecho social, fenómeno psico-natural, etc., el Estado como un «organismo» con sus sistemas (circulatorio, alimenticio, etcétera, y hasta con sus tejidos y anatomía socio-política).

Contra este absurdo sistema basado en supuestas e inaceptables premisas sofisticadas, las escuelas neokantianas de Marburgo y de Baden, restauradoras de la

filosofía en Alemania, se destaca la bipartición de las ciencias en «ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu» (Dilthey), a la que substituyó la clasificación más conocida hecha por Rickert y Windelband en «ciencias de la naturaleza y ciencias de la cultura». O, en otros términos: ciencias del espíritu, de la cultura y ciencias sociales, por un lado, y ciencias naturales, por otro. Los defensores del marxismo-leninismo se han esforzado por poner su concepto de ciencia en estrecha relación con la realidad social de las clases y de la lucha de clases, desarrollando su vinculación social.

Las ciencias sociales se han vuelto ahora la ciencia básica, a partir de la cual se asignan a todas las ciencias las ayudas orientadoras por el rigor de sus proposiciones. No pueden ya aparecer intelecciones divergentes; se ha suprimido la separación, que sirve a los intereses de clase de la burguesía, entre ciencias del espíritu y ciencias naturales, que regia en los países no comunistas.

La doctrina soviética califica a las ciencias sociales occidentales de «teorías

burguesas científicas de la sociedad (economía nacional, sociología y política), que sirven de justificación del sistema social capitalista». A este tipo de ciencia se le ha arrebatado definitivamente todo fundamento. Para el marxismo-leninismo las ciencias sociales son un instrumento de lucha, y se las define como unas «ciencias cuyo objeto de investigación son las diversas formas de la vida social» (historia, economía política, Derecho, lenguaje, arte, etc.).

A diferencia de una gran parte de las ciencias naturales, no son campos científicos inmediatamente vinculados con las fuerzas de producción, pero, sin embargo, están en la más estrecha conexión con la infraestructura económica (las relaciones de producción) y las clases sociales. La base de las ciencias sociales es el materialismo histórico, «ciencia de las leyes universales del desarrollo de la sociedad». Sobre esta base los defensores de las ciencias sociales están en disposición de investigar comprensiblemente los procesos y los principios de la construcción socialista y de salir con éxito de su lucha contra la ideología burguesa. Por esto, las ciencias sociales tienen un carácter de clases. «Las ciencias sociales marxistas plantean una lucha sin compromiso contra la explotación y la opresión del hombre por el hombre y en orden a la construcción de una sociedad comunista.»

Por lo que se refiere a la función de las ciencias sociales, éstas tienen una función dependiente del respectivo sistema social: en el capitalismo sirven para defender las relaciones existentes y para atacar al campo socialista; en el socialismo, para enfrentarse con el sistema social capitalista y para construir una sociedad comunista.

Los defensores del marxismo-leninismo postulan la unidad entre las ciencias sociales y las ciencias naturales. Esta unidad se basa, sobre todo, en la unión de su concepción del mundo, su metodología y los objetivos de la ciencia soviética.

Por último, las ciencias sociales constituyen la base de la dirección del desarrollo social, y este desarrollo necesita de una intensa promoción. Para ello, las principales tareas se concentran actualmente en la investigación y en la generalización teórica de la praxis de la construcción del comunismo. El objetivo —dice B. Meissner en *Das Parteiprogramm der KPdSU* (Colonia, 1965)— es «investigar las leyes más importantes del desarrollo económico, político y cultural del socialismo y de su maduración en el comunismo, y elaborar los problemas de la educación comunista».

Todo gira en el marxismo-leninismo en torno a la concepción del hombre, del mundo y de la vida, que es su filosofía, y ésta con la única finalidad de la implantación de la sociedad comunista.—

EMILIO SERRANO VILLAFANE.

PAULO EDMUR DE SOUZA QUEIROZ: *Sociologia política de Oliveira Vianna*. Convivio. San Pablo, 1975; 142 págs.

Francisco José de Oliveira Vianna, 1885-1951, fue figura de pública influencia y de notoria versatilidad. Con una vasta producción intelectual, incursionó por la sociología, la historia, el Derecho, la antropología. Con todo, su obra no ha tenido mayor acogida, tal vez, por

trasuntar ciertas actitudes corporativo-racistas en medio del huracanado viento igualitario que anda soplando en los últimos tiempos. Existe empero un núcleo de su reflexión que quizá esté en condiciones de satisfacer, por ejemplo, al gravitante conglomerado tercermundista, pu-

diendo hacérselo revistar entre los primeros pensadores iberoamericanos que propiciaron una vía independiente ante los sistemas en pugna. Además, pese a provenir Vianna del «patriciado rural brasileiro» —o acaso justamente por ello—, ha insistido en los escollos que supone la hegemonía de ese sector para el progreso de su patria.

Sinteticemos las tesis principales de Oliveira Vianna, según se infieren del presente volumen, cuyo autor no sólo coincide en general con ellas, sino que entrelaza frecuentemente sus propias ideas con las del tratadista estudiado. Cabe detectar dos planteos básicos: polémico el uno, de afirmación doctrinaria el otro. El primero viene a sumarse a la ya inveterada literatura sobre los males y agonías del liberalismo, al par que motoriza la prédica menos longeva en torno a la partidocracia.

Se censura al liberalismo brasileiro por su carácter utópico, intelectualista, incapaz para «sentir las vivas pulsaciones de la nacionalidad» y reacto a los «valores irracionales», a las «razones inconscientes» que sirven de «fundamento emocional» a la cultura y a la comunidad autóctonas (págs. 37-9, 70, 103). Trataríase así de un injerto democrático, ficticio y formalista, sin respaldo social ni inteligencia política, que no aporta ninguna modificación sustancial, pese a haber introducido prematuramente (1822) lo que se conceptúa como «una de las más radicales experiencias» en Iberoamérica: el voto universal (págs. 60, 63, 90).

Por otra parte, se le imputa a los grandes partidos del Brasil su falta de representatividad, por lanzarse a la prosecución demagógica de prebendas personales, dejando de lado su obligación de organizar el país (págs. 11, 66).

Concomitantemente, señálase una importante contradicción. Existiría un Derecho público que, elaborado por las élites, se enfrenta con otro Derecho que

expresa al propio pueblo. A diferencia de la antigua tradición democrática europea, Brasil, «nacido del Estado-imperio portugués», respondería a un origen señorial con estructuras patriarcales, latifundistas y burocráticas que dieron lugar a un individualismo plurisecular e impidieron la formación de lazos solidarios (páginas 44, 49 y sigs., 56-7).

También se alude al conflicto entre la constitución escrita y la constitución real, entre una declarada igualdad civil y las múltiples prerrogativas imperantes de hecho. La mayoría de la población mostraría refractaria a los preceptos constitucionales, cuya adopción no debiera acaecer por lo demás en forma repentina; alegándose que en países como los anglosajones —con un pensamiento político «más educado»— se demoró muchas centurias en plasmar a la opinión pública (páginas 37, 78).

En cuanto al modelo alternante, Souza Queiroz procura distinguir el sindicalismo mussoliniano del de Oliveira Vianna; apuntando incluso cierta precedencia teórica en el brasileiro, quien, con la revolución de 1930 y la creación del *Estado Novo*, de Getulio Vargas, será uno de los gestores decisivos de la legislación laboral y las asociaciones profesionales (páginas 96-7). Tal predicamento culmina en la efímera Constitución de 1937, cuya plataforma puede condensarse en los puntos siguientes:

1. Abandono del principio de la división de poderes y fuerte centralización presidencial.
2. Reemplazo del sufragio universal por un cuerpo electoral en el nombramiento del presidente.
3. Incentivación de un sólido aparato sindical.
4. Creación de órganos técnicos consultivos integrados por los sectores productores.

5. Reducción del accionar —estéril y faccioso— del Parlamento.

6. Liquidación de los partidos políticos (págs. 114-5, 121, 127).

Por lo tanto, se postula una suerte de «democracia autoritaria» que conduzca a apreciadas metas como la industrialización (páginas 119, 123).

El comentarista insinúa algunas dificultades teórico-prácticas en las proposiciones de Vianna. ¿Cómo compatibilizar el ideal de la participación sectorial en las decisiones estatales y la fortificación del «espíritu asociativo» con la exigencia de un Gobierno con facultades casi absolutas? La misma realidad habría desacreditado dicha adecuación, pues se le atribuye, precisamente a la gestión de Vargas, una creciente intromisión en los gremios para colocarlos al servicio de intereses caudillescos y adinerados (páginas 129-31).

Al margen de la significación histórica última del prolongado Gobierno de Vargas, corresponde formular varios interrogantes más. ¿Al descalificarse más de cien años del desenvolvimiento histórico brasileño (pág. 82), no se comete un error semejante al de cierta historiografía liberal que ha negado toda relevancia a importantes períodos de la humanidad por no encontrar en ellos ninguna coincidencia con los ideales propios?

Cuando se aduce que el problema de la sociedad brasilera no se resuelve me-

dante votos o «cuadraditos de papel», ¿cómo sortear la combatida programática de iluminados? Es que el propio Vianna ha recomendado recurrir a las «oligarquías esclarecidas...» (pág. 92).

¿No se cometería una apreciable inconsecuencia en tomar a lo político y a lo jurídico como valores derivados o supraestructurales (págs. 116, 80, 36-7) y preconizar al mismo tiempo una concepción idealista donde prima la faz política? (págs. 82, 136).

En última instancia, se ve refrendada la posición de Oliveira Vianna sobre la necesidad de un Gobierno poderoso para alterar las viejas estructuras que traban el desarrollo. Sin embargo, no resulta ocioso recordar que no todas las propuestas en boga que se preocupan por subrayar las limitaciones de la democracia clásica, para permitir la evolución de las naciones menos favorecidas, alcanzan siempre dicho objetivo, sino que, a veces, hasta parecen impedirlo.

Un conocido ensayista, que podría compartir bastante los lineamientos que en este libro se traen a colación, ha advertido otrora sobre un peligro del cual hay que ir cobrando probablemente mayor conciencia: «La gran lanzada con que hoy es fácil hendir al moro del liberalismo puede matar algo tan sagrado como la libertad...» (Luis Sánchez Agesta, *Cara y cruz del liberalismo*, Madrid, Editora Nacional, 1961, pág. 8).—HUGO E. BIAGINI.

JUAN BENEYTO: *La información configurante*. Once ensayos sobre la influencia de los «mass media». Editora Nacional. Madrid, 1975; 127 págs.

«Selecciono y ensamble aquí —dice el autor en unos párrafos introductorios— algunos de mis muchos ensayos nacidos como ponencias, conferencias o intervenciones de índole varia, pero con el común denominador de la contemplación de las comunicaciones sociales informati-

vas. Entran también nuevas redacciones de dos o tres temas de mi viejo *Mass Communications*, que no pasaron al *Conocimiento de la información*, que actualizó su primera parte.»

Y lo que sale de esa selección, ensamble, refundición e integración es un

verdadero compendio de *filosofía de la información*. De esa poderosa, decisiva realidad, que ha reemplazado, rebasándola amplísimamente, al ya mítico-histórico «cuarto poder» de la Prensa, así definido, al parecer, precozmente por Burke y que alcanzaría su plenitud al principio del presente siglo. Por eso este librito no sólo es de enorme utilidad para el estudioso de temas políticos; es un *vademecum* que todo ciudadano consciente debería leer —su brevedad lo facilita— como base criteriológica. Después de hacerlo, sabremos leer periódicos y escuchar emisiones con auténtico provecho.

La información ha devenido el vehículo fundamental de ese proceso vital que es la comunicación humana. Hasta poder afirmar que todos los criterios de los hombres en la actualidad se engendran y se nutren regularmente en los *mass media*.

Beneyto desarrolla todo el estudio de este medular proceso a lo largo de los once ensayos que el subtítulo indica con gran coherencia y rigor mental. Es una sucesión de ideas certeras y fecundas, frecuentemente condensadas, como lo exige la índole misma del trabajo, cuyo desarrollo exhaustivo requeriría sin duda un grueso volumen o más.

Trata el primero de los ensayos de «Las tres funciones de la información»: interacción informativa como proceso psicológico; la información como interpretación de la realidad circundante y como «ingrediente» de la convivencia; para terminar con consideraciones sobre la persona y el pueblo en cuanto sujetos de la información.

En el segundo aborda el tema de los «Perfiles culturales del fenómeno comunicativo»: relaciones —o, mejor dicho, interrelaciones— entre información y áreas culturales, entre cultura y opinión; consideraciones sobre *ente e instrumento*; y, por vía de conclusiones, la integra-

ción social en cuanto consecuencia del juego información-cultura.

Sobre «Información e integración sociopolítica» versa el siguiente. Interrelaciones también, entre *vida, convivencia y opinión pública*. «El juego entre los grupos y la sociedad es el juego entre las estructuras y las instituciones.» Aspectos que la cuestión presenta en épocas de crisis, cuando la sociedad se va desintegrando, cuando la convivencia reviste caracteres patológicos. «La opinión y la ocasión de expresarla: el acontecimiento», tesitura del *comentarista* ante él y su influencia en la formación de la opinión.

Tema del cuarto es «La información, promotora de la vida social». Ha de moverse entre las coordenadas de *universalidad* y *particularismo*. Las agencias de noticias como «relevadores nacionales». Los ámbitos nacional y supranacional. Función de las comunicaciones sociales como «incoadoras de la regionalidad».

«La información y la comunidad de las naciones», se titula el quinto ensayo. Persecución, en apretada, pero lúcida, síntesis histórica de la «huella original»: Grecia, Roma, Ilustración, las «nacionalidades» como fuerte impacto del siglo XIX. El esquema contemporáneo; peculiar estilo de la convivencia internacional, no realmente comunitario, sino en los aspectos formal y administrativo; las instituciones supranacionales. Último epígrafe: «Del dictado al diálogo», con el contraste de signo en dos jugosas anécdotas, una del Presidente español Arias Navarro; otra de De Gaulle..., sobre la responsabilidad de los periodistas. Terminando con alguna profunda consideración filosófica: «Hemos ido perdiendo asideros morales. No es sólo una secularización, sino una verdadera profanación, ambas en sus más altos significados técnicos».

Sexto ensayo: «La información ante el planteamiento del desarrollo». Su dimen-

sión de «tarea colectiva creadora de una cultura tipificada». Como punto de partida «la conciencia de la diferencia entre los países que se sitúan a la cabeza de la civilización y aquellos otros que no han alcanzado tal objetivo». Culminación de los ancestrales conceptos de *fomento* y *progreso*. Pero, respecto de la información «no basta contraponer culturas desarrolladas y culturas no desarrolladas»; por vía de ejemplo, contraposición entre Iberoamérica y Tercer Mundo, por lo que a la prensa atañe. «La información en el contexto del desarrollo.» «La acción de los mecanismos informativos sobre las culturas de distinto nivel.» «La educación del receptor de la información ante las tensiones derivadas del desarrollo.»

Sobre «Lenguaje y mensaje» versa el séptimo ensayo. Estudio del «vocablo en el contexto»; de «las funciones del lenguaje»; el epígrafe «La elaboración del léxico» es un comprimido de filosofía de la expresión oral y escrita. Luego, consideraciones sobre «cara y cruz del lenguaje periodístico», como muestra del poder y prestigio de esas instituciones clave que son las agencias de noticias, y el de los directores; consideraciones sobre el neologismo.

Octavo ensayo: «Literatura y *mass media*». Influencia de los nuevos instrumentos sobre los tradicionales tras la «superación de la galaxia de Gutenberg»; incidencia de la electrónica. «Entre la tecnología y la sociología», coordinadas entre las que se mueven editores y librerías; aproximación de la literatura al periodismo; las vinculaciones libro-periodi-

co. A modo de conclusión, «El impacto social y cultural».

«El acto de presencia como información» es objeto del noveno ensayo, cuyo interés de contenido no es preciso glosar, porque basta con lo expresivo de sus dos epígrafes: «La reunión y la manifestación» y «El tráfico comercial y la publicidad».

Pasa luego a desarrollar en el décimo la temática de «Las relaciones públicas en el proceso informativo», empezando por un sucinto recorrido histórico hasta llegar a la génesis de la estructura contemporánea. De cómo las relaciones públicas, que «crean un clima, montan un ambiente; tras la buena voluntad, la puerta abierta...» pueden representar o comportar «una técnica para mejorarlos»; con abundantes ejemplos actuales, que abren perspectivas.

El undécimo y último está dedicado al turismo en cuanto complemento de la información. «El viaje en un nuevo contexto»; definiciones del turismo y sus nuevos horizontes. «El turismo como hecho histórico y como realidad arrolladora.» «El turismo se ha convertido en una comunicación no sólo multitudinaria, sino masiva. Constituye un ejemplo de la "rebelión" que tan sagazmente advirtió Ortega y Gasset...»

Cada uno de los capítulos va seguido de abundante indicación bibliográfica, bien clasificada. Y está esmeradamente editado dentro de la sencillez que le hace asequible a todos.—JESÚS VALDÉS Y MENÉNDEZ VALDÉS.

DONATO ANTONIO LIMONE: *Organizzazione è regolazione sociale*. Beniamino Carucci Editore. Assisi/Roma. 1975; 94 págs.

El librito recoge seis ensayos del autor, en parte publicados y en parte resultado de seminarios y cursos académicos desarrollados entre los años 1972 al 1974. El título comporta un designio de síntesis

de temas tratados como problemas emanantes de una visión sistemático-informática de la sociedad:

Así lo advierte la introducción, la cual contiene también las ideas y conceptos

clave de la estructura de la obra y sus objetivos fundamentales.

Las modernas teorías de la organización tienden a superar una visión de la sociedad puramente organicista o sistemática de tipo neovitalista o neopositivista; la idea de un sistema social organizado en subsistemas y regulado por una continua retroacción informativa corresponde hoy a una idea más compleja, más analítica y más racional de la realidad social. El hombre, que ha alcanzado altísimos niveles de organización social, todavía no logra regular y controlar estos sistemas organizativos formales que él mismo ha construido.

Las teorías de la información, del control, la cibernética, han comportado una gran revolución conceptual y metodológica. El sistema organizativo, de la índole que fuere, sigue siendo un sistema complejo, abierto. Pero lo que ha revolucionado genéricamente el concepto de regulación social, en cuanto aplicado a sistemas socio-técnicos, es el concepto de información. Un sistema viene regulado por lo interno y por lo externo en el sentido de que la información entrante en un sistema genera siempre una información saliente. La información es también, por tanto, *contrainformación*, y la regulación social resulta ser así el *punto de encuentro* entre ambas, la resultante de una actividad completa y continua.

Como postulados básicos establece los siguientes:

— Organización y sistema se identifican; tienen como componentes fundamentales, cuando menos, tres elementos: información, *contrainformación* y ambiente.

— Regular un sistema no significa sólo introducir información, sino atender a las *contrainformaciones*.

— Regular un sistema social no significa sólo conservarlo en un estado

de equilibrio, sino también garantizar su variación.

— La regulación de un sistema social no puede advenir solamente en el sentido de un control de las informaciones del sistema de arriba abajo.

— No es suficiente el control *top-down* del sistema para garantizar una vitalidad del sistema mismo, sino que debe tenerse presente que no se opera en sistemas técnicos, sino socio-técnicos.

— La regulación social no es expresión de los *mass media* tal y como hoy se entiende, sino de los *mass media* a *feed back*, esto es, de los *mass media* que descubren una *contrainformación* en los hombres y sistemas sociales sobre los que operan.

— La regulación social es fruto de información social. De no existir ésta, no hay regulación social; o, mejor dicho, sólo se producirá de arriba abajo: hacia la sociedad de las hormigas o del hombre esclavo.

El primer capítulo trata de la *informática gestionaria*. De la «explosión demográfica» de los calculadores electrónicos. De las características y técnicas de su utilización en la Administración pública.

El segundo se titula «Apuntes sobre los sistemas cibernéticos empresariales», bajo los epígrafes «Cibernética y dirección empresarial», «La fábrica cibernética», «La Empresa como sistema cibernético», «Límite de la teoría explicativa de la cibernética en biología», «Límite de una cibernética organicista como teoría general de los sistemas», «Límites de una cibernética gestionaria», «Superación del modelo cibernético de las organizaciones formales».

El tercero, cuyo título original es «*Informazione, diritto e scienza. L'approccio socio-cibernetico*». Note sul pensiero di N. Wiener», es especialmente interesante: una glosa del ensayo *La cibernética*

del autor citado. El grado de complejidad de la comunicación, según los diversos seres, es lo que tipifica la organización en cada una de las especies, desde el hombre a la hormiga. El grado de intensidad comunitaria como función del de información. El proceso homeostático y los fenómenos anti-homeostáticos. Funciones primarias y secundarias de los medios de comunicación social, en que estas últimas —ligadas a «cuestiones económicas de compra-venta, de intereses»— llegan a superar a la primaria. Polémica con aquellos que impulsan al máximo el proceso de organización y racionalización de la sociedad hasta concebir una «utilización inhumana de los seres humanos».

Respecto de lo jurídico, la concepción wienieriana de la ley como «el aspecto ético de la comunicación y del lenguaje en cuanto forma de comunicación, sobre todo cuando este aspecto normativo emana de una autoridad bastante fuerte para garantizar sus decisiones con sanciones sociales efectivas contra los incumplidores». Y del sistema jurídico como algo circunscrito a la contemplación de situaciones críticas. Ordenamiento jurídico en relación con el «cambio social».

De lo jurídico pasa a lo científico, estableciendo conclusiones análogas respecto del tratamiento de los fenómenos de retroacción y homeóstasis. Particularidades en cuanto a los estudios en los aspectos físico, médico y social.

Sobre «Deontología de la informática» versa el cuarto ensayo, abordando el gravísimo y tratadísimo tema de la invasión violadora de la intimidad, informando sobre el abanico de soluciones ofrecido a escala universal, tanto desde el punto de vista doctrinal como en la legislación, y resumiendo el esquema legal respectivo de Alemania y Gran Bretaña.

Objeto del quinto ensayo es la «Ciencia del control y sociología del Derecho en la URSS». A partir del planteamiento sociológico del análisis del Estado y el

Derecho «intrínseco al pensamiento de Marx», la sociología jurídica soviética acometió, desde 1926, el análisis del «mecanismo social» del Derecho, en persecución de una «base teórica» para la «sociología de la administración del Estado», habiéndose producido hasta la fecha un centenar de publicaciones, amén de reuniones y Congresos entre 1965 y 1972. Otros temas estudiados son el de la reforma económica y el funcionamiento de la administración de justicia. Finalmente, otros con orientación futuroológica sobre los procesos de desarrollo y transformación del Estado, del Derecho y de las tendencias políticas, de la economía, la ciencia y la técnica. No deja de formularse al final un expresivo interrogante sobre el grado de imposición desde lo alto que gravita sobre este proceso de reforma del ordenamiento soviético.

También sumamente interesante es el sexto y último: «De la sociedad industrial a la sociedad de la información», cuyo subtítulo es enormemente significativo: «¿Hacia la sociedad de las hormigas o hacia el cibernantropo?». Se trata del llamado «caso japonés» que, en sustancia consiste en el proyecto, a cargo del «Japan Computer Usage Development Institute», de «un nuevo tipo de sociedad, basada sobre la información, como alternativa a la industrial, basada en el consumo de los bienes y sobre una amplia producción de éstos»; que constituye, para la mentalidad nipona, nada menos que un *objetivo nacional* que alcanzar para el año 2000... No se dilucida, en realidad, si se trata de un proyecto oficial, gubernamental, o de la investigación de un grupo de expertos. Limone lo estudia, presentando sus ventajas e inconvenientes; pero al final estos últimos prevalecen, y el estudio se convierte en un toque de alarma, para terminar con aquellas mismas palabras del indicado subtítulo.—JESÚS VALDÉS Y MENÉNDEZ VALDÉS.

MARÍA ARIAS: *La liberación de la mujer (Entrevista con Gloria Steinem)*. Biblioteca Salvat de Grandes Temas, Salvat Editores, S. A. Barcelona, 1975; 145 páginas.

Con ocasión de la conmemoración, por parte de la UNESCO, del *Año Internacional de la Mujer* es obvio el indicar que están saliendo a la luz pública toda una serie de obras, afortunadas y desafortunadas, en las que se estudia la importancia y la trascendencia del papel que la mujer desempeña en la sociedad contemporánea. Como siempre que un tema se declara de interés internacional resulta fácil el imaginarse que, lógicamente, va acompañado por una especie de polémica en donde, ciertamente, se adoptan y defienden las más extremadas tesis. Ver la realidad, aceptar una postura de objetividad y de claridad dialéctica resulta, prácticamente, imposible. Pero, al mismo tiempo, hacen acto de presencia las aportaciones socio-políticas rigurosamente serias y esencialmente científicas como lo es, sin ninguna duda, el texto doctrinal que, curiosamente, nos ofrece en el curso de las páginas del libro que justifica nuestro comentario la doctora María Arias. Merece la pena el detenernos en la meditación de las consideraciones que se exponen en esta bella monografía cuando menos por tres motivos esenciales: la claridad de expresión, la adecuada y excelente documentación en que se apoyan las tesis que se defienden y, finalmente, por la ecuménica perspectiva que sobre tan sugestivo tema —la liberación de la mujer— se nos ofrece.

La monografía se inicia con una profunda entrevista sostenida, en la ocasión que nos ocupa, con Gloria Steinem —quien, efectivamente, desde hace algún tiempo viene realizando un meritorio esfuerzo por dar a conocer, en los más diversos países del mundo, algunos de los principales problemas que la mujer en su condición de tal tiene planteados—.

Para la señorita Steinem es obvio, y así lo proclama, que «la mujer ha sido siempre marginada socialmente a lo largo de la historia, se la ha discriminado y considerado una "menor de edad" como persona, con una actitud similar a la del colonizador ante los habitantes de sus dominios. La lucha por la emancipación y liberación femenina nace siempre de la conciencia de esta situación de inferioridad y aspira a derribar las barreras que hacen de la mujer un ser social y personalmente inferior al hombre. Si antes la mujer luchó, por ejemplo, por el reconocimiento del derecho de voto (reservado hasta entonces al hombre) o por la posibilidad de estudiar y trabajar sin discriminaciones, hoy se unen a estos objetivos, otros que han ido surgiendo tras constatar que el reconocimiento jurídico de ciertos derechos no equivalía a una verdadera igualdad social práctica entre hombre y mujer».

Probablemente, a nuestra forma de ver, una de las interrogantes más comprometidas que se formulan y al mismo tiempo se responden en las páginas de esta monografía es la siguiente: *¿Cuáles son los principales problemas con los que se enfrenta hoy la mujer...?* Uno de los más urgentes —responde la señorita Steinem— es el económico. La situación económica de las mujeres está en la práctica empeorando y las diferencias respecto a los hombres se agrandan. En muchas Empresas y oficinas existe un trato discriminatorio con respecto a las mujeres que por trabajos iguales perciben salarios sensiblemente inferiores al hombre, o bien se recurre a dar a la mujer trabajos subalternos considerados típicamente como «femeninos» que suponen inmediatamente sueldos inferiores. La

mujer es, en muchas ocasiones, una fuente de mano de obra barata.

Por otra parte, circunstancia especialmente reconocida desde hace décadas, es evidente que existe un declive en la institución familiar. Declive, naturalmente, que a la mujer parece afectar de manera más incisiva y profunda que al hombre. En efecto, «hoy todo el mundo está de acuerdo en que la institución familiar está en crisis. La familia ha pasado históricamente de ser una unidad de producción a ser una unidad de consumo. Las necesidades económicas del sistema han determinado dichos cambios. La crisis de la familia está alcanzando dimensiones importantes en todo el mundo. En Estados Unidos, por ejemplo, uno de cada tres matrimonios se deshace al poco tiempo. Si admitimos lo que nos enseña la ciencia antropológica y etnológica, que la familia no es un entidad "natural" que siempre haya existido tal y como hoy la conocemos, sino que en cada circunstancia histórica ha existido un tipo de familia determinado, creo que la crisis actual corresponde precisamente a un momento de cambio, de búsqueda de nuevas fronteras o de nuevas formas de organización familiar...»

Una cosa parece estar bastante clara, a saber —y es la opinión de la doctora María Arias—: las mujeres parecen buscar hoy una identidad propia y distinta de la del hombre, lo cual no tiene por qué implicar la destrucción ni la debilitación de las relaciones hombre-mujer, sino que pueden fortalecerlas al convertir las en algo real, existente por sí mismo, sin ninguna motivación material, de seguridad o económica. Es, por todo esto, por la actualidad y por la trascendencia del tema, por lo que vamos a tratar de analizar brevemente la situación de la mujer, considerando su biología, su situación laboral, su lugar en la sociedad de consumo, su relación con la institución familiar y con la religión.

De todas formas, para bien o para mal —el correr inexorablemente del tiempo nos dará o nos quitará la razón—: la mujer desempeña un papel importantísimo en la sociedad de consumo. Se ha dicho, y también esta afirmación es afuente de incontenibles polémicas, que la publicidad —el rabioso fenómeno de nuestra época— aliena a la mujer convirtiéndola en un objeto de consumo; sin embargo, la publicidad no hace más que reflejar una situación existente, la subordinación de la mujer al hombre y aprovecharla comercialmente. Para inducir a un hombre a comprar un producto, la publicidad exalta su virilidad. Los anuncios dirigidos a los hombres pretenden atraer su deseo de autonomía y libertad; los que se dirigen a la mujer apelan a su necesidad de gustar al sexo masculino. ¿Por qué es tan importante para una mujer ser joven y guapa? *Porque la mujer es utilizada como un objeto de consumo, un objeto decorativo, un objeto de placer, un objeto doméstico.* La mujer debe «embellecerse» y convertirse en la decorativa muñeca de plástico de las revistas de modas.

Parece ser, y ya hemos advertido que en todo lo referente a la mujer equivale a movernos en una zona intensamente problemática, que, ciertamente, también dentro de la institución matrimonial, por ejemplo, la mujer difícilmente llega a alcanzar la solidez, la comprensión y la seguridad espiritual precisa: «El matrimonio —se nos indica en las páginas de este libro—, ha sido siempre algo unilateral fundado en la desigualdad de los sexos. Por él, el hombre lo gana todo y la mujer lo pierde todo... La mujer nunca ha sido consultada, ni sus deseos o necesidades han sido tomados en consideración como cláusulas del contrato de matrimonio. La Ley, la opinión pública y la religión, desde los tiempos de Moisés hasta los actuales, han considerado siempre a la mujer como un objeto de pro-

piedad puesto a la disposición de la voluntad del hombre. No tiene voz ni voto para establecer las bases de la relación y ha de aceptar el matrimonio tal y como el hombre lo establece... Casi todos los males de que nos quejamos provienen de la desigualdad y de la injusticia de las leyes matrimoniales, que someten a la esposa a la voluntad del hombre con el que contrae matrimonio.»

En la actualidad, en todo caso, ha habido cambios sustanciales muy pronunciados al extremo de que, efectivamente, el matrimonio en nuestra época —y estamos en presencia de otra de las tesis más sugestivas de la doctora María Arias— parece fundamentarse en axiomas masculinos. *Cualquier mujer no sirve para el matrimonio. Cualquier hombre sí.* Al hombre actual, que posee campos, ganados, casas y fábricas, pero que no tiene la facultad de dar a luz, le es imprescindible poseer a sus hijos. La mitología creada en torno a la mujer la ha privado de un papel creativo en la sociedad. La familia, hoy por hoy, es el primer factor de represión. La mujer vive a través de su marido. Su marido y sus hijos constituyen su vida. Son el sustitutivo de su trabajo y de su creatividad. De éste se deriva un afán de posesión sobre el marido y los hijos. *La familia es hoy una institución patriarcal que promueve el que la sociedad se rija a través de los cabezas de familia, reforzando el poder masculino y obligando a todos los demás miembros de la familia a apoyarse en su categoría económica y social.* En otros tiempos han existido matriarcados, es decir, la línea de sucesión era femenina; hoy existen también algunas sociedades de las islas del océano Pacífico basadas en el matriarcado.

¿Qué es lo que ocurre con la mujer en el trabajo...? En rigor, tesis que podemos deducir de estas páginas, nada que sea absolutamente nuevo: La mujer

ha trabajado siempre. En las sociedades primitivas trabajaba en las tareas agrícolas y domésticas; cuando la revolución industrial hizo necesaria su mano de obra, trabajó en las fábricas, incluso en la guerra; cuando la situación ha sido extrema, la mujer ha trabajado. Actualmente, la mujer de las clases sociales inferiores ejerce el pluriempleo, trabajando fuera del hogar y llevando a cabo todo el peso de las tareas domésticas. Pero la consideración de la mujer como persona destinada a ser madre y esposa provoca de entrada una discriminación en la educación, que posteriormente revierte en una menor capacidad para algunos puestos de trabajo y una discriminación psicológica que, a pesar de estar tan capacitada como un hombre, hace que se la considere inferior. Además, la consideración básica de madre y esposa le crea dificultades de empleo por el criterio de que si una mujer soltera ocupa un puesto de trabajo éste quedará vacante en cuanto aparezca un marido, o que si una mujer casada espera un hijo se le van a tener que conceder demasiados días de permiso durante la época próxima al parto. En conclusión: las mujeres, por lo general, trabajan en lugares de menos responsabilidad y se les paga menos que a los hombres por el mismo trabajo. Los trabajos de mujer se relacionan casi siempre con el de madre, esposa o ama de casa: camareras, criadas, cocineras, secretarias, recepcionistas, dependientas, maestras, peluqueras, enfermeras, etc. Da la impresión, puntualiza la doctora María Arias, que, en el trabajo, la mujer es un auxiliar del hombre, y sólo excepcionalmente puede desempeñar cargos directivos o ejercer profesiones liberales.

La parte central de las páginas del libro que comentamos están consagradas a una revisión, bastante amplia, de los principales problemas que, en efecto, la mujer tiene planteados en algunas de las zonas más importantes de nuestro viejo mun-

do —Estados Unidos, Europa Occidental, Unión Soviética, China, etc.—. Se llega, en las páginas finales, a una conclusión que, sin duda, dividirá profundamente las opiniones —aunque, en rigor, no son estos los propósitos que han animado a la autora de este texto a su redacción (pero, insistimos, la naturaleza doctrinal del tema examinado es polémico cien por cien)—, a saber: *la mujer, inmersa en una sociedad patriarcal, ha sufrido los resultados de una discriminación que tiene sus orígenes en la educación y que se refleja en su situación legal, en su trabajo, en el lugar que ocupa en la familia y en el papel que desempeña en la sociedad de consumo, todo lo cual influye en su propia psicología y en su comportamiento sexual.*

A la mujer se le atribuyen cualidades «femeninas» de pasividad, debilidad, sumisión e intuición, y se la considera incapaz de desempeñar cargos que requieran fuerza, agresividad, inteligencia abstracta, dotes de mando, etc. Se valora su aspecto físico y se la condiciona a estar pendiente de su belleza. A la mujer se la hace depender física, económica, emocional y psicológicamente del hombre. Y la mujer, así educada durante generaciones y generaciones, acaba conformándose y adaptándose al arquetipo creado para ella por una sociedad patriarcal, hecha a imagen, semejanza y beneficio del hombre. Al preguntarnos sobre las causas de estas diferencias, tenemos evidentemente que considerar las diferencias biológicas entre ambos sexos y la fundación reproductora de la mujer. Sin embargo, lo que en determinado momento histórico justificó que el hombre se dedicara a proveer de alimentos a su familia y que la mujer permaneciera en

el hogar al cuidado de los hijos ha dejado de tener vigencia. *Las condiciones de la sociedad actual no justifican en modo alguno la división de funciones que ha caracterizado hasta ahora a la familia:* el hecho de que la mujer vea levemente disminuida su actividad durante cuatro o cinco meses, varias veces en su vida no justifica el que tenga que seguir viviendo sólo por, para y a través del hombre. La ventaja que pudiera suponer para ella no tener que preocuparse de su sustento y del de sus hijos —y esta ventaja se da sólo en las clases altas— no justifica la relegación de su personalidad a las funciones de madre, esposa y ama de casa. Es por ello que las mujeres, aisladamente a lo largo de la Historia, tímidamente desde el siglo pasado y masivamente a partir de los años sesenta, han empezado a clamar contra una situación injusta. Y los resultados de la protesta empiezan a percibirse. Los grupos de liberación de la mujer, excepto en casos muy radicales, no establecen una lucha contra el hombre, sino una colaboración con él. *No pretenden superar ni igualar a los hombres, sino obtener una identidad propia.* Con no poca razón, se nos indica en el número de *El Correo de la UNESCO*, de agosto-septiembre de 1975, que *a través de esos múltiples combates se perfila la imagen de una mujer nueva que rechaza los tabúes y los prejuicios anticuados o humillantes, de una mujer que, derribando las barreras ancestrales, se propone asumir plenamente su papel en la vida social, cultural y política del mundo.* Bello, profundo, objetivo e interesante estudio monográfico el que, a través de estas páginas, se pone a disposición del lector de lengua castellana.—JOSÉ MARÍA NIN DE CARDONA.

TEMAS DEL MARXISMO Y COMUNISMO

MICHAEL EVANS: *Karl Marx*. George Allen and Unwin. Londres, 1975; 215 págs.

Ya va siendo extraño encontrar buenos libros sobre Marx, es decir, libros que, además de atender a los aspectos biográficos de la persona, sean, también, una exposición aceptable del marxismo, habida cuenta del carácter de inseparabilidad entre el hombre Marx y su obra. El que aquí comentamos es uno de estos buenos libros. Y lo es, además, por no caer en ninguno de los dos extremos en que tan frecuentemente incurre una literatura de menos categoría: el de la hagiografía o el de la calumnia. Michael Evans ha escrito una obra sucinta y muy bien documentada, ejemplo, además, de exposición detallada y rigurosa que, sin perder en amenidad, no depone en ningún momento la actitud crítica.

El cuadro que de Marx y el marxismo nos dibuja Evans, conviene decirlo de antemano pues que ello resume en cierto modo la obra, es vivo, contradictorio y enriquecedor. Evans no ha escrito un libro de divulgación, aunque su obra sea una buena introducción al marxismo, sino todo lo contrario: ha llevado a cabo una labor de investigación y elucidación de aspectos diversos del marxismo que ya andaban precisados de reajuste en función de las últimas discusiones en la materia.

Finalmente, como último dato en esta presentación general del libro de Evans, antes de comenzar un comentario más detallado, debe señalarse que el autor hace utilización profusa de las citas y textos originales (quizá en demasía, en función de esa teoría algo dudosa de «dejar hablar a los autores» o *textes à l'appui*, como dicen los franceses) y, además, cumple el segundo requisito que se ha de exigir a una obra científica: muestra un

conocimiento adecuado de los trabajos de otros estudiosos en el mismo campo.

Evans divide su libro en tres partes de muy desigual importancia: 1.ª La vida y la obra de Marx. 2.ª Historia. 3.ª Política.

La parte primera, o parte biográfica de Marx, es un texto correcto en el que no se aporta dato nuevo alguno, ni opinión o juicio que no sean de sobra conocidos. El autor se limita a trazar con precisión la vida de Marx, desde su juventud hasta el exilio en Inglaterra. A partir de aquí, el relato de Evans se refiere, más que a la vida privada de Marx, a las aventuras de sus dos grandes obras en la vida: *El Capital* (págs. 32-36) y la *Asociación Internacional de Trabajadores* (págs. 36-46). Es éste un dato que debe agradecerse a Evans, por cuanto tiende a dejar la biografía en sentido estricto del Marx de Londres (que tanto se presta a mitificación) para resaltar, más bien, la vida de un Marx entregado a trabajos científicos y a la organización del movimiento obrero.

La segunda parte, Historia, es, con mucho, la más interesante de todo el libro, pues aunque las tres partes tienen poco más o menos la misma extensión (de 50 a 60 páginas) lo cierto es que esta segunda cubre la mayor extensión de espacio teórico en Marx y, seguramente, también la más controvertida. Evans, quien es claramente contrario a las tendencias althusserianas de despreciar al joven Marx como «no científico», traza el cuadro de la concepción de la Historia y la naturaleza humana en Marx (páginas 53-60), es decir, en resumen, de lo que se ha dado en llamar el «humanismo marxista»; para ello sigue los

textos esenciales del joven Marx (*Manuscritos e Ideología Alemana*) y, también, la obra de Alfred Schmitt acerca de la concepción marxista de la naturaleza. En relación con esto, Evans expone cómo el concepto de «natural» (*naturwuchsig*) en Marx es doble: se refiere al medio exterior y a las relaciones de unos hombres con otros. Es el capitalismo el que ha destruido este equilibrio natural. En las formaciones económicas pre-capitalistas, Marx habla de *naturwuchsig*e *Stammgemeinschaft*, es decir, de una comunidad que ha surgido de modo espontáneo, sin planificar, como reacción a las circunstancias naturales.

El estudio de Evans, sin embargo, comienza a tomar vuelos cuando, siempre dentro de esta segunda parte —Historia— se examinan lo que él llama «conceptos estructurales» del marxismo, análisis en el que procede a través de tres etapas de exposición, síntesis y crítica. Estos «conceptos estructurales», para Evans, son: a), los que aparecen en el *Prefacio* de 1859; b), la periodización histórica (también en el *Prefacio* y en los *Grundrisse*); y c), los conceptos de clase e ideología. El propósito de Evans en su muy minucioso estudio de todos ellos es demostrar que, si bien es cierto que son conceptos sumamente útiles y enriquecedores, están plagados de ambigüedades y contradicciones y muestran muchas insuficiencias.

Así, en lo relativo al *Prefacio* de 1859 (páginas 61-72), Evans explica lo que Marx entiende por modo de producción y formación socioeconómica. Pero, en un análisis más profundo, el autor prueba que la terminología de Marx es confusa al utilizar indistintamente «condicionar» y «determinar» en las relaciones entre el modo de producción y las relaciones de producción (que comprende las relaciones de propiedad). Este razonamiento de Marx, piensa Evans, no es convincente y, para demostrarlo, acude a Ha-

bermas, quien asegura que Marx únicamente puede salvar la producción como elemento determinante a través de un equívoco terminológico: que la producción requiere ciertas reglas no implica que sólo se requiera una forma de propiedad; por ejemplo: los Estados Unidos y la URSS tienen formas de producción muy similares, pero sus sistemas de propiedad son muy distintos.

Ambigüedades parecidas pueden encontrarse en lo relativo a la periodización histórica (páginas 72-79). Los modos de producción en el *Prefacio* de 1859 eran cinco: asiático, antiguo, feudal, moderno y burgués. En Europa, el antiguo, feudal, moderno y burgués se han ido sucediendo, pero Marx no considera que la sucesión pueda aplicarse, sin más, en condiciones extraeuropeas (piénsese en los artículos sobre la India y en las conclusiones acerca del Mir ruso). El verdadero problema reside en que las causas de la sucesión, o evolución son, para Marx, endógenas, pero nunca mostró claramente cómo se pasaba de un modo de producción a otro o qué causas eran aquellas. Evans apunta al proyecto de explicación ofrecido por Pirenne para aclarar el paso del feudalismo a la edad moderna (a consecuencia de los efectos disolventes del comercio en la estabilidad del sistema feudal), pero reconoce que esta explicación no resultaría convincente para muchos marxistas. El propio Marx, a veces, habla de los efectos desintegradores de los desarrollos urbanos en el feudalismo agrario, pero no da razones para ello.

Finalmente, los terceros conceptos estructurales, clase e ideología (págs. 79-86) no contienen una cantidad menor de ambigüedades e insuficiencias. Marx nunca definió concretamente las clases sociales, ni tampoco las ideologías. Para Evans dos posibles criterios podrían tenerse en cuenta para determinar una clase: 1), un grupo con unos intereses econó-

micos determinados comunes; 2), el grupo tiene una cierta conciencia de clase, comparte un estilo de vida, creencias, valores, etc. Evans repasa los lugares donde Marx ha hecho enumeración de las clases sociales: *Las luchas de clases en Francia* y el *Dieciocho Brumario*, y hace mención, también, al espinoso problema de la clase *an sich* y la clase *für sich*, que aparece al final de la *Miseria de la Filosofía*; pero los verdaderos problemas se dan al vincular la clase y su conciencia y obtener la ideología. La ideología, no hay duda, es la conciencia falsa acerca de la sociedad y su función principal es justificar y no aclarar. La ideología defiende los intereses de clase. El problema que aquí se manifiesta a Evans, problema a nuestro juicio, falso, parece ser una especie de herencia de una concepción positivista de la filosofía social, esto es, cómo conciliar la ideología con la idea de la ciencia en Marx. Marx —razona Evans— no podía estar defendiendo un relativismo social total porque ello es autocontradictorio; Marx creía en la ciencia como conjunto de verdades más allá de las clases sociales. Y aquí Evans aparece atrapado en una de las aparentes verdades del sentido común del positivismo de la que no sale: las teorías se pueden comprobar o refutar empíricamente sin que sea necesario referirse a su origen, que es lógicamente interesante. El punto es grave porque demuestra dos errores en el razonamiento de Evans que le hacen acusar al marxismo de lo que éste no es; tales errores son: 1), postular una idea *naïf* de lo empírico, que implica una idea de «objetividad», etcétera, todo lo cual está abierto a discusión; 2), creer que las teorías se mueven en el campo etéreo de la «comprobación» o «refutación» experimentales, sin otras relaciones *constitutivas* con la práctica. Esta deficiencia del pensamiento de Evans le obliga a acusar al marxismo de una ambigüedad que, al menos por ese lado, no

se da en él: la crítica de la ideología es compatible con la aspiración del marxismo a convertirse en una ciencia precisamente porque ésta no pretende ser una ciencia empírica.

Siempre dentro de esta segunda parte, el autor pasa a estudiar el pensamiento económico de Marx y, consecuente con el planteamiento que ha ido haciendo en el resto de la obra, divide este pensamiento en dos etapas en su evolución: a), intercambio, división del trabajo y alienación (págs. 87-95), y b), la teoría económica madura (págs. 95-105). En la primera, Evans expone con acierto cómo las teorías de la división del trabajo procedían de los economistas escoceses y se habían adoptado luego en el Continente. Por lo demás, para el joven Marx es claro que el capitalismo es responsable de la alienación económica. Marx distinguía entre alienación religiosa, la filosófica, la política y la económica. Por lo demás, era claro que la abolición (*Aufhebung*) de la propiedad privada sería la superación positiva de la alienación. En la teoría económica madura, Evans expone las concepciones de Marx en relación con la plusvalía, la composición orgánica de capital, la tasa de plusvalía y la tasa de beneficio.

La última parte del libro de Evans está dedicada a la política y, dentro de ésta, considera el autor varios aspectos por separado: el Estado (págs. 110-122): explica el autor que Marx jamás fue muy explícito en su concepto del Estado. Esta sección del libro —notablemente mejor elaborada que la parte económica— hace referencia a los textos fundamentales de Marx en lo relativo al Estado, es decir, la *Crítica a la Filosofía Hegeliana del Derecho*, de Bad Kreuznach, en 1843, entre otros. Sostiene Evans que, para Marx, el Estado no es una entidad independiente, con sus bases intelectuales propias, como se quería en el programa de Gotha, sino que el poder del Estado depende de

Las condiciones sociales y económicas prevalentes en un momento dado. Esta interpretación es insatisfactoria por cuanto en Marx pueden encontrarse vestigios de ambas concepciones —la clasista y la supraclasista del Estado— conviviendo lado a lado. Lo que verdaderamente interesa a Evans es señalar la relación de Marx con la democracia y el sufragio universal. Evans admite como bueno el cambio desde el democratismo marxista de 1848 al antidemocratismo de la *Circular* de 1850, «plan de batalla contra la democracia» (pág. 120). Esta admisión —que no es enteramente compatible con los hechos— pone al autor en posición difícil al tener que explicar la fe inquebrantable de Marx en el sufragio universal; por más que, y ello debe señalarse, Evans admite que, según Marx, el sufragio universal sólo será efectivo para el proletariado si se dan dos factores: 1.º, que vaya acompañado de condiciones que no hagan de él una farsa; 2.º, que se den ciertas condiciones sociales (que haya proletariado, etc.).

Dentro de la parte dedicada a política, Evans estudia el proceso de la revolución de 1848 y la actuación de Marx en él (págs. 122-135) como algo particularmente ilustrativo. Señala con acierto Evans que, para Marx, la revolución de 1848 era el preludio de la revolución proletaria. Del fracaso de la revolución de 1848 Marx tenía que extraer dos enseñanzas: a), que sería un error para el proletariado tomar la maquinaria del Estado tal cual, y b), que siempre cabía esperar y temer una alianza de la burguesía con el feudalismo.

El último aspecto al que el autor pasa revista en la parte dedicada a la política es el de la revolución, de enorme importancia en el marxismo. Evans señala (páginas 136-138) que la concepción marxista de «revolución social» (que se da cuando las relaciones de producción entran en contradicción con las fuerzas productivas)

no se puede traducir fácilmente en términos de «revolución política». En esta oposición se encuentra, sin embargo, toda la polémica relativa a los procedimientos legales o procedimientos violentos para la imposición de la dominación del proletariado. Marx y Engels se opusieron siempre al conspirativismo blanquista, pero, razona Evans, tampoco es cierta la imagen elaborada por Lichtheim según la cual a un Marx revolucionario juvenil habría sucedido un Marx más moderado en la madurez; por el contrario, asegura el autor, en repetidas ocasiones en *El Capital*, Marx entiende que la violencia es la partera de la historia.

Finalmente, Evans se enfrenta con el problema del período de transición en el marxismo (págs. 148-158). Es claro que este período ha de configurarse como una dictadura del proletariado. Sin embargo, para Evans, tal dictadura del proletariado, en Marx, está caracterizada por cuatro notas esenciales: 1), será dictadura de clase y no de élite; 2), empleará los medios coercitivos del Estado; 3), el Gobierno aplicará una política socialista orientada, como fin último, a la abolición de las clases; 4), la dictadura del proletariado es un fenómeno agresivo que intensificará la lucha de clases, por lo que se precisará un Ejército proletario.

En resumen, como se decía al comienzo, se trata de una exposición sistemática del marxismo, acompañada de los datos biográficos de Marx y, también, entreverada de las relaciones entre el marxismo teórico y la práctica revolucionaria en que éste se produce, todo lo cual resulta muy sugestivo desde el punto de vista del propio marxismo. Evans no ha intentado hacer tampoco una gran operación crítica (por el contrario, donde la crítica podía alcanzar fibras básicas del marxismo, el autor se ha referido —con cierta falta de imaginación— a las autoridades, cual es el caso de Habermas) sino escribir un libro que, al tiempo que hace

exposición del marxismo, recoge los últimos avances en las cuestiones planteadas por la «marxistología» o estudio académico del marxismo por marxistas y no-marxistas a la vez (y quédese para otro momento la reflexión acerca del problema de si es posible una comprensión del marxismo fuera de las coordenadas teóricas marxistas o si este empeño es, como quieren los marxistas, una pura incompreensión disfrazada, a veces, de erudición).

A título de críticas finales, que en nada disminuyen el mérito del libro de Evans como una introducción valiosa al marxismo, caben señalar dos: la primera

es mostrar la escasa importancia que el autor concede a los planteamientos religiosos y filosóficos de Marx. Ciertamente, para escribir una obra sobre la vertiente política del marxismo, ello no era imprescindible, pero hubiera sido ilustrativo. La segunda es señalar una cierta desproporción entre el estudio del pensamiento económico marxista y el del pensamiento político. Para Evans ambos vienen a tener la misma importancia, siendo así que, como él mismo ha de reconocer de hecho, la teoría política marxista está mucho menos elaborada que la teoría económica, la cual, para Marx, tenía carácter prioritario.—RAMÓN GARCÍA COTARELO.

TOM BOTTOMORE: *La sociología marxista*. Alianza Editorial, S. A. Madrid, 1976: 130 páginas.

Del marxismo pueden ponerse muchísimas cosas en duda salvo una sola, a saber: que el marxismo —como muy recientemente ha escrito el doctor Ocariz Braña (es obvio que nos estamos refiriendo a las páginas de su libro *Introducción al marxismo*)— es una realidad que condiciona la vida social y política (y hasta donde puede, individual) de países que suman en total cerca de mil millones de personas. Y, por otra parte, es un factor de notable importancia —aunque a veces su influencia pase inadvertida para muchos— de la actual situación religiosa, moral, cultural y política, también en países no sometidos a régimen comunista. De ahí que el conocimiento y análisis crítico del marxismo facilite entender con alguna profundidad bastantes de los rasgos característicos de nuestro tiempo.

Peró el marxismo, ciertamente, no es algo que haya surgido espontáneamente, una construcción completamente nueva que pueda atribuirse a la inventiva de Karl Marx, aunque ésta fue determinan-

te en su producción. Se ha escrito, con razón, que «el marxismo es el término supremo en que ha desembocado el pensamiento moderno». Aunque la historia de la cultura y de la filosofía occidentales de los últimos siglos es muy compleja, cabe señalar un factor común en ese «pensamiento moderno»: la eliminación de todo aquello que supera al hombre, de todo aquello de lo que el hombre no es causa. Veamos, a través de las páginas del libro que debemos al profesor Bottomore, como, efectivamente, existe una auténtica sociología marxista. Antes de profundizar en las páginas de la obra que motiva el presente comentario crítico parece prudente —tal vez necesario— el no perder de vista que el marxismo intenta «interpretar» las formas concretas en que se ha realizado, a lo largo de la historia, la organización política de la sociedad. Así, por ejemplo, bien sabido es que Engels intentó mostrar cómo toda la sociedad civilizada no ha sido otra cosa que el resultado de la opresión de la mayoría por parte de una

minoría privilegiada. ¿No entraña esta afirmación un innegable matiz sociológico...?

* * *

No faltan, sin embargo, quienes no se atreven a declarar por vía radicalmente sincera la existencia de una auténtica vertiente sociológica en la obra marxista. Es preciso resaltar, y así lo hace el autor de las páginas que glosamos, que la polémica acerca de la sociología marxista no es de ahora. De hecho puede decirse que comenzó con el propio Marx. No tanto en sus referencias de pasada a Comte, cuanto en aquellos pasajes —demasiado escasos, por desgracia— en los que discurría acerca de los objetivos y métodos de sus propios estudios.

En su concepción del proletariado como clase revolucionaria y, de forma más general, en su planteamiento sobre la función de las clases sociales en el desarrollo histórico de la sociedad, Marx consiguió reunir las dos corrientes que influían, política y socialmente, en su pensamiento: el positivismo y el hegelianismo. Lo que no resulta en absoluto claro es que consiguiera integrarlos en una concepción metodológica satisfactoria de la naturaleza de una ciencia social general, en vez de yuxtaponerlos en el seno de una específica coyuntura histórica que oscurecía el problema de la tensión entre explicación y valoración. Marx nunca escribió una exposición de su propia metodología al estilo de *Las reglas del método sociológico* de Durkheim o del largo trabajo de Max Weber sobre *La objetividad en la ciencia y en la política sociales*; tampoco su obra recibió una amplia atención crítica durante su vida, lo que le hubiese obligado a defender sus teorías de modo sistemático. Como señaló Croce, «... la doctrina del materialismo histórico no está recogida en ningún libro clásico y definiti-

vo...». Así pues, las perspectivas metodológicas de Marx en relación con las dos líneas de pensamiento que he señalado han de reconstruirse a partir de comentarios fragmentarios y dispersos, lo que ha permitido notables divergencias entre sus intérpretes posteriores.

* * *

Para el profesor Bottomore, afirmación que no carece de flecos de carácter intensamente polémicos, los matices sociológicos surgen, en la obra marxista, mucho antes que los políticos. En el período que va desde la muerte de Marx (1883) al inicio de la Primera Guerra Mundial, el marxismo apareció fundamentalmente como una ciencia de la sociedad. Esta tendencia (que, como he indicado —considera el autor—, puede apoyarse en las propias opiniones de Marx) fue impuesta, sobre todo, por Engels, quien la expuso claramente en su «oración fúnebre ante la tumba de Marx» al proclamar que «del mismo modo en que Darwin descubrió la ley de la evolución de la naturaleza orgánica, Marx descubrió la ley del desarrollo de la historia humana». La versión engelsiana de la teoría, aceptada ampliamente por Kautsky, se convirtió así, con el nombre de «socialismo científico», en la doctrina ortodoxa de la socialdemocracia alemana y de la Segunda Internacional.

De acuerdo con esta tendencia, el marxismo suministró una explicación causal de la evolución histórica de las sociedades humanas a partir de los cambios en el modo de producción, la formación de las clases y la lucha entre éstas. En especial, el marxismo podía explicar causalmente el origen y desarrollo del capitalismo moderno con un análisis que se expresaba en forma de «leyes» históricas, de las que podía deducirse la necesaria desaparición del capitalismo y la igualmente necesaria transición al socialismo.

De esta guisa, en cuanto ciencia positiva, fue como el marxismo produjo su impacto sobre la naciente sociología; fue presentado como un sistema sociológico, es decir, como una ciencia general y comprensiva de la sociedad; provocó respuestas de los principales sociólogos y fue utilizado también para evaluar críticamente las ideas de estos últimos. *El marxismo y las demás teorías sociológicas se presentaron como concepciones rivales que se disputaban un mismo terreno.*

* * *

Luego del análisis detenido de toda una serie de autores —radicalmente marxistas— que han planteado la existencia indudable de una sociología inserta en la doctrina marxista —por ejemplo, las concepciones de Bernstein o de Kautsky—, y dentro de los límites de un bellísimo e inteligente capítulo, el profesor Bottomore demuestra, entre otras muchas cosas, cómo la sociología existente en el curso doctrinal de la obra de Marx es, en definitiva, una sociología de carácter incompleto, puesto que, en el fondo, tan sólo se preocupa de estudiar el especial *status* en el que se encuentra, igualmente, una sola clase social: el proletariado. De todas maneras, cosa que el autor citado expone de su puño y letra, «la gran hazaña de Marx —desde la perspectiva que venimos analizando— fue la construcción de una teoría social que, aunque tenía un carácter universal en cuanto instrumento para el análisis de todas las sociedades humanas, era ante todo una teoría sobre la clase obrera en la sociedad capitalista. Al tiempo que explicaba el desarrollo de la clase obrera, su teoría proporcionaba un análisis de la sociedad y de la historia que podía ser asumido por la conciencia obrera y servir de guía a su práctica política. Así, pues, en la teoría de Marx, la clase obrera

—en cuanto grupo social real e identificable, en cuanto sujeto colectivo— realiza la unidad de teoría y práctica. Ahora bien, esta noción puede ser interpretada de muy diversas maneras que deben ser distinguidas unas de otras. En la versión de Lukács, el concepto reviste formas hegelianas cuando se define al proletariado como el sujeto objeto idéntico del proceso histórico, con lo que reaparece el concepto hegeliano de saber absoluto como saber de la verdad suprema sobre la historia. Este saber absoluto proporciona (una idea de Cieszkowski), con lo que el intelectual marxista —como individuo o, como parece ser la idea de Lukács, en cuanto colectivo, en cuanto partido comunista— es capaz de determinar sin temor a errores la línea adecuada de actividad política que la clase obrera debe seguir en cada fase histórica de su desarrollo. Ideas semejantes, con ciertas diferencias de matiz, expresa Marcuse en su *Hombre unidimensional*; de algún modo misterioso, el "teórico crítico" es capaz de auparse al puesto de supremo juez de la irracionalidad de la sociedad presente o al de árbitro de las "verdaderas" necesidades de todos los hombres».

Entiende el autor, casi a modo de sugestiva conclusión, que la sociología marxista, como los demás sistemas sociológicos, ha de ser construida de un modo mucho más hipotético y autocrítico. Su finalidad habría de ser la obtención de descripciones fructíferas, el establecimiento de correlaciones significativas y la formulación, a ser posible, de explicaciones causales (que probablemente serían de una generalidad limitada); reconociendo al mismo tiempo la posibilidad de que la actividad libre y consciente de los hombres pueda cambiar las leyes de las ciencias sociales. Cuestión esta última que me parece implícita en el pensamiento marxista, si se toma en serio la distinción entre «prehistoria» e

«historia». Así entendido, el esquema teórico entabla una relación diferente con la vida práctica. Como ya he señalado, esta relación no puede entenderse como la aplicación de una teoría «correcta» para alcanzar la meta deseada (y prevista), sino como la interacción en desarrollo del pensamiento social con la acción social, de modo que el pensamiento puede autocorregirse investigando y reflexionando sobre la acción pasada y sus consecuencias, y sea capaz de abrirse a la posibilidad de auténticas innovaciones a lo largo del proceso de autocreación humana.

No conviene creer, puntualiza el profesor Bottomore, que estas consecuencias sólo se plantean a la sociología marxista. Toda la sociología —más aún, toda ciencia social— tiene consecuencias más o menos intencionales, autoconscientes y directas sobre la vida práctica social, y en las sociedades modernas han surgido, de hecho, de la idea de la necesidad de una regulación o planificación deliberada, consciente e inteligente de la existencia social del hombre. Una virtud específica del pensamiento marxista ha sido la atención que presta explícita y claramente al tema de la conexión entre teoría y práctica. Al tiempo, una de sus grandes debilidades es su facilidad para limitarse a una sola especie de práctica, sobre todo cuando dicha práctica se encarna en las actividades de un partido político organizado, con lo que la teoría rápidamente se convierte en acrítica y es utilizada como un *corpus* de verdades establecidas que deben defenderse a toda costa para que la práctica pueda seguir funcionando. Al sopesar el valor y la validez de la sociología marxista por comparación con otros sistemas sociológicos, habrá que tener en cuenta no sólo sus modelos de estructura social y sus argumentos explicatorios e interpretativos, sino también el modo

en que aquélla —y sus rivales— entienden y realizan su relación con la dirección práctica de la vida social, muy especialmente de la acción política.

* * *

Hoy está perfectamente claro lo que podríamos considerar como el origen auténtico del eje filosófico-sociológico del socialismo marxista. Esta afirmación, justamente, necesita una detenida explicación, a saber: «Habiendo concebido al hombre como causa-efecto de su propio trabajo», «la historia entera no es más que una continua transformación de la naturaleza humana»; «toda la llamada historia universal no es otra cosa que la generación del hombre mediante el trabajo».

Ya se ve que ese «hombre» cuya generación es la historia no puede ser considerado por Marx como la persona humana, sino como la totalidad, la humanidad, el «hombre social». El individuo en sí mismo no tiene ninguna realidad, es una «abstracción». Si la «esencia» humana es el «conjunto de las relaciones sociales», el individuo —que parece tener una «esencia» humana— no podrá ser más que un «nudo», un «momento» transitorio de esas relaciones sociales de producción-consumo de bienes materiales. Es el socialismo: lo real concreto sería el Todo social, ante el que el individuo pierde cualquier título de autonomía y aun de «consistencia» ontológica.

En rigor, puntualiza el autor, hay muchas razones que invitan a tomar con gran precaución, y aun escepticismo, todo intento de presentar al marxismo como un sistema sociológico específico. Ante todo, como debe haber aclarado cuanto antecede, el propio marxismo está muy lejos de constituir un conjunto teórico homogéneo o unificado. Los debates que se han producido durante los últimos

cient años han originado muy diversas interpretaciones, e incluso «escuelas», en el seno del pensamiento marxista. Hay una diferencia fundamental entre quienes conciben el marxismo como una cosmovisión filosófica, o una filosofía de la historia, y quienes lo ven, ante todo, como una ciencia social general, como una sociología.

La verdad es que, en rigor, Marx nunca se propuso ser un sociólogo, sino, por el contrario, un sembrador de inquietudes. Marx, como no hace mucho tiempo afirmaba Roger Garaudy, lo que de ver-

dad descubrió fueron los principios de una crítica filosófica.

Claro está, y con la exposición de esta afirmación podemos poner punto final al presente comentario, que *Marx no parte ni de lo individual ni de lo trascendental. El hombre es para él un ser que trabaja, un ser social e histórico. El hombre es la historia del hombre. El hombre es el mundo del hombre. El hombre es también el porvenir del hombre. ¿Qué mejores razones sociológicas podemos encontrar en su obra...?*—JOSÉ MARÍA NIN DE CARDONA.

IGNACIO SOTELO: *Del leninismo al stalinismo (Modificaciones del marxismo en un medio subdesarrollado)*. Editorial Tecnos, S. A. Madrid, 1976; 250 págs.

Es preciso afirmar cuanto antes que estamos en presencia de uno de los libros más importantes que, en los últimos tiempos, exhiben los escaparates de las librerías españolas sobre el dramático, complejo y siempre conflictivo tema de la interpretación del marxismo a través, ciertamente, de esas dos perspectivas tan antagónicas entre sí, quiérase o no, que encarnan la posición leninista y stalinista. Ignacio Sotelo, por lo pronto, ha escrito un libro importante, desapasionado y objetivo. Por la sinceridad que profesa se apresura a subrayar, al iniciar la redacción de su obra, que, efectivamente, «cuesta trabajo representarse, veinte años después de su muerte, lo que significó Stalin en el momento de su máximo esplendor, a la raíz de la derrota del fascismo, para las minorías conscientes del mundo colonial, para los intelectuales de izquierda del mundo capitalista, para el proletariado, organizado en el partido, del mundo entero. Stalin ha encarnado durante un cuarto de siglo la única esperanza visible de que la liberación del oprimido estaba a la orden del día, de que el socialismo, que prometía bienestar y libertad auténtica para todos, ha-

bía entrado, por lo menos en un país, en la etapa definitiva de su consolidación».

Evidentemente, este es el matiz que cabe deducir tras la lectura de las primeras páginas del libro que ocupa nuestra atención, la gestión política de Stalin no pudo ser más negativa: «La simultaneidad del régimen de Stalin con el fascismo y con la guerra antifascista, a la que siguen los años más negros de la "guerra fría", paraliza en la izquierda toda crítica antisoviética. El comprensible pavor a hacer el juego a los enemigos acérrimos del socialismo, no deja campo para disquisiciones y matices». De todas formas no es posible negar, y así lo subraya el autor, que Stalin logró reunir junto con el prestigio del revolucionario —no en vano encarna al país que ha realizado el experimento más audaz y prodigioso del siglo— la aureola del hombre de Estado, que dirige los destinos de un pueblo, en rápido ascenso a la categoría de primera potencia. En este doble esplendor, de artifice de un orden nuevo y de autoridad suprema indiscutible de un gran imperio, bien pudo compararse con Napoleón. Como al gran corso, su-

tiempo lo admiró y lo odió a fondo. El momento actual permite en mucha menor medida este parangón: mientras la figura de Napoleón ha crecido con la lejanía, la de Stalin ha descendido a su punto más bajo. Pero aún no hemos ganado la perspectiva necesaria para atreverse a decir la última palabra. La humanidad tiende a olvidar los crímenes de los poderosos; no así sus realizaciones...».

* * *

Hoy, se nos indica en otro lugar de la obra, está bastante claro el hecho de que Stalin ejerció notable influencia. En efecto, Stalin, como personificación del poder, no sólo ha impresionado a la derecha tradicional, devota de la fuerza, el orden y la *Realpolitik*, sino que, además, ha impregnado a un cierto realismo que se dice marxista. El último Gramsci —por ejemplo—, de vuelta de su idealización de los consejos obreros y de la espontaneidad revolucionaria —es decir, de anteponer la clase al partido—, meditando en la cárcel, al hilo de Maquiavelo, sobre el poder y el Estado, descubre al nuevo «príncipe» de la «voluntad colectiva» del partido. No sin que le acompañase la sombra del florentino, Gramsci se puso al lado de Stalin, en su pugna contra Trotski. «Pronto asistiremos —subrayaba el eminente poeta español Antonio Machado— a la gran contienda entre esos dos fantasmas» (Marx y Maquiavelo), combate que vivimos hoy plenamente, tanto en la polémica en torno al fascismo como en la difícil asimilación, faltos de categorías apropiadas, de la experiencia stalinista. Por lo menos algo empieza a parecer claro, del poder político no da razón satisfactoria ni la concepción marxista, reduciéndolo a sus coordenadas socio-económicas ni la depuración maquiavélica, como técnica universal, que ignora sus condicionamientos histórico-sociales.

En la mera apología de Stalin, puntualiza el profesor Ignacio Sotelo, no se agotan las posibilidades del esquema maquiavélico. Las dos interpretaciones que del stalinismo se han dado, la una al este, la otra al oeste, con vigencia casi oficial, encajan dentro de este mismo supuesto —reducción del fenómeno a su dimensión exclusiva de poder—, pero valorándolo negativamente: el poder en que consistiría el stalinismo se reputa *excesivo*. Un exceso de poder personal daría cuenta de la transgresión de la «legalidad socialista», debido a defectos graves en el carácter de Stalin —*culto de la persona*—; asimismo, constituiría síntoma definitorio de una realidad más compleja: el «totalitarismo», que se define como la forma de autocracia específica de nuestra época. En ambas interpretaciones se insiste en un poder personal ilimitado, pero mientras que en la noción de «culto a la persona» se hace abstracción por completo de los condicionamientos socio-económicos, el concepto de «totalitarismo», si bien incluye una dimensión histórica, lo hace en un grado tal de generalización que resulta inservible.

* * *

Aconseja, pues, el profesor Ignacio Sotelo —con el propósito de obviar serias dificultades interpretativas— que por stalinismo ha de entenderse, más que su forma externa —una ideología y un tipo de autocracia— una determinada situación histórica, que configura la especificidad de ambas. Cabe esbozar esta situación, como el intento de construir el socialismo con los materiales que, a su derribo, deja la Rusia zarista. Dos elementos fundamentales quedan así definidos: el pasado ruso, con sus características culturales, políticas, sociales, económicas, que, desde luego, no desaparecen de repente al tomar el poder el partido bolchevique;

segundo, el programa de este partido, en base al cual se va a intentar transformar la realidad dada. Si el primero se caracteriza por su subdesarrollo en relación con los países capitalistas de Occidente; y el segundo, bien puede denominarse marxista, la primera aprehensión fenomenológica del stalinismo, como situación histórica, coincide con la propuesta por Isaac Deutscher: «el stalinismo puede ser descrito como una amalgama de marxismo con el atraso primordial y salvaje de Rusia».

La frase que acabamos de citar entraña más importancia de la que, a primera vista, parece deducirse. Y, en efecto, el «atraso primordial y salvaje de Rusia» es un factor tan fundamental y constitutivo, que no sólo funciona para explicar el «poder excesivo» en que consistiría el stalinismo, sino que, abarcando un espectro explicativo mucho más amplio, puede esclarecer, incluso, el triunfo de la «revolución proletaria» en este país. Si el desarrollo económico y social de Rusia se hubiese asemejado al de Alemania, probablemente la República burguesa, que nació con la «revolución de febrero», no se hubiera hundido tan rápidamente. Un líder menchevique, Teodoro Dan, terminó en su vejez por defender el bolchevismo, tras décadas de combatirlo tenazmente, al convencerse de lo utópico y desquiciado que había sido el intento de establecer, en las condiciones heredadas de la Rusia zarista, una República democrático-burguesa. La falta de un desarrollo capitalista no constituyó —como suponía la teoría— impedimento insalvable para el triunfo de la «revolución socialista», sino que, al contrario, fue más bien condición imprescindible de su victoria. Aquí yace el origen de la progresiva discrepancia entre pretensión y realidad, que acompaña a la historia de la Unión Soviética, así como el meollo de todos los problemas vinculados con la revolución rusa.

El marxismo, ciertamente —nos indica el profesor Ignacio Sotelo—, ha surgido de una situación histórica concreta: la crisis social que comporta la primera industrialización. Tanto su análisis socio-económico —crítica del capitalismo— como la perspectiva futura que abre —el socialismo—, suponen haber alcanzado esta etapa. El socialismo se concibe como culminación del desarrollo pleno de las potencialidades y superación revolucionaria de las contradicciones del capitalismo. En este sentido, concierne exclusivamente a los países industrializados de Occidente. La adaptación del marxismo a las condiciones de una sociedad agraria, con un capitalismo incipiente y dependiente, es obra indiscutible de Lenin.

No deja de ser curioso, en todo caso —feliz advertencia que expone el autor de las presentes páginas—, que la crítica occidental siga insistiendo en que el leninismo es una de las causas directas de la degeneración marxista —es decir, del movimiento marxista—. Y esa causa se debe, efectivamente, al simple intento de haber pretendido realizar el socialismo en una sociedad agraria, enormemente atrasada, descubriendo en el Lenin «autoritario y fanático» el origen de todos los males stalinistas. En la identificación del leninismo con el stalinismo, coinciden, una vez más, el anticomunismo conservador y la ideología soviética oficial, aunque la valoren, claro está, de forma polarmente opuesta. La «nueva izquierda», en cambio, reconociendo el marxismo «creador» de Lenin, se esfuerza en marcar claramente las fronteras entre el leninismo, al que se adhiere, y el stalinismo, al que condena. Puntos de vista tan diferentes exigen replantear la cuestión clave sobre la esencia del leninismo y su relación con el stalinismo.

* * *

Profundizando en la base ideológica que sostuvieron ambos dirigentes soviéticos y

en el caso concreto de Lenin, considera el doctor Ignacio Sotelo que la voluntad revolucionaria de Lenin no encuentra, en rigor, teoría, racionalización o argumento que la frene. La vuelta a Marx, y con él a la razón dialéctica, saltando por encima del positivismo cientifista de la Segunda Internacional —la Primera Guerra Mundial sellaría la ruptura definitiva—, profundiza este sentimiento. Lenin, en todas sus elucubraciones tácticas, por muy consciente que sea de las limitaciones objetivas, no pierde nunca de vista la meta final: la revolución socialista. Si para Bernstein el camino es todo y la meta nada; para Lenin la meta es todo y el camino se define sólo en función de aquélla. En su lucha contra el «oportunismo», el «revisionismo», el «economismo», el «reformismo», lo que se combate siempre es la «espontaneidad» del proceso revolucionario. La revolución es el quehacer propio de un partido revolucionario.

Para Lenin, el sujeto de la revolución, de conformidad con las apreciaciones que debemos al profesor Ignacio Sotelo, el sujeto de la revolución ni es el proletariado, como se empeña la socialdemocracia europea, ni la *intelligentsia* como quiere el movimiento revolucionario ruso, sino la *fusión* de ambos en el *partido*. La cuestión de la organización del partido es así la cuestión fundamental en cuanto atañe al sujeto mismo de la acción revolucionaria.

No le falta la razón al autor cuando subraya, y el juicio puede originar ciertas polémicas —especialmente en algún que otro círculo marxista—, que el artífice de la llamada «gran revolución socialista de octubre» es también el de su desmitificación. A la cabeza de una revolución que se pretendía socialista, Lenin tuvo el valor de reconocer que en un país subdesarrollado como Rusia la única vía posible hacia el socialismo pasaba por el «capitalismo de Estado», pero un «ca-

pitalismo de Estado» en el que, a diferencia de los ejemplos conocidos, el Estado no estaba en poder de la burguesía, sino del proletariado. «Es ésta una situación que no tiene precedentes en la Historia: el proletariado, la vanguardia revolucionaria, controla el poder político, pero a la vez existe capitalismo de Estado. Lo esencial es comprender que se trata de un capitalismo que podemos y tenemos que permitir, que podemos y tenemos que organizar dentro de determinados límites.»

Para sorpresa de los más conspicuos críticos de la situación que el profesor Ignacio Sotelo examina con tanto rigor y minuciosidad en las páginas de su excelente libro es muy fácil el comprobar, justamente, cómo Stalin, en no pocas ocasiones, afirmó e insistió en que él era un simple discípulo y continuador de la obra de Lenin, negando sistemáticamente tanto el que hubiera una fracción stalinista —se trataría tan sólo de la mayoría del partido— como el que se le pudiese atribuir un pensamiento o una política que no fuere rigurosamente leninista: «No se puede hablar de ninguna teoría de Stalin, pues Stalin nunca ha pretendido nada nuevo en el campo de la teoría, sino que siempre se ha esforzado en coadyuvar a que, frente a las tendencias revisionistas de Trotski —por citar un ejemplo—, triunfase el leninismo en nuestro partido.»

* * *

Cabe, pues, preguntarse: ¿En qué consistió realmente el stalinismo? La respuesta nos la ofrece nitidamente el profesor Ignacio Sotelo al afirmar, entre otras muchas cosas, que lo que constituye al stalinismo no es esa concentración inmensa de poder —de todos conocida—, que circunstancias excepcionales pudieran exigir, sino el hecho de que el poder se desligue, se independice de su-

base social y se convierta en algo primario y absoluto (absoluto, etimológicamente significa desprendido, desasosiego, sin vínculo alguno). El que el poder se desprenda de su base social, alcanzando entidad y autonomía propias, no ocurre, desde luego, sin que las relaciones entre gobernados y gobernantes no sufran gravemente —de ahí las llamadas «irregularidades»— y sin que el marxismo, a quien repele profundamente cualquier forma de poder, no haya sido puesto fuera de juego, paralizado por congelación. En el plano de la práctica, el stalinismo se revela como un oportunismo de poder que, demasiado a menudo, ha descarriado en terrorismo puro y simple, mientras que en el de la teoría, representa una canonización y dogmatización del marxismo, pero sin que se le haya añadido nada esencial.

En fin, tras minuciosos análisis de hombres y doctrinas, el profesor Ignacio Sotelo formula ante nosotros una nueva interrogante que lleva sobre sus espaldas un dramático matiz dialéctico, a saber: *¿Es realmente el proletariado la nueva clase ascendente...?* La experiencia histórica desde la primera guerra mundial en

que hace crisis al sistema capitalista, ha proporcionado considerable evidencia sobre la incapacidad del proletariado, bien de asaltar el poder en momentos harto críticos de la sociedad burguesa, bien de conservarlo allí donde el capitalismo se ha hundido definitivamente. El proletariado europeo, a pesar de haber contado con todos los requisitos socioeconómicos para una revolución socialista, no pudo aprovechar las profundas crisis que desencadenaron dos guerras mundiales para hacerse con el poder. El ascenso del fascismo, como consecuencia de la crisis que sigue a la primera guerra mundial, corrobora también la impotencia del proletariado para responder con una acción claramente revolucionaria. Allí donde triunfa la revolución socialista y se arranca de raíz al capitalismo, el proletariado se muestra incapaz de controlar democráticamente el nuevo poder constituido, lo que le lleva a ser desplazado por la burocracia. Efectivamente, esto es lo que, para bien o para mal, acontece en nuestro tiempo. Magnífica la lección de prudencia que el autor nos ofrece al profundizar en tan grave y sugestivo tema.—
JOSÉ MARÍA NJN DE CARDONA.

TEMAS HISPANOAMERICANOS

Varios autores: *Fe cristiana y cambio social en América Latina*. Ediciones Sígueme, S. A. Salamanca, 1975; 428 págs.

El libro que tenemos en las manos es el fruto directo del encuentro teológico, celebrado en El Escorial en 1972, por un competente grupo de especialistas en la materia a la que hemos hecho alusión. Por supuesto, a la vista del libro que nos ofrece la institución salmantina Ediciones Sígueme, no todo fue especulación de carácter teológico, sino que, por el contrario, la atención fue desviada —y no en pocas ocasiones— en torno del análisis de otros muchos temas. Algu-

nos, ciertamente, tan graves o comprometidos como los que de ordinario competen a la economía, la política internacional y la base doctrinal de los llamados derechos humanos. De todas formas el libro que comentamos tiene un claro y muy concreto protagonista, a saber: el impresionante racimo de los pueblos hispanoamericanos. Pueblos que, en suerte o en desgracia, suelen presentarse en la actualidad bajo la genérica denominación de «América Latina».

Si se nos obliga a subrayar de manera estricta el gran tema que con indisimulable preferencia se debate en el curso de la presente monografía, a pesar de los múltiples problemas que son expuestos a la luz, no dudáramos ni un sólo segundo en considerar que todas las miradas convergen hacia un mismo punto: *la nueva conciencia política de los pueblos hispanoamericanos*. Y, en efecto —considera el doctor Alvarez Bolado (uno de los diferentes colaboradores que firman las páginas que examinamos)—, los pueblos hispanoamericanos son hoy progresivamente conscientes de que su marginalidad y dependencia no es un hecho «éticamente neutro», sino el resultado de un sistema internacional socioeconómico y sociopolítico. Si ese sistema ha de ser liquidado y sustituido creativamente —de manera revolucionaria, por tanto— eso en Hispanoamérica les atañe ante todo a los mismos hispanoamericanos. Porque como padecedores conscientes de esa marginalidad y dependencia son también el lugar humano de máxima desvelación de la inhumanidad del sistema, desde cuya otra cara —los pueblos ricos— no puede acontecer a lo sumo más que una «conciencia idealista» de la situación. Sólo desde la máxima marginalidad puede producirse la denuncia total, práctica, eficaz y sostenida utópicamente por la fuerza y brutalidad del despojo.

Esta situación ha producido ya una politización de vastas masas hispanoamericanas. Politización actual o potencial, radicalizada por el hecho cultural de la universal conciencia política aportada por la modernidad, la conciencia de que el hombre no sólo es, sino que está llamado a ser el «actor de su propio destino».

* * *

Hispanoamérica, desde hace algún tiempo, ha experimentado una radical transformación. La historia y la realidad ac-

tual de Hispanoamérica —nos indica Ames Cobián— están insertas y son indisolubles del proceso universal de expansión de la industrialización, y concretamente de la expansión del sistema económico-social capitalista europeo, básicamente inglés, dentro del cual llegaron a nuestro continente las técnicas de producción industrial y, sobre todo, las exigencias del nuevo circuito económico internacional creado por el capitalismo industrial en el siglo XIX. La historia y la situación actual de Hispanoamérica no se pueden comprender si vemos a ésta como un conjunto geográfico aparte del resto del mundo. Aún más, no se trata únicamente de reconocer las relaciones económicas, políticas o militares externas de Hispanoamérica sino de percibir que los modos de organización económico-social y los patrones culturales «internos» han sido moldeados en proporción decisiva por la forma en que la expansión imperialista llegó a Hispanoamérica con sus elementos de técnicas, capital y modernización consecuente. El concepto de «dependencia», cargado pese a todo de ambigüedad, dentro de sus mejores sustentaciones teóricas ha sido propuesto por eso como recubriendo tanto los aspectos externos como internos de una situación de conjunto, de un «modo de existencia» que Hispanoamérica tiene, con excepción de Cuba, al interior de un sistema unificado de división internacional del trabajo, el sistema capitalista.

Esta característica fundamental de nuestra realidad —asegura el doctor Ames Cobián— tiene que estar permanentemente considerada en los análisis de cualquier proceso social específico. No nos corresponde entrar aquí en la discusión sobre la elaboración de los marcos analíticos que la comprensión de los complejos procesos históricos hispanoamericanos, hace indispensable. Pero para trazar un panorama introductorio y bastante descriptivo es imperativo no olvidar que Hispano-

américa fue, y es aún, producto y parte del mismo sistema capitalista internacional que en algunos países industriales se exhiben con rasgos de democracia, libertad y abundancia económica. En Europa no creo que resulte de más invocar una retrospectiva en su propio pasado para encontrar, a través de la práctica colonial pre-industrial y de la más reciente expansión imperialista, el mejor punto de partida para la comprensión de la situación actual de Hispanoamérica y la profundidad de los lazos que unen a ambos continentes en un proceso histórico común cuyas contradicciones han arrojado, sin embargo, resultados tan distintos en términos económicos y sociales, en uno y otro contexto.

* * *

No resulta, pues, fácil buscar soluciones para la grave problemática en la que los pueblos hispanoamericanos viven sumidos. Hay, por supuesto, alguna que otra alternativa: En efecto, liberación implica realización de todas las dimensiones humanas, el sujeto de la liberación es el hombre oprimido que el análisis social descubre fundamentalmente como clase explotada. La acción de y con las clases populares explotadas es la práctica central en el proceso de liberación. Lo que hemos llamado contenido socialista es una orientación que se propone para hacer eficaz esta práctica a nivel económico y político. Para partir de los términos reales de la alternativa que se da. Para no confundir otra vez, aun con buena voluntad, el diagnóstico y la estrategia. La actual situación hispanoamericana no permite alimentar entusiasmos fáciles. El tremendo poder de imposición de un sistema que dispone de ingentes recursos en capital y tecnología, la antigüedad y amplitud de una historia de explotación y dominación que hemos tratado de evocar, marcan los términos estructurales en

los que se da el conflicto; sus posibilidades inmediatas, la fijación de las tareas de etapa...

Por eso mismo, como otro de los colaboradores de estas páginas destaca (nos estamos refiriendo al doctor Joseph Comblin), la historia hispanoamericana del siglo XX fue, y es siempre más, la historia de su nacimiento, la de una revolución nacional que aún no ha encontrado su expresión definitiva. La historia del siglo XX está llena de revoluciones nacionales que todas significan una confesión de fracaso de la gran revolución nacional, la de la patria grande. El telón de fondo de esa historia: siempre más las intuiciones de Bolívar y los libertadores con quienes los revolucionarios del siglo XX quieren renovar la continuidad. El siglo XIX ha traicionado a los libertadores. Se trata, ahora, de resucitar sus proyectos históricos. Los peligros y las amenazas que ellos habían vislumbrado son realidad: la lucha por la independencia enfrenta hoy las amenazas hechas realidades.

También nos advierte el doctor Comblin que, a pesar de todo, el influjo del marxismo sobre el desarrollo de Hispanoamérica ha sido muchas veces exagerado. En los tiempos de la guerra fría, los norteamericanos sospechaban la presencia del comunismo en todos los movimientos nacionales. Después de la orientación marxista de Cuba y con la escalada militar en el Vietnam, la geopolítica del Pentágono tendió a prevalecer siempre más. Aún bajo el Gobierno de Kennedy, el Pentágono empezó a orientar la guerra antisubversiva en Hispanoamérica. Cualquier movimiento social, aun los populismos, les parecieron inspirados por el comunismo. Actualmente el sistema dominante en el Brasil ve la presencia del comunismo aun en el Episcopado.

En realidad, el influjo efectivo de los movimientos comunistas siempre quedó muy limitado. En Hispanoamérica hay

que mantener una distinción muy fuerte entre el influjo de la teoría marxista y el de los partidos marxistas. El influjo del marxismo como teoría ha sido y es todavía impresionante. Pero, en forma general, se usa el marxismo como instrumento al servicio de un movimiento nacionalista. El uso del marxismo como instrumento de análisis o interpretación de la realidad no significa de ninguna manera la adhesión a un movimiento marxista. Muchas veces los temores de la Iglesia católica de Roma o de los obispos carecen de fundamento. Nunca se ha podido, tan bien como en Hispanoamérica, colocar la doctrina marxista al servicio de movimientos no marxistas.

El marxismo ha proporcionado, sobre todo, los elementos de interpretación del imperialismo. En ese sentido, la doctrina de la CEPAL supo integrar algunos elementos marxistas en su crítica del pacto colonial. Es obvio, ciertamente, que el marxismo tiene —en cuanto a Hispanoamérica se refiere— como doctrina un área de expansión muy amplia. Sin embargo, el influjo real de los partidos comunistas ha sido siempre débil, salvo en Cuba y, en un sentido muy particular y casi antimarxista en Chile.

* * *

El continente descubierto por Colón está sufriendo, en los momentos presentes, una transformación muy profunda en el área espiritual. Estamos viviendo ahora en Hispanoamérica —considera el profesor Renato Poblete (colaborador, igualmente, de esas páginas)— un nuevo momento, un paso más hacia la secularización. Por todas partes surgen grupos de cristianos, principalmente algunos grupos de sacerdotes, para quienes el modelo de los partidos de inspiración cristiana ha dejado de ser viable en la práctica y definible en teoría. Para estos grupos, Hispanoamérica se halla en un pro-

ceso revolucionario hacia el socialismo, proceso único que ha de ser encarado con los instrumentos de análisis y de acción inspirados en el marxismo. No se trata ya simplemente de la justicia social, sino de la lucha de clases, una lucha que liberará al oprimido. Cualquiera otro tipo de reforma, aun inspiradas cristianamente, les aparecen como una manera de ocultar la verdad de las relaciones sociales opresoras existentes y, en último término, de legitimizar el sistema capitalista mediante la reparación de algunas injusticias más evidentes, pero sin llegar a la raíz de los males. Estos grupos quieren seguir siendo y llamándose cristianos, no sólo para hacer jugar en la lucha de clases un factor poderoso como es el sentimiento religioso del pueblo, sino porque les parece que la revolución social y socialista es el modo de ser cristiano en el día de hoy. No hay «autonomía de lo temporal», sino una única historia, la de la lucha de clases. Se opera así una relectura de los símbolos cristianos en función de los oprimidos y de su lucha.

Puede positivamente afirmarse que, en efecto, en algunas regiones de Hispanoamérica la opinión de la *jerarquía eclesial* conserva una cierta influencia, aun política. En Brasil y Chile, por ejemplo, es tenida en cuenta por los hombres políticos. Sus denuncias son temidas; se busca su influencia, importa lo que digan o dejen de decir en momentos políticos cruciales. Entre muchos hombres políticos existe la persuasión de que las reformas sociales o los cambios revolucionarios no se harán —o al menos, contarán con graves dificultades— si se enfrentan a la oposición cerrada de la Iglesia oficial.

Ahora bien, a pesar de todo, la institución jerárquica se ve sometida a juicio y crítica constante, su autoridad se halla cada vez más cuestionada, sobre todo desde adentro mismo de la Iglesia. Hay un cambio en la manera como se

percibe la autoridad. En un primer momento, es el líder carismático quien posee la autoridad y suscita el consenso. Luego su carisma personal se rutiniza y la autoridad pasa al cargo, precindiendo de la personalidad del ocupante. En un tercer momento, se vuelve a exigir del ocupante que, fuera del título legal o tradicional, posea además cualidades humanas que le hagan acreedor del consenso del grupo. En este sentido se advierte también aquí una desacralización. Indicio de «secularización interna», este fenómeno es, con todo, complejo. Por una parte, laicos y sacerdotes van reclamando para sí sectores cada vez más amplios de organización, decisión y acción autónomos. Pero, por otra parte, se lo van reclamando a la misma jerarquía, afirmando por ende un vínculo allí mismo donde reivindican una independencia...

* * *

Nada, pues, tiene de extraño que se hable con tanta insistencia en los pueblos hispanoamericanos del imperio de una teología de la liberación. El término, en honor a la verdad, no es extremadamente comprometido puesto que, en definitiva, la teología de la liberación —como señala Gustavo Gutiérrez (colaborador también de estas páginas)— es una teología de la salvación en las condiciones concretas, históricas y políticas, de hoy. Esas mediaciones históricas y políticas actuales valoradas por ella misma, cambian la vivencia y la reflexión sobre el misterio escondido desde todos los tiempos y revelado ahora, sobre el amor del Padre y la fraternidad humana, sobre la salvación; eso es lo que el término liberación quiere hacer presente.

Una reflexión teológica en el contexto de liberación parte de la percepción de que ese contexto nos obliga a repensar radicalmente nuestro ser cristiano y nues-

tro ser como Iglesia. En esa reflexión apelará a las diferentes expresiones de la razón humana contemporánea, a las ciencias humanas además de la filosofía. Pero, sobre todo, se referirá a la *praxis* histórica de una manera nueva. Esa *praxis* histórica es una *praxis* liberadora. Una identificación con los hombres, con las clases sociales que sufren miseria y explotación. Identificación con sus intereses y sus combates. Una inserción en el proceso político liberador. Para desde allí vivir y anunciar el amor liberador de Cristo, Amor que va desde la raíz misma de toda explotación e injusticia: la ruptura de amistad con Dios y entre los hombres.

Claro está que, en rigor —subraya el autor que acabamos de citar—, no tendremos una auténtica teología de la liberación sino cuando los oprimidos mismos puedan expresarse libre y creadoramente en la sociedad y en el pueblo de Dios. Cuando ellos sean los artífices de su propia liberación y den cuenta con sus valores propios de la esperanza de liberación total de que son portadores.

El lector, en cierto modo, no debe sentirse sorprendido al encontrarse con una afirmación del doctor Juan Carlos Scannone en la que viene a expresar algo muy parecido a esto: el problema de la teología hispanoamericana estriba en que, quiérase o no, dicha teología se está haciendo. Por eso no se puede pedir una construcción muy total o unas definiciones muy precisas. Hay que resaltar la importancia fundamental de su punto de partida, muy distinto al de la teología europea. Es una toma de conciencia de la imposibilidad de aceptar el mundo como es, que se sitúa en la misma *praxis*, en la misma dinámica social descubierta y participada, y a partir de ahí es el redescubrimiento del misterio de Dios como liberador. ¿Tragedia...? ¿Esperanza...?—JOSÉ MARÍA NIÑ DE CARDONA.

HISTORIA

EDUARDO TIJERAS: *Bajo Guadalquivir*. Ediciones del Centro. Madrid, 1976; 195 páginas.

Narrador, articulista y crítico literario, el autor de este libro, Eduardo Tijeras, nos presenta con agilidad de estilo, con gran erudición, revestida de amenidad que la hace perfectamente asequible, la historia del bajo Guadalquivir, que empieza con los fenicios y los toros rojos de Tartesos y acaba con los submarinos atómicos americanos. Una dilatada trayectoria histórica por la que hace pasar desde la descripción geográfica, el mito y la realidad prehistórica, hasta las tantas y tantas influencias de todo tipo, recibidas o impuestas desde «fuera», que conjuntamente con su «modo de ser» peculiar configuran esta parte tan importante de España.

El libro que presentamos abarca no solamente aspectos históricos, sino también económicos y culturales, que se intercorrelacionan inevitablemente, pues no se puede concebir un fenómeno cultural sin el medio geográfico y social que lo produce ni las razones históricas que lo moldearon.

Limita su trabajo el autor a las tierras bañadas e influidas por el curso del bajo Guadalquivir, provincias de Sevilla, Cádiz y Huelva que, en cierto modo, constituyen un triángulo natural insertado por el río bético y representativo, por sus condiciones geográficas e históricas y sociales, de la totalidad del ámbito sureño, y en él conviven el río, el valle, la marisma, la sierra y el litoral. Responde también no sólo al nombre que da el título al libro, sino también al sugerente calificativo del llamado «triángulo tartésico», que se caracteriza homogéneamente por ser uno de los enclaves civilizados más antiguos de Occidente.

Incluso antes de la aparición del hom-

bre llamado de Neanderthal en Alemania ya hubo —dice el autor— descubrimientos de seres de esta especie en el peñón de Gibraltar (antiguamente Calpe), el *homo calpensis* que da paso al paleolítico medio. Son los «andaluces» de la caverna, que ya conocen el fuego y ciertas prácticas mágico-rituales, como la invocación del sol y el enterramiento de los muertos. En el paleolítico superior, el hombre de Cromagnon que desemboca en el arte de las cuevas de Altamira, «tiene buena réplica en las pinturas de la cueva del Tajo de las Figuras, en Casas Viejas, de la provincia de Cádiz, y en otros abrigos cavernícolas apenas explorados...». Y las pinturas rupestres del Tajo de las Figuras y de otras cuevas localizadas en Sierra Morena, «bien podrían ya responder a determinados símbolos del advenimiento neolítico y de las civilizaciones agrarias». La llamada revolución neolítica, importada al parecer de Oriente Medio, ofrece pruebas de la existencia de trabajadores de los metales de los ríos auríferos (Genil) y de la industria del cobre en Riotinto. En medio de este mundo de conjeturas y posibilidades de inspiración arqueológica, un dato histórico, no prehistórico, parece cierto al autor: las primeras colonizaciones fenicias por el Mediterráneo y la fundación de *Gadir* (Cádiz) alrededor del año 1100 a. de C., por lo que los gaditanos han proclamado ardentemente que se trata de la ciudad más antigua de Occidente.

Pero además de los testimonios fehacientes brindados por la arqueología, las fuentes literarias más conocidas son de origen griego y romano, que dieron abundantes noticias sobre la fundación de *Gadir* por los fenicios, que procedían de

Tiro y Sidón y navegaban tras el estaño y la plata (de ello da cuenta Estrabón); de las consiguientes luchas entre fenicios e indígenas («andaluces» o «tartesios») con la intervención de Cartago. Asimismo, mito o realidad, lo cierto es que los historiadores le confieren a Tartesos la capacidad de haber contribuido a la consolidación con los fenicios de una conciencia y un talante que habría de cristalizar en el pueblo ibero, una de cuyas ramas, la turdetana, se gestó en Andalucía con carácter más indigenista que migratorio.

Del mismo modo recoge brevemente Tijeras la «huella griega» y cartaginesa, y la formación de núcleos ibéricos entre los que el núcleo andaluz se caracterizó «por la exigencia de tres castas sociales: una superior o de hombres libres, otra media, artesana y menestral, y la tercera inferior o de "obreros" de las minas y el campo».

La cultura ibérica alcanza su mayor esplendor en los siglos V y IV a. de C. El siglo III corresponde al dominio cartaginés y, sucesivamente, al romano, visigodo y musulmán, hasta la Reconquista y principios de la Edad Moderna. Pero algo —dice el autor— se puede dar como absolutamente cierto: *Hispania* en la antigüedad desempeñó uno de esos duros papeles que en la actualidad le están reservados a los dramáticos lugares o países *estratégicos* donde los poderosos debaten sus graves diferencias y ejercitan su voluntad de poder.

A partir de la pacificación de la Península ibérica, en tiempos de Augusto, ya es posible concretar los matices de la influencia romana; los romanos impulsaron el cultivo de los tres productos típicos de la *Bética*: el olivo, la vid y los cereales, y Roma explotó exhaustivamente, además de la plata y el plomo de Cartagena y Sierra Morena, el cobre de Riotinto. Procedentes de familias ricas, hispanas entroncadas con los romanos y, aparte de

Séneca y Lucano, cordobeses, destacan en nuestro marco personajes como Junio Moderato Columela, que se dedicó apasionadamente a la agricultura y a la ganadería, y el filósofo neopitagórico Moderato, los dos de Cádiz, Pomponio Mela destacó como geógrafo.

Pero aquí, como en Roma, fue el cristianismo el que dio paso a la revolución social de todos los tiempos, y la institución eclesiástica cambió radicalmente a partir de Constantino y Teodosio, quienes la erigieron en la religión oficial del Estado, otorgándole toda suerte de privilegios. San Isidoro de Sevilla fue, sin duda, el prelado más eminente de la Iglesia durante la dominación visigótica y escritor y filósofo de singular relieve en la transmisión cultural de la simbiosis romanovisigótica.

Tuvo luego lugar la expansión musulmana y la intervención de los legendarios normandos, dando lugar a la «estirpe guerrillera» con el movimiento de resistencia más grave provocado por las comunidades de ascendencia hispánico-muladíes y mozárabes, que se extendió a casi toda Andalucía. Pero, reconquistada Andalucía por Fernando III, el Reino de Granada pasó a depender tributariamente de la voluntad de Castilla, apoderándose los castellanos de las márgenes del Guadalquivir hasta su desembocadura. Poco después, con la conquista de Granada, se realizó la unificación política y religiosa de España.

Gibraltar —perdido por el Tratado de Utrecht—, el comercio de Indias y la batalla de Trafalgar, merecen una brevísima referencia del autor.

Los veteranos de Napoleón en el bajo Guadalquivir, durante la Guerra de la Independencia, la Constitución de Cádiz, la desamortización y la revolución de 1868, «que se proclamó en Cádiz», y la aparición de la «Mano negra», son otros tantos sucesos históricos brevemente

re enjuiciados por Tijeras, que nos da así un esquema preciso de la situación histórica de la época hasta comienzos de nuestro siglo.

En 1913 se celebró en Ronda el Primer Congreso Internacional «Georgista» (inspirado en las enseñanzas del sociólogo norteamericano Henry George) que dio cuerpo teórico a un movimiento andalucista que pretendía más que un talante separatista: incrementar el sentimiento de regeneración andaluz. Aparecieron las huelgas generales en Cádiz, Morón y La Línea de la Concepción así como conflictos mineros en Riotinto que fueron los más importantes y furibundos.

La Segunda República volvió a hacer célebres algunos acontecimientos en Andalucía, entre los que cita el autor el pronunciamiento de Sanjurjo en 1932, en

Sevilla; los tristemente recordados sucesos anarquistas de Casas Viejas en 1933; prólogo de una verdadera revolución social.

En la guerra de liberación nacional, el mismo día 18 de julio de 1936, Sevilla y el bajo Guadalquivir volvieron a ser el «primer escenario de la guerra civil».

La firma de los Pactos con los Estados Unidos (septiembre de 1953) «proporcionó al territorio del bajo Guadalquivir dos conjuntos de instalaciones militares, enclavados uno en Rota (Cádiz) y otro en Morón de la Frontera (Sevilla)», en los que los ingenios militares bélicos más modernos terminan una dilatada trayectoria histórica que empieza con los fenicios y los toros de Tartesos y acaba con los ingenios nucleares.—EMILIO SERRANO VILLAFANE.

MILAN S. DURICA (Red.): *Il mondo slavo* - 16. Ceseo-Liviana Editrice. Padova, 1976; 148 páginas.

Va siendo tradicional el «desfile» de este *Anuario* ante el lector de esta REVISTA que, como único de este carácter, siempre aporta nuevos conocimientos sobre el «Mundo Esloveno», un tanto desconocido precisamente en España. Quizá, porque España no colinda con ningún país eslavo; Italia, sí, concretamente con Yugoslavia, y también está más cerca de los eslavos occidentales (= checos, eslovacos o polacos), que nuestra patria. Pues, por esta razón, puede que haya más interés por «ese mundo misterioso» (que no lo es tanto), que aquí. Es porque en muchos países hay cátedras de «eslavística» (= historia, lengua, literatura, etcétera), menos en España. Padua puede ser un ejemplo para introducirse las masas universitarias en el mundo eslavo, para conocerlo, puesto que las «Rusias» no son, todavía, el mundo eslavo, sino, tan sólo, una parte del mismo. Por ello, es imposible identificar a los rusos con los

eslavos occidentales o los del Sur: unos pertenecen a la civilización occidental (polacos, eslovacos, checos, serbios, búlgaros, éstos enclavados en la actual República Democrática Alemana, al norte de Bohemia), también los eslovenos y los croatas (Yugoslavia), y, finalmente, los serbios y macedonios, igualmente Yugoslavia, o los búlgaros que estos tres pueblos forman parte de la civilización oriental, de origen bizantino.

El *Anuario Il mondo slavo* llegó a constituirse en una principal tribuna en la tarea de brindar al mundo intelectual los mejores frutos de su investigación histórica, literaria, política, militar, diplomática, económica y religiosa. Que no es poco, en síntesis. *La Fortuna*, de Petrarca, en la literatura eslovaca (M. S. Durica, redactor en jefe del *Anuario*), ofreciendo no solamente el aspecto histórico-influencial, sino también recogiendo fuentes de gran importancia en esta cla-

se de investigación hasta la actualidad. Sigue otro estudio importante, el del culto de la forma y exploración del inconsciente en la lírica de K. V. Truhlár (eslovaco), de Luigi Micchieletto; los primeros años de la sátira soviética, polémica e interpretaciones, de Sergio Pescatori; Lisa Guarda Nardini vuelve a abordar el Código de trabajo checoslovaco (véanse nuestras referencias publicadas en *Revista de Economía Política*, núm. 71, 1975, asimismo *REVISTA DE ESTUDIOS POLÍTICOS*, núm. 204, 1975), en relación con el *licenziamento* (despido o jubilación) y, por último, un hecho histórico tan trascendental como fue la muerte del general Milan Rastislav Štefánik, acaecida en mayo de 1919 en el aeródromo de Bratislava, Vajnory, cuando regresaba desde Italia, y en un avión italiano, a su patria, en función de ministro de Defensa Nacional de la recién nacida «Checoslovaquia».

Será una exposición, a cargo de Giuseppe Parolin, y algo más: aporta unos documentos inéditos referentes a este eslovaco, Štefánik, general del Ejército francés durante la primera guerra mundial y principal cofundador de la República de Checo-Eslovaquia, de 28 de octubre de 1918, cuyo avión, tripulado por una escuadra italiana, cayó en su territorio natal poco antes de aterrizar. El autor versa sobre la actividad política, militar y diplomática de este gran hombre de Eslovaquia en Italia. Ya entonces se vislumbraban las diferencias y divergencias entre eslovacos y checos, que perduran hasta hoy día. De parte checa, el más adverso a Štefánik era Beneš, quien luego, en 1943, con su «nuevo Pacto de colaboración con la URSS», entregaba a Stalin —de antemano— a la «pre-reinstaurada» Checoslovaquia, en plena segunda guerra mundial, cuando aún existía la República Eslovaca. Beneš lo hizo desde el exilio, estando en Londres. Y, personalmente, sin el correspondiente con-

sentimiento o aprobación de los pueblos checo y eslovaco...

Interesante es este estudio desde todos los puntos de vista, porque demuestra que, entre checos y eslovacos, no puede haber entendimiento sincero, ni siquiera práctico. Son dos pueblos distintos y quizá la única solución podría fraguar por los senderos de una «convivencia» como vecinos, al ejemplo de noruegos y suecos, de 1905 hasta ahora. Ya en 1918 Beneš consideraba a Eslovaquia como una colonia checa (mentalidad del siglo XIX-XX), y lo confirmó este hecho incluso durante y después de la segunda conflagración universal. Esta es la tragedia de un Estado multinacional llamado «Checoslovaquia», cuyos integrantes se transcriben con abreviación: Checos.

En la sección bibliográfica se comentan varias obras relacionadas con el mundo eslavo. En primer lugar, *Slovak Language and Literature*, de J. M. Kirschbaum (Toronto), obra comentada por M. S. Durica. A este respecto se señala que un periodista italiano descubrió ya en 1928 que en Checoslovaquia no existe una lengua checoslovaca, sino una lengua eslovaca y otra, checa (véase G. Bruguier: *Cecoslovacchia d'oggi*, Milane, 1929, página 110).

A continuación, Alessandro Ivanov se refiere a la «Crucifixión», o «Cristo y la Revolución de Octubre», en relación con la obra *Il tredicesimo apostolo* (Torino, 1975, Claudiana, 235 págs.). Se trata de una obra cuyo autor es Cesare G. De Michelis, filósofo-místico-simbolista-poético, que despierta vivo interés en tal sentido.

En 1974 se publicó en París, A. Colin, una interesante obra sobre *Rapallo: naissance d'un mythe. La politique de la peur dans la France du Bloc national*, de Renata Bournazel. Evidentemente, después de la catástrofe de la primera guerra mundial, Alemania buscaría aliados donde fuese. Así, en 1922 ya firma un

«pacto» con la Unión Soviética conocido como «Tratado de Rapallo».

A primera vista su firma sorprendió a los aliados occidentales, especialmente a Francia, país en que se creía que se trataba de un pacto que bien pudiera pro-

vocar una nueva guerra contra Francia. Sin embargo su contenido, tampoco los fines perseguidos, eran tan dramáticos: más bien tuvo por objeto un carácter psicológico reduciéndose, al final, a un mito.—S. G.

Slovensko — I. — Historia (Eslovaquia, vol. I: Historia). Ed. Liber. Lausanne, 1976. 272 páginas.

Fruto del I Seminario de esta clase, celebrado en Zurich del 31 de octubre al 2 de noviembre de 1975, la presente obra recoge el conjunto de los fenómenos histórico-políticos que predeterminaron la marcha de la existencia de Eslovaquia y de los eslovacos a lo largo de más de mil años. El Seminario fue obra de la Asociación de los Amigos de Eslovaquia en Suiza, en colaboración con el Instituto Eslovaco, de Roma-Cleveland.

Dos fueron los fines establecidos por los organizadores: 1. Dirigirse a la opinión pública suiza con el fin de hacerle accesible los hechos históricos y culturales relacionados con Eslovaquia. 2. Informar a la nueva generación de la emigración eslovaca, sobre todo a la emigración llamada postagosto 1968, sobre el pasado y el presente de su propio país. Se trata de una generación formada ya bajo el marxismo-leninismo durante el período de 1945-1968, en el que la Historia constituía en la formación de la juventud todo menos Historia. Si no se tergiversaba, simplemente se silenciaba algún que otro importante período, especialmente los acontecimientos que condujeron, en 1938, a la desintegración de Checoslovaquia, o a la independencia de Eslovaquia, 1939-1945, al igual que la época de la postguerra, 1945-1975. Son sólo algunos ejemplos.

En los últimos cien años, y ante todo frente al exterior, en nombre de los eslovacos, hablaban Viena, Budapest o Praga, nunca los representantes de esta na-

ción que hoy día cuenta con cinco millones de habitantes, añadiendo unos dos millones que viven dispersados por los cinco continentes. Naciones pequeñas «entran» en la escena internacional por varios procedimientos: una vez es el extremismo político, otra vez el terrorismo o lo que es lo mismo, haciendo uso de los medios de violencia, para atraer la opinión pública mundial hacia sus derechos a veces completamente legítimos. En caso de los eslovacos ocurre lo contrario: informan a dicha opinión mundial a través de sus organizaciones legalmente constituidas y reconocidas.

El Congreso Mundial Eslovaco es un organismo supracontinental, que agrupa decenas de organizaciones del mismo étnico como miembros institucionales, aparte diversas personalidades y una serie de miembros individuales. La Asociación de los Amigos de Eslovaquia en Suiza y el Instituto Eslovaco, ambas instituciones ya señaladas, forman parte de dicho Congreso. Su iniciativa de informar y formar es uno de los primeros objetivos de sus actividades: dar a conocer los valores humanos y culturales de los eslovacos mediante estudios, seminarios, conferencias y publicaciones de la más diversa índole. La emigración eslovaca postagosto no tenía, hasta ahora, la posibilidad de aprender lo que no se le ofrecía cuando sus componentes vivían todavía en su patria. El interés de los «postagostianos» es enviable. Así, junto a otras organizaciones (en los Estados Unidos, Canadá, Argentina,

Brasil, Australia, Africa, Europa, etc.), la función de los Seminarios de Zurich resulta cuajar, evidentemente, en el programa del Congreso Mundial Eslovaco como organismo coordinador, sin dejar de insistir en la necesidad de realización del derecho de autodeterminación también para Eslovaquia.

Después de ese I Seminario se celebró este año, y por las mismas fechas, el II Seminario del mismo carácter. En un principio, la estructura de la temática es la siguiente: 1. Historia eslovaca y de Eslovaquia (=la presente colección). 2. Literatura eslovaca (de 1976, cuya publicación está prevista para 1977). 3. Lengua eslovaca. 4. Arte eslovaco. 5. Historia de la emigración eslovaca. 6. Relaciones entre los eslovacos y las demás naciones.

Programa ambicioso pero realizable. Los doce siglos de existencia eslovaca merecen una debida atención precisamente abordándolos desde el punto de vista no marxista, siempre de acuerdo con el principio tan elemental como es hacer reconocer la identidad cultural eslovaca en la escena internacional.

M. Lacko, conocido internacionalmente como experto de la historia antigua no solamente nacional sino centroeuropea, especialmente desde el punto de vista religioso-cultural, versa sobre los comienzos de la historia eslovaca y la era del Imperio de Gran Moravia, cuyo núcleo se encontraba en la actual Eslovaquia y la colindante Moravia Oriental. No entra en la prehistoria, propiamente dicho, pero sí procura, a base de fuentes escritas, localizar la llegada de los eslavos en el territorio de los Cárpatos, el río Danubio y Panonia, lo que es hoy día Hungría, la región enclavada entre Yugoslavia, Rumania, Eslovaquia y Austria. La exposición de M. Lacko facilita al respecto algunos datos nuevos, hasta el siglo X, basados en los nuevos descubrimientos arqueológicos y comparaciones lingüísticas

entre el idioma de los eslavos antiguos y el eslavo moderno. Aún así, la investigación prosigue en todos los terrenos y eslavistas y eslovaquistas siguen indagando las fuentes accesibles a través de los cinco continentes. Numerosas fuentes indican que los eslovacos son descendientes directos de sus antecesores de Gran Moravia, que empezaron a penetrar en la cuenca danubiana a finales del siglo IV de nuestra era.

«Eslovaquia como parte del Estado feudal de Hungría», siglos XI hasta el XVII, es una magistral exposición que corre a cargo del joven historiador J. Spetko. Durante este largo período, Eslovaquia experimentó toda una serie de catástrofes, invasiones y guerras, casi siempre llevadas a cabo por países limítrofes, incluyendo las invasiones y ocupaciones turcas.

Un capítulo aparte corresponde a los siglos XVIII y XIX, cuando los eslovacos experimentan un despertar nacional igual que otros pueblos de Europa. En el siglo XVIII es, en su mayoría, el clero católico como fuerza motriz de este proceso de formación de los eslovacos como nación independiente del imperio austro-húngaro (J. Fándly, A. Bernolák y otros), con los que conectan los intelectuales protestantes ya en la primera mitad del siglo XIX (L. Stúr, ante todo). La base de dicho proceso había sido constituida por la creación de una propia lengua literaria, dentro de la cual sería posible manifestar los propios valores culturales y, en último término, características nacionales, especialmente frente al predominante elemento germano y magiar.

El autor de este estudio, J. Vavrovič, renombrada personalidad intelectual en Europa y Canadá, ofrece al lector un período de constantes luchas en las que se decidía el ser o no ser de los eslovacos.

La situación se fue agudizando bajo la presión de los magiares, hasta tal punto que Eslovaquia se levantó en una lucha

armada en 1848-49 contra sus opresores de Budapest, contando con un cierto apoyo de la Corte de Viena. Esta, sin embargo, a continuación traicionaría las reivindicaciones eslovacas.

El año 1867 representa una fecha que se constituye en el punto de partida para el llamado dualismo austro-magiar, entre Viena y Budapest. De acuerdo con este «pacto bilateral», los pueblos no magiares fueron expuestos a una acelerada magiarización, en primer lugar los eslovacos; en la parte austríaca lo eran, aunque menos, los checos como objeto de germanización.

F. Vnuk traza la línea histórica de la evolución entre 1867 y 1918, por un lado, y entre 1918 y 1938-39, por otro. Durante el primer período se registra una emigración masiva, especialmente hacia los Estados Unidos con el fin de evitar la opresión magiar; mientras tanto, en vísperas del primer conflicto mundial, los eslovacos empiezan a colaborar con los checos para crear un Estado común en que el elemento eslovaco encontrase un desarrollo autónomo y libre. Una vez creado dicho Estado, en 1918, Praga procedió contra Bratislava inspirándose en la política anterior de Budapest: así, la chequización sustituyó a la magiarización, hecho que influiría considerablemente en la desintegración de Checoslovaquia en 1938-39.

Si antes de la primera guerra mundial resultó ser imposible la convivencia eslovaco-magiar, igual ocurrió con el intento de construir un «Estado común de checos y eslovacos». Llegan los críticos años de 1938-39 y Eslovaquia se proclama independiente bajo la presión de la situación internacional, no menos crítica, pero también bajo su propia responsabilidad. M. S. Durica analiza a fondo el período de la segunda guerra mundial, así como, precisamente en esta relación, la existencia de la República Eslovaca (1939-1945).

Es el período un tanto contradictorio;

sin embargo, a pesar de la presencia del Reich alemán, dueño de la mayor parte de Europa, en las fronteras occidentales y luego también septentrionales, el régimen eslovaco no permitió que se infiltrasen en el país principios políticos o ideológicos del nacional-socialismo. Esta era la gran victoria del Gobierno de J. Tiso, aunque los enemigos de Eslovaquia afirmaran lo contrario: principalmente los que en otoño de 1944 provocaron el llamado levantamiento antinazi, cuando en Eslovaquia no hubo ni un solo soldado alemán.

El período 1945-1975 es obra de S. Glejzura. No cabe duda, los últimos treinta años de historia de Eslovaquia tienen un aspecto revolucionario. Una vez restaurada la Checoslovaquia de entre las dos guerras, en 1945, excepto la Ucrania Subcarpática, cedida por Beneš y Gottwald a Stalin como recompensa por la «liberación» del país, éste es ocupado y moldeado para usurpar definitivamente el poder en 1948.

Durante la etapa siguiente, los comunistas consolidan su régimen de acuerdo con los métodos stalinianos, hecho que provocaría ya a principios de la década del sesenta una profunda crisis en el seno del propio partido comunista. En 1968 el stalinista checo A. Novotny es sustituido por el eslovaco A. Dubček en la jefatura del partido. Poco después de la invasión de agosto, Dubček es reemplazado por su compatriota G. Husák, siempre bajo la presión del Kremlin.

La etapa de 1968 a 1975 ocasionaría, sin embargo, un hecho positivo desde el punto de vista político: bajo las constantes reivindicaciones de los eslovacos, los checos se vieron obligados a federalizar al país que se transforma en dos Estados nacionales (República Checa y República Eslovaca). Mientras el eslovaco Husák siga al frente de la Federación y del partido, parece que este dualismo no correrá peligro (la versión española de

este estudio fue publicada en la *Revista de Política Internacional* bajo el título de «Eslovaquia, en erupción revolucionaria, 1945-1975, número 143, enero-febrero 1976).

Finalmente, J. M. Rydlo, un joven investigador de Lausanne, y cuya preparación organizadora hizo posible la edición de la presente obra, se ocupa de los eslovacos en Europa. Es bien sabido que aparte de los cinco millones de eslovacos que actualmente viven en Eslovaquia, una tercera parte vive fuera de su patria, de ellos varios cientos de miles sólo en la diáspora europea: Hungría, Yugoslavia, Bulgaria, Rumanía, la URSS, Polonia, Alemania, Bélgica, Francia, Austria y la República Checa; en total, unas seiscientos cincuenta mil personas. Pese a que los movimientos migratorios, sobre todo en el pasado, son difíciles de localizar, el autor aporta valiosos datos que señalan

la tragedia de este pueblo incluso desde el punto de vista demográfico.

La emigración postagosto radicada en Suiza dio, con estos Seminarios, un impulso digno de tener en cuenta por el elemento nacional y extranjero. Mediante manifestaciones culturales y artísticas también pueden abrirse las puertas del mundo para que éste conozca plácidamente lo desconocido: el fenómeno eslovaco.

Todos los trabajos se caracterizan por un alto nivel de conocimientos de sus autores igual que por un fondo documental especialmente escogido. Por tanto, incluso quien no domine el eslovaco, encuentra fuentes internacionales fácilmente accesibles para prestar una debida atención al respecto por su propia cuenta.

Si es un hecho históricamente comprobado que Europa repobló prácticamente la Tierra, buena parte de esta experiencia corresponde a los eslovacos.—S. G.

RELIGION

JUAN SÁEZ MARÍN: *Datos sobre la Iglesia española contemporánea, 1768-1868*. Editora Nacional. Madrid, 1975; 578 págs.

No hay que hacer, ciertamente, ningún esfuerzo para destacar la actualidad, la sensibilidad social, filosófica y científica que el tema de la Iglesia en general, de la española en particular, despierta en nuestros días, dominados por una mentalidad —que a veces puede ser justamente calificada de obsesiva— de «cambio». El tema del «cambio social» es uno de los capitales de la Sociología actual. Por ello, principalmente, es perfectamente explicable que los estudios sobre la realidad eclesial deriven o resbalen a lo sociológico. El fenómeno no deja de ser, en sí, positivo; pero con la condición de que no se pierda nunca de vista —como hecho en el plano sociológico y dentro de la más pura ortodoxia de esta ciencia— que la misión, el fin último de la Iglesia

es mucho más alto, es sobrenatural, la salvación eterna del hombre, su destino en un más allá que rebasa y supera al tiempo y al espacio. Si se prescindiera de tal factor por un mal entendido concepto de la neutralidad científica, la desembocadura de cualquier estudio sobre el tema eclesial no resultará otra cosa que el salto en el vacío.

El autor de este trabajo lo era ya de algunos otros, monográficos, sobre la Iglesia española, cuando se presentó al Primer Concurso de Projectos de Investigación», convocado por Editora Nacional para el curso 1971-72; siendo premiado su proyecto o esquema sobre el tema referido, a cuyo desarrollo se dedicó, en consecuencia, con los medios proporcionados por la entidad convocante. Y su fruto es

este libro, que expresamente presenta como arranque de una obra de mayor envergadura, comprensiva del estudio de otros diversos aspectos de la Iglesia española, completando los temas en él desarrollados hasta nuestros días. Huelga decir con ello que habrá que aguardar, para un juicio definitivo sobre la obra entera, a las ulteriores publicaciones anunciadas.

Su objeto, según declara en el prólogo, no es otro que «la revisión, sistematización y establecimiento, en lo posible, de datos fiables sobre situación y movimiento de los eclesiásticos, desde el punto de vista numérico, entre 1768 y 1868». Despojada, por tanto, «de ribetes ensayísticos y deliberadamente desprovistos de intenciones interpretativas». Las fechas básicas no están tomadas arbitrariamente, sino que responden a dos jalones de evidente significación histórica, de signo que pudiéramos denominar «progresista» el primero y francamente revolucionario el segundo: el Censo confeccionado por orden del enciclopedista, volteriano y eficaz ministro conde de Aranda, y el destronamiento de Isabel II. Un siglo justo que, según atinada observación del autor, «contiene, posiblemente, los años de más alta movilidad estructural para la Institución que estudiamos».

Se trata, en suma, de una obra de *historia cuántica*.

Comienza tratando de las «bases demográficas», con consideraciones sobre la veracidad de los datos estadísticos, llegando a la conclusión de que éstos eran casi general y sistemáticamente falseados, por lo que a la población seglar se refiere, rebajando considerable y picarescamente las cifras correspondientes a los volúmenes de población con miras de evasión fiscal y fraude en los cuos para el servicio militar. Simulación que, por el contrario, no se daba en cuanto a la población eclesiástica; por una parte, porque su posición relevante y ostensible lo

dificultaba, y, por otra, porque los aludidos problemas de contribuciones económicas y prestaciones personales eran ajenos al estado eclesiástico, protegido por exenciones en ambos campos, es decir, que, de existir deformación, su sentido era más bien obrepticio que subrepticio.

Se estudian a continuación las fuentes, comenzando por la «Estadística de España», de Moreau de Jonnes.

Sigue el estudio estadístico sobre «Conventos, Casas de religión y Ordenes religiosas», seguido de interesantes comentarios comparativos sobre la política de secularización y exclaustración de ambas zonas, durante la Guerra de la Independencia, con la conclusión de una común inspiración ideológica, y datos sobre la de signo alternativo en los subsiguientes años fernandinos y primeros de la Regencia de la Reina Gobernadora, que culmina en las leyes supresoras o restrictivas y desamortizadoras de 1835. Todo ello con abundante y oportuno apoyo en textos legales que transcribe.

Trata a continuación de «Parroquias y demarcaciones eclesiásticas». Aquí las fuentes principales son el citado Censo de Aranda, las adiciones a la también aludida «Estadística...» de Moreau, por Madoz —donde pone de relieve muy gráficamente cuánto de anacrónico y obsoleto tenía la división eclesiástica de España—; el «Estado general de la circunscripción de diócesis», elaborado por la Real Junta Eclesiástica como resultado de una encuesta a los prelados residenciales; los censos de 1787 y de Godoy; otro estado de la Real Junta sobre subdivisiones diocesanas, en 1833, con misma base de encuesta episcopal; otros análogos del Ministerio de Gracia y Justicia, en 1860, y, por fin, la nueva organización consiguiente a la aplicación del Concordato de 1851, cuyos arreglos no comienzan a ponerse en vigor hasta 1867.

El resto del libro va dedicado al *personal religioso*. Al período comprendido

entre 1768 y 1868, desde la página 151 a la 548: La primera fuente aquí utilizada es Ustáriz, con todas sus citas y transcripciones, que se remontan a una representación y súplica hecha al Rey Felipe III por el Real Consejo de Castilla en 1 de febrero de 1619, indicando la conveniencia de instar del Romano Pontífice medidas restrictivas, tomada a su vez por Ustáriz de Fernández de Navarrete, y transcripciones de Saavedra Fajardo en las «Empresas...»; el calendario de días feriados para la Real Audiencia del Principado de Cataluña, en 1742; una memoria redactada por don Martín Loynaz en 1747, reproducida por Moreau; los trabajos de Domínguez Ortiz; censos del último tercio del siglo XVIII. Todo ello con la subyacente problemática de los límites del ámbito del «estado religioso». Los epígrafes o apartados se refieren a «Ordenes y Congregaciones masculinas», «Ordenes y Congregaciones femeninas», «Clero secular», «El perso-

nal adscrito» y «Los religiosos excluidos».

Consta, finalmente, de cuatro Apéndices: «Real Junta Eclesiástica. Creación y trabajos», «Desamortización» —«Resúmenes provinciales según P. Madoz» y «Datos de J. P. de Montejo»—, «Concordato de 1851. Convenio adicional de 1859 y legislación complementaria» y «El personal eclesiástico según el censo de 1860».

Como nota final es preciso destacar la seriedad y honradez del autor, cuya tesitura puede condensarse en estas palabras del Prólogo: «En los datos numéricos que presentamos, elaborados con franciscana paciencia —nunca mejor la frase— reconocemos tan sólo su validez inicial, en espera de futuras revisiones y trabajos que, unidos a ellos, rectificándolos o confirmándolos, permitan completar el panorama. Bienvenida será, pues, la contradicción.»—JESÚS VALDÉS Y MENÉNDEZ VALDÉS.

E C O N O M I A

JOSÉ LUIS SAMPEDRO: *La inflación en versión completa*. Biblioteca Cultural de RTVE. Editorial Planeta. Barcelona, 1976; 156 págs.

El futuro lector de estas páginas, atraído probablemente por el sugestivo título con que las mismas se nos presentan, se verá doblemente sorprendido, a saber: por una parte, cuando menos esa es nuestra creencia, por la extraña dedicatoria con la que se inicia la obra —magnífico ejemplo de necesidad absoluta— y, por otra, por el simple hecho de que, en un poco más de un centenar de páginas el autor explica con claridad y precisión ese fenómeno que, hoy por hoy, parece amargar la existencia de los diferentes países del mundo: la inflación. En el curso de la misma, en diversas ocasiones, el autor se nos muestra reiterativo y pierde de vista la finalidad esencial de la Co-

lección Biblioteca Cultural —que está destinada, sin duda, a un público con cierta formación universitaria— y, consecuentemente, ha de partirse de la base de *dar por supuestos determinados conocimientos* y, muy especialmente, el saber lo que que es, a grandes rasgos, la inflación. Si pudiésemos podar no pocos matices dogmáticos insertos en las páginas que comentamos, y de las que nos proponemos dar cumplida referencia, estaríamos en perfectas condiciones para poder subrayar que, efectivamente, estamos en presencia de un buen libro.

Es preciso agradecerle al profesor José Luis Sampedro su sinceridad al afirmar, de cierta manera, que sólo le interesa

una clase de público —sin embargo, al estar expuesto en cualesquiera escaparate de cualesquiera librería (en una de ellas lo hemos adquirido), justamente, nos sentimos autorizados plenamente a emitir sin cortapisas alguna nuestro juicio crítico: «... lo que diferencia a este libro de los manuales más al uso y recomendados es que está escrito para quienes viven de su trabajo. No pretendo —nos manifiesta— por ello ser original: mi ciencia es la de muchos otros, que también discrepan radicalmente de la prescrita en las escuelas oficiales. Tampoco pretendo descubrirle la inflación al hombre de la calle porque la padece cada día y, como su mujer, sabe bien que cada mes, con las mismas monedas, no puede comprar tanto como el mes anterior. Vive la inflación, vive en lucha contra ella. Pero, con frecuencia, no identifica la causa de su mal y, por tanto, no puede concebir la receta adecuada.

»Si pretende averiguarla y acude a un manual famoso para conocer por qué su dinero vale cada día menos, le ocurre algo tan curioso como decepcionante. Curioso, porque esa ciencia oficial arroja más sombras que luz sobre la realidad o, peor aún, enciende unos focos que deslumbran para mejor cegar. El hecho revelado por mi historieta inicial (el autor hace referencia a una demagógica anécdota sumamente manida) —esa diferencia que separa a los unos y los otros dentro del sistema— desaparece en los manuales, pese a ser tan evidente, o queda reducida en ellos a raras y disimuladas alusiones. En otras palabras, la teoría convencional sólo ofrece una versión incompleta de la realidad y explica la inflación de una manera expurgada, como para menores de edad.

»Una ciencia tal es ciertamente curiosa. Y, además, resulta por fuerza decepcionante. Cuando el trabajador pregunta a esos manuales capitalistas por las causas de la inflación recibe, con enfática insistencia y entre primores académicos más

o menos frondosos, las dos principales respuestas siguientes, a menudo combinadas: una, que la culpa es del exceso de dinero en el mercado o un exceso de demanda, y otra, que la culpa la tiene el propio trabajador y sus compañeros por empeñarse en obtener mayor salario.»

* * *

Considera el autor, en todo caso —sin negar cuanto históricamente ha venido sucediendo en el mundo en relación con el tema que aquí y ahora ocupa nuestra atención—, que hoy existe una *nueva figura de la inflación*. Una nueva inflación que, afirma el profesor Sampedro siguiendo el pensamiento de Aubrey Jones, es resultante de la respuesta de las fuerzas sociales contemporáneas al crecimiento económico. Por eso —nos dice— hay que estudiar el conflicto entre esas fuerzas, configurado esencialmente por el enfrentamiento entre los dos grupos de mi historieta inicial —los que reparten y a quiénes se reparte—: los que vivimos de nuestro trabajo y los que viven, gracias a su capital, del trabajo ajeno.

Este conflicto —nada menos— es lo que, como si no lo vieran nuestros ojos cada día, escamotea el economista convencional. ¿Por qué? En el fondo es bien sencillo: porque, en un sistema capitalista, vive mejor quien disimula los mecanismos explotadores con pompas ideológicas y especulaciones teóricas. Pero no voy a entrar en ese problema de sociología del conocimiento. Sólo quiero añadir que, probablemente, en la gran mayoría de los casos, el motivo del escamoteo no es una malignidad tan directamente interesada. Lo que ocurre es que el intelectual, además de engañarse con el calor de las emociones, como el hombre impulsivo, se descarría entre la neblina de sus racionalizaciones especulativas.

Para el autor del presente libro es obvio que la ciencia económica, en relación

con el problema objeto de análisis en esas páginas, está tan radicalmente desorientada como, sin duda, lo está el hombre de la calle: «... la calle sabe que la inflación es un alza de precios dañosa para su nivel de vida; que el problema es muy importante, y que —por ejemplo en Inglaterra— el Gobierno lo enfoca mal. Le extrañará al lector, pero la ciencia no pasa de ahí ni ha logrado añadir mucha más precisión, salvo que muchas veces es más optimista sobre la capacidad de los Gobiernos para actuar con alguna eficacia.» Nada, pues, tiene de extraño que el profesor Sampedro, bastante pesimista, desconfíe plenamente del valor real de los manuales clásicos al tratar de resolver este tema: «La mayoría de los manuales —escribe— sólo ofrecen variantes del concepto anterior, con diversos calificativos para la subida de precios: "general", "excesiva", "desordenada" y otros.» Algunos autores prefieren decir lo mismo refiriéndose a la otra cara de la moneda, y así, el artículo sobre el tema en la *Enciclopedia internacional de las Ciencias Sociales*, firmado por un especialista como Bronfenbrenner, empieza diciendo: «Por inflación se entiende una disminución del poder adquisitivo del dinero, medido de ordinario por un índice de precios.»

* * *

Reconoce el autor, aunque con cierta timidez, que la ciencia económica, como tantas otras ciencias, viven, en la hora presente, en radical crisis: «Por supuesto que la ciencia económica en general está en crisis», pero éste no es el tema de este libro. Lo importante es que esa crisis se delata, quizá más que en ningún otro aspecto, en su desconcierto frente a la inflación. Hasta el punto de que no hace mucho, al recordar en un artículo cómo la inflación alemana antes aludida (en un capítulo de la obra el autor

examina esa cuestión con bastante detenimiento) destruyó la confianza en las enseñanzas de la escuela histórica, el profesor Lucas Beltrán concluía diciendo que si frente a la situación actual no aportan algo positivo las teorías vigentes «el descrédito puede alcanzarlas a todas. La inflación amenaza muchas cosas: tal vez la primera es el prestigio de los economistas.»

En todo caso, el riesgo es para los economistas convencionales del capitalismo, porque —señala el profesor Sampedro— hay otros economistas bien capaces de decir algo eficaz sobre la inflación, y a ellos sigue mi interpretación en este libro. En cambio, los instalados en la corriente margino-keynesiana que oficialmente predomina, se privan de las posibilidades de comprender la inflación en cuanto eliminan lo político-social de su campo de estudio, en aras de una pureza incontaminada cuyas supuestas ventajas anula la esterilidad en temas tan importantes como éste. De ahí las polémicas entre ellos y sus recetas contradictorias a los políticos que les consultan, con ejemplos que demuestran el desconcierto reinante.

Así, a principios de octubre de 1974, el Presidente Ford reunió a un grupo de eminentes economistas norteamericanos para ver la manera de afrontar el principal problema económico que se le presentaba al asumir la presidencia tras la dimisión de Nixon, es decir, la inflación. En vísperas de la reunión, el autorizado semanario *Newsweek* preguntó a las máximas figuras científicas «qué hacer» contra la inflación. La contradicción entre las recomendaciones emitidas por dos autores de primera fila, uno de ellos Premio Nobel, testimonia de sobra la desorientación de los expertos.

El primero, que es el doctor Paul A. Samuelson, inicia así su contestación al semanario: «Mi consejo al Presidente Ford insiste en tres importantes cosas

que no hay que hacer: a) No hay que reforzar las políticas monetarias claramente restrictivas, que asfixian al mercado de viviendas y agravan poco a poco el estancamiento. b) No hay que pensar que unos austeros recortes al presupuesto nacional bastarán para atajar la inflación...»

El segundo es el famoso neo-monetarista Milton Friedman y su respuesta comienza de esta manera: «Sólo hay un camino para curar la enfermedad de la inflación en los Estados Unidos: disminuir el ritmo de crecimiento del gasto total en dólares y sólo el Gobierno federal puede aplicar esa receta. Puede hacerlo reduciendo sus propios gastos y frenando el crecimiento de la oferta monetaria, que limitará el gasto privado...»

* * *

El profesor Sampedro, tras diversos exámenes de doctrinas múltiples, del inmediato ayer y del vigente hoy, llega a la conclusión —esencialmente escéptica— de que, en resumen, poniendo punto final aquí a lo que perfectamente podría ser una casi inacabable lista de contradicciones entre los mejores expertos, de fracasos de los políticos y de rápido envejecimiento de teorías brillantes, la conclusión ineludible es que la ciencia económica convencional no ofrece hoy una respuesta clara y generalmente aceptada sobre la inflación y, en consecuencia, la política no logra resultados positivos. Si alguien lo duda, ahí sigue la inflación vivita y coleando, como si de verdad fuera un cáncer incurable. Bastaría esa constatación para justificar posiciones radicalmente discrepantes, como la que se ofrece aquí. Porque —como ha escrito el profesor Sardá— «en este momento la situación consiste en que no tenemos una teoría económica coherente que nos explique el fenómeno (de la inflación)... Como consecuencia tenemos una serie de políticas confusas y contradictorias que

practican muchos Gobiernos para luchar contra la inflación sin conseguir, naturalmente, ningún resultado práctico.»

Evidentemente, pues, si aceptamos cuanto anteriormente queda indicado, es evidente que el fenómeno, en toda su crudeza, sigue planteado. Y, la verdad sea dicha, se ha luchado contra el mismo con bastante insistencia: «Fue, sobre todo, el concepto de "nueva inflación" el que, en la última postguerra inspiró a los Gobiernos la llamada política de rentas para luchar contra la inflación, y permitir así la compatibilidad de un alto nivel de empleo con unos precios estables...» Pero la mejor buena fe con la que se ha procedido en el mantenimiento de la política de rentas se ha estrellado, posteriormente, ante la dificultad de su auténtica aplicación. En consecuencia, señala el profesor Sampedro muy acertada y oportunamente, «las llamadas "políticas de rentas" suelen reducirse de hecho a mecanismos para el control sobre todo de los precios y de los salarios. Esto es verdad siempre, pero mucho más todavía en los países en que los Sindicatos no sean políticamente fuertes y la representatividad del público en las decisiones del Gobierno sea limitada. En tales circunstancias, ya se comprende que el anuncio de una política de rentas significa de hecho una congelación de salarios bastante eficaz y un control de los precios bastante ineficaz...»

* * *

Hay una aguda puntualización del profesor Sampedro, bastante avanzado su libro, que no queremos ni debemos olvidar, a saber: que el fenómeno de la inflación presenta un cariz sustancialmente distinto en los países de firme estabilidad económica que, naturalmente, en aquellos otros a punto de iniciar el despegue del subdesarrollo o en el mismo subdesarrollo: «La inflación en los países

en desarrollo no tiene la misma explicación y mucho menos la misma terapéutica que en los países adelantados, porque el alza de los precios es no sólo mucho más fuerte en Hispanoamérica sino también manifestación de situaciones diferentes, pese a la similitud del síntoma.

»De todas maneras, dos preguntas quedan en pie. La primera que me limito a enunciar porque su respuesta es el tema de capítulos ulteriores, es la de si efectivamente los países adelantados se libran de la inflación, y con qué condiciones; puesto que la actual inflación con estancamiento y su permanencia requieren cuando menos indispensables precisiones. La segunda es la de si la explicación estructuralista, aun profundizando más que la ortodoxa, llega realmente a captar el núcleo esencial del problema. Ya he apuntado previamente que eso no es del todo así, como puede confirmarse repasando la clasificación de factores inflacionarios y la constelación de causas explicativas de la inflación en ese enfoque teórico. Certo que el estructuralismo da entrada a factores político-sociales y, consiguientemente, recomienda reformas de estructura. Pero también es verdad que la mayoría de los factores explicativos son todavía técnico-económicos, y que, además, sus recomendaciones son reformas "en la" estructura y no reformas "de la" estructura; con lo que si fuese toda ella la generadora de inflación resultarían también inoperantes las ortopedias parciales introducidas en su seno.»

* * *

Se nos recuerda, por último, capítulo realmente importante, que la inflación puede ser concertada. Maniobra, por supuesto, que denota algo más que una pura contradicción económica. La inflación, en el caso citado, se puede conver-

tir en una auténtica manifestación de poder político: «Si las Empresas, sobre todo los grandes intereses, tienen algún poder —y claro es que lo tienen— sobre el público y sobre el Gobierno, es forzoso concluir que los beneficios pueden ser aumentados con consecuencias inflacionarias; porque el poder se tiene para aprovecharlo, y el objeto de las Empresas es el lucro. Por eso no me interesa tanto el detalle en la discusión de los diversos argumentos defensivos cuanto afirmar la existencia de ese poder. Supongo que el lector, como hombre de la calle, creerá innecesario demostrar la obvia potencia de las grandes Empresas; pero los economistas académicos, cegados por la hipótesis de la competencia —aunque admitan en ese océano ciertas islas de monopolio y aunque reconozcan que esa competencia es imperfecta— siguen razonando muchas veces como si el combate entre el público y las grandes Compañías fuera una lucha entre iguales...»

No se descubre ningún Mediterráneo al afirmar que, en efecto, la radical inflación que por doquier nos rodea es fruto directo del «consumismo» empedernido de nuestro tiempo. Desde este punto de vista, a nuestro juicio, son acertadísimas las palabras finales del autor que pasamos a transcribir: «... la moderna adoración del becerro de oro irremediamente está enraizada en el capitalismo porque, como ya observó Marx, la esencia de tal sistema es la de convertir todo bien (es decir, todo lo apto para satisfacer, por sus cualidades concretas e intrínsecas, necesidades humanas) en una mercancía, de lo que sólo interesa el poder ser vendida y comprada en el mercado...» Desde esta perspectiva, por supuesto, que estamos —independientemente de los reparos anteriormente expuestos— plenamente identificados con el autor: el capitalismo, allí donde exista, es una vergonzante lacra social.—JOSÉ MARÍA NIN DE CARDONA.

DERECHO

MANUEL ALONSO OLEA: *Derecho del trabajo*. 3.^a edición. UM. Madrid, 1974; 650 páginas.

Densa y amplia temática la del libro que la presente recensión comenta, por lo que deberemos espigar sólo en torno a las cuestiones que estimamos más relevantes.

Uno de los temas de mayor actualidad, en la moderna sociología española, es el relativo a la Empresa, del que el autor se ocupa, de nuevo, en el volumen que se critica, haciéndolo con la formulación de toda clase de definiciones y conceptualizaciones relativas a la Empresa y al empresario, desde distintos puntos de vista, en forma clara y precisa, estudiando con detalle las denominadas instituciones de participación, cuales son los Comités de Empresa y la figura denominada cogestión, de gran importancia en el mundo empresarial, como es bien sabido.

Empresario, como persona natural, se define así por el autor: es la persona natural o jurídica, parte en el contrato de trabajo que, en virtud de éste, hace suyos originariamente los frutos del trabajo contractualmente prestados, obligándose a remunerarlos. En su concepción de figura jurídica, la definición de Alonso Olea es como sigue: es pura y simplemente una de las partes del contrato de trabajo frente a la que asume la obligación, la otra parte, de trabajar, y que asume a su vez respecto de ésta la obligación de remunerar.

Aunque el concepto fundamental de Empresa se entiende que pertenece más al terreno económico que al jurídico, en el libro se formula la siguiente noción jurídica: es una agrupación de personas que, controlando bienes o servicios, tiene por finalidad la producción de bienes o servicios para un mercado.

En el volumen se considera que el ré-

gimen de Comisiones de Empresas se caracteriza de la siguiente forma: por la marginalidad, respecto de la central de la Empresa, de las actividades de que se ocupan y la especificidad y concreción de éstas; por el carácter normalmente voluntario de su constitución, derivado de la voluntariedad misma de la actividad de que se ocupan; aunque su constitución sea obligatoria, porque carecen de poderes decisorios, manteniéndose en el terreno del informe o del consejo, y más aún, estando aquí quizá lo esencial, cuando sus funciones se generalizan ni siquiera tienen derecho estricto a otra forma: carecen de competencia en sentido estricto.

Otro tema fundamental desarrollado por Alonso Olea es el de los Jurados de Empresa, que los caracteriza por las siguientes notas fundamentales: el Jurado debe su existencia, decididamente, a una norma estatal; tiene competencia en sentido estricto, puesto que necesariamente tiene que conocer de determinadas materias; esta competencia es general y no marginal, debido a que se refiere a la Empresa como tal y a sus finalidades y funciones básicas, sin perjuicio de que tenga o pueda tener también competencias específicas; que su intervención continúa siendo la propia de ente asesor, que informa, pero que no participa en la decisión.

También se estima en el libro que la representación del personal en los Consejos de Administración, más concretamente que el régimen de codirección, codecisión o cogestión, que de las tres formas se le denomina, configúrase como a continuación se especifica: los representantes de los trabajadores acceden al estatuto directivo, y si la Empresa adopta

la forma de sociedad pública o privada, a los Consejos o Colegios a los que está confiada la administración y gestión; consiguientemente, participación no ya por vía de consejo o informe sino por la decisión en la gestión de la Empresa, participando con otros que traen sus poderes de otras fuentes, principalmente de los titulares del patrimonio de la Empresa (accionistas privados, Estado) y, por tanto, coparticipación o cogestión es su objeto, de ahí el nombre de la institución.

Porque la cogestión se entiende referida a la empresa que se cogestiona y a los trabajadores que en ella laboran, es posible que tal institución se dé tanto en los países del ámbito marxista como en los del campo capitalista. Entre estos últimos cabe destacar a la República Federal Alemana que, con su ley de Codecisión, de 21 de mayo de 1951, implanta brillante sistema, original y socialmente avanzado que ha conseguido metas que, en conjunto, se deben considerar francamente positivas, hasta lograr, como indica Klein, robustecer el sentido social de los empresarios, suavizar las pugnas entre patronos y trabajadores y que se produzcan, comparativamente con otras naciones de similares características, escaso número de huelgas.

El autor recuerda que el sistema de cogestión ha sido establecido, asimismo, en las economías socializadas y de control central. Casos típicos los constituyen las legislaciones de Checoslovaquia, Hungría, Polonia, URSS y, especialmente, de Yugoslavia, en el que, se recuerda en el volumen, tiene régimen especial, singularmente interesante, por el que dicha nación muestra independencia y originalidad en relación con los vigentes sistemas de cogestión en los demás países marxistas de la Europa Oriental. Efectivamente, como subrayan Desjardins y Lassere, el régimen de participación yugoslavo establece peculiares notas en la empresa en el juego de socialismo democrático y des-

centralizado y pretende, además, conciliar autoridad empresarial y restablecimiento parcial de la libre concurrencia con los principios de la propiedad pública, en los que se refiere a los medios de producción y planificación.

Del tema del poder de dirección se hace en el libro la siguiente incursión: es la obligación que pesa sobre el empresario o el deber general de éste de proteger al trabajador, cualitativamente diferenciado del de remunerar el trabajo, del salario, enumerándose como obligaciones específicas del empresario, en torno al poder de dirección, las siguientes: las obligaciones específicas son derivaciones o manifestaciones de la obligación general denominada «deber de protección»; éste no surge de la nada ni, naturalmente, viene impuesto por la apropiación de los frutos del trabajo del otro, sino que nace de que el trabajo debe ser prestado de cierta manera y con sujeción a ciertas órdenes cuya fuente es el empresario, que tiene poder «directivo» sobre la relación del trabajo; el que también se fundamenta en el «poder de trabajo disciplinario» y en la «responsabilidad general», frente a terceros, incluido el trabajador.

Alonso Olea define el poder de dirección como la facultad o derecho potestativo que confiere al empresario, el contrato de trabajo, de dar órdenes sobre el modo, tiempo y lugar de ejecutar el trabajo.

Se adentra el libro en las cuestiones de las prestaciones y del concepto del salario, para recordar que del contrato de trabajo se derivan obligaciones recíprocas y que la prestación es el contenido de la obligación, que cada parte tiene derecho a las prestaciones de la otra, y la obligación de cada una de ellas engendra el deber correlativo de la otra y, con una prestación se corresponde otra. Es decir, existe correspondencia entre la prestación básica del trabajador (trabajar) y la prestación básica del empresario (remunerar el trabajo prestado), de dar el salario.

Para el autor del volumen, lo definitorio del salario no es la cosa que se da y recibe, que puede ser de tipo muy diverso, según la clase del salario, ni el hecho o acto de darla o recibirla, sino el título en virtud del cual se da y se recibe la cosa: el salario se da como contenido u objeto de la prestación del empresario, en razón de su obligación básica de remunerar el trabajo, y se recibe por el trabajador como contrapartida del trabajo realizado, con legal noción que corresponde, desde luego, a la acepción doctrinal que se acaba de describir.

Se analiza la problemática de la emigración. Tiene ajustable interés que por la vía del convenio internacional se regulen las condiciones de trabajo y seguridad social de los emigrantes, aparte de que pueden surgir conflictos de normas sólo solventados a través de reglas o criterios de Derecho internacional; de ahí la lógica floración del internacionalismo, en materia laboral, opina Olea.

La Oficina Internacional del Trabajo, creada en 1919, como consecuencia de los acuerdos adoptados en el Tratado de Versalles, se revisa sustancialmente en la «Declaración de Filadelfia», de 1944, teniendo por objeto mejorar las condiciones de trabajo que por el grado de injusticia, miseria y privaciones que entrañan para gran número de personas, así como por el descontento que en consecuencia causan, constituyen amenaza para la paz y armonía universales. España, aunque con algunas interrupciones que no son del caso, forma parte de la Oficina desde los primeros tiempos, habiendo ratificado gran número de convenios de la «OIT».

La Asociación Internacional de Seguridad Social (que hasta 1947 llevó el nombre de Conferencia Internacional de la

Mutualidad y de los Seguros Sociales) desde 1927 coopera, en el plano internacional, en la defensa, promoción y desarrollo de la seguridad social en el mundo entero, procurando el perfeccionamiento técnico y administrativo.

En cuanto a la organización interior, en la Administración del Estado español, se formula la siguiente síntesis: Al Ministerio de Trabajo, creado por Decreto de 8 de mayo de 1920, se le atribuye el ordenamiento, dirección y ejecución de la política del Gobierno en cuanto a conocimiento y desarrollo de la energía laboral del país; estudio y regulación de las condiciones en que se desenvuelven las relaciones de trabajo; ordenación y desarrollo de la seguridad social. También el autor enumera, por este orden, los organismos autónomos, con personalidad jurídica propia, sometidos a vigilancia y tutela del Ministerio: Instituto Nacional de Previsión, Instituto Social de la Marina, Servicio de Reaseguros de Accidentes de Trabajo y Caja de Compensación de Reaseguro de Mutualidades Laborales, Servicio de Mutualidades Laborales, Instituto Español de Emigración, Universidades Laborales, Patronato del Fondo Nacional de Protección del Trabajo, Organización de Trabajos Portuarios y Servicio de Publicaciones.

Debido a su entusiasmo por las tareas docentes, Alonso Olea emprende, creemos, la ardua labor de editar volúmenes de esta disciplina para facilitar, a los alumnos universitarios, instrumentos de trabajo. Esta edición, en realidad, tiene como precedentes a las de 1963, 1968, 1969, 1971 y 1973. Representan, todas ellas, aportación enriquecedora de la bibliografía especializada.—GERMÁN PRIETO ESCUDERO.

JOSÉ MARÍA RODRÍGUEZ PANIAGUA: *Ley y Derecho. Interpretación e integración de la ley*. Editorial Tecnos. Madrid, 1976; 157 págs.

El profesor Rodríguez Paniagua nos presenta este libro de diez capítulos sobre: «Conceptos fundamentales» —primera parte— y «Complementos del Derecho estatal» —segunda parte— del libro. Unos y otros son otros tantos problemas filosófico-jurídicos del mayor interés para la ciencia jurídica, para la sociología y también —y sobre todo— para la filosofía del Derecho.

Por eso, el autor, no obstante exponer y reconocer las aportaciones —a veces valiosas— de la ciencia jurídica y la pretensión de los juristas por resolver esos problemas, repetidas veces, a través del libro, expresa su convicción —que es también la nuestra— de que hay que acudir a la Filosofía del Derecho en la mayor parte de los casos porque, siendo ciencia de «últimidades», es la única que puede dar cumplida respuesta a los mismos.

Es, pues, el libro un tratamiento, hecho *more philosophico*, de los problemas fundamentales de la ciencia y de la filosofía jurídicas.

El primer problema que estudia es el de la «validez jurídica», y la ordena «en tres niveles o escalones» que, de menor a mayor profundización son: 1) Del concepto de validez jurídica y de su aplicabilidad o utilidad en la ciencia jurídica actual. 2) De la explicación socio-psicológica de por qué se atribuye validez a uno determinado o a los diversos sistemas jurídicos. 3) De la fundamentación filosófica de la validez jurídica.

El problema de la validez del Derecho interesa de consuno a la ciencia jurídica, a la sociología y a la política que por eso han intentado buscarle soluciones que, por unilaterales, no resuelven el problema, o a lo más, pretenden hacerlo bajo sus respectivos puntos de vista. De aquí

el fracaso de sus teorías que no llegan en la mayor parte de los casos más que a dar una *explicación del hecho*, de la *vigencia, aplicación, positividad o eficacia* del Derecho, pero no de su justificación o *fundamentación* última que, por serlo por los primeros principios o razones supremas y últimas, entra de lleno en el campo filosófico. Es problema filosófico-jurídico y no solamente valorativo o axiológico, sino ontológico. Se trata del mismo ser del Derecho. Es el «derecho del Derecho» según la terminología moderna de Del Vecchio y de Henkel.

La expresión validez del Derecho posee dos acepciones principales: una jurídico-técnica, y otra metajurídica o filosófica. En sentido jurídico formal se dice que una ley es válida cuando ha sido debidamente promulgada y su validez subsiste mientras no sobreviene una causa de derogación. Pero lo que realmente se expresa aquí es que esa ley *existe* y *adquiere fuerza obligatoria*, esto es, que *nace* a la vida jurídica, que la norma entra a formar parte del orden jurídico total. Sería más propio, sin duda, decir solamente que tales leyes existen o que tienen *vigencia* (y *vigencia* y *validez* no son la misma cosa). Porque la validez formal —dice Verdross— no es justificación suficiente del Derecho, que necesita un fundamento último y absoluto, algo que valga por sí mismo y que esté sobre las vicisitudes humanas y de las luchas ideológicas de los partidos o de las simples facciones puestas por intereses mezquinos. La validez del Derecho —afirma Passerin d'Entreves— no depende de su «positividad» o «vigencia», sino que el plano último de la validez del Derecho consiste únicamente en los valores que en él se encarnan.

Entre las teorías jurídicas y sociológicas

para resolver el problema de la validez jurídica (teoría de la fuerza, teoría del reconocimiento, de la «fuerza normativa de lo fáctico») está como más conocida la ingeniosa «teoría jerárquica de las normas» debida principalmente a Kelsen, para quien un sistema jurídico existe sólo en tanto que es concebido como una serie de *delegaciones de normas*; cada norma es realizada por la norma inferior y ésta recibe su *validez* por referencia y en tanto se apoya en una regla anterior superior que ha sido el origen de su formación y la ha legitimado: la validez de una norma sólo puede provenir de otra norma y así hasta llegar, en último término, hasta la «norma fundamental» (*Grundnorm*) cuya validez no se puede apoyar en ninguna otra ni puede tampoco explicarse ni justificarse.

Son muchos los errores de Kelsen en la creencia y formulación de esta teoría, y todos ellos derivan de que Kelsen —eminente jurista, pero no tan eminente filósofo— no aborda este problema más que bajo el punto de vista técnico-jurídico, no filosóficamente. Y la solución, parcial y unilateral (que no es solución) puede tener su razón de ser mientras nos movamos en el campo estrictamente jurídico, mientras nos refiramos solamente a la «validez jurídica» manejada por profesionales del Derecho o respecto a un determinado ordenamiento jurídico. Porque si Kelsen procediese como filósofo, no podría encogerse de hombros cuando se le pregunta por la validez de la «norma básica», o cuando se limita a decir que es una «hipótesis», un «*prius lógico*», condicionador de la experiencia, o cuando afirma que esa hipótesis podría formularse, como principio, «*compórtate como ordene ese Gobierno*», lo que podría llevar a considerar como Derecho las mayores arbitrariedades y despotismos.

Además —señala acertadamente Rodríguez Paniagua— esta teoría únicamente nos podría demostrar la validez de un

precepto jurídico en relación con otros preceptos jurídicos, pero nunca la validez de los preceptos jurídicos supremos, y jamás la validez del orden jurídico total. Y, por otra parte, siendo tal norma la expresión de un hecho real, Kelsen la convierte en hipótesis y admite la posibilidad de su no reconocimiento y, por tanto, la validez del orden jurídico que fundamenta. En último término, no expresa esa norma más que la *eficacia sociológica* que ese orden ha logrado y que es el fundamento *fáctico* de ese orden porque ha conseguido la conciencia favorable de los sometidos a él, o porque le haya obligado compulsivamente por la coacción y el castigo. Pero esto nos llevaría ya a una teoría descriptiva histórico-sociológica cuyas dos direcciones quedan apuntadas: la teoría de la fuerza y la teoría del reconocimiento, la cual es, asimismo, rechazada como insuficiente. Porque el reconocimiento es signo, pero no causa de la validez jurídica.

No queda sino acudir a la «fundamentación filosófica de la validez jurídica», que, para Rodríguez Paniagua, está en los *valores*, cuya fundamentación «está clara a través de los valores del orden y de la organización colectiva» (y, por supuesto —añadimos nosotros— de la justicia sin la cual no serían posibles los otros valores).

Esto le lleva al autor a estudiar seguidamente el problema del «deber jurídico» y la cuestión de su fundamento, la obligación de obedecer al Derecho (tema al cual había ya dedicado antes de ahora un trabajo). Y aun cuando no se identifique el deber jurídico con el deber moral, no puede «aislarse de toda consideración del deber moral, si esa consideración es necesaria para el tratamiento del deber jurídico», ya que «la cuestión del fundamento repercute en la misma caracterización del deber jurídico». Desde el punto de vista del Derecho «lo que hay que desear es que la coincidencia

(deberes jurídicos-deberes morales) sea la máxima posible, ya que cuanto más repose el cumplimiento del Derecho en la convicción y no en la coacción, más perfecto será ese cumplimiento». Y porque el valor de orden y de seguridad siempre se realizan de algún modo en el Derecho (tesis del Radbruch anterior a la Segunda Guerra Mundial), «deben ceder en virtud de la supremacía de otros valores» (también afirmado por Radbruch de 1945 a 1949).

Acerca del *derecho subjetivo*, tras exponer la opinión común de que esta noción es moderna en la filosofía jurídica (lo cual está desmentido en buena parte por recientes publicaciones), recoge Rodríguez Paniagua las teorías sobre su naturaleza: «teoría de la voluntad», del «interés», tesis «mixtas», y hasta el sociologismo de Duguit y el normativismo jurídico de Kelsen, que lo niegan radicalmente, y el «objetivismo» que lo considera como una consecuencia del derecho objetivo. Para Rodríguez Paniagua el derecho subjetivo «es una creación del ordenamiento jurídico positivo y como tal existe». Tanto el derecho subjetivo como el deber jurídico «proceden del orden jurídico», porque las normas del orden jurídico positivo establecen deberes, y los derechos surgen, tan sólo en ciertos casos, como consecuencia de esos deberes».

Por lo que se refiere a la «*relación jurídica*», el autor, tratando de llegar a una comprensión filosófica del Derecho, entiende que la relación jurídica «no es más que una de las perspectivas desde las que hay que contemplar el Derecho, especialmente apta para conocerlo en su aspecto de hecho o realidad social». Porque relación social es el género del que

relación jurídica es la especie. En la relación jurídica todo es social y todo es jurídico al mismo tiempo. Lo social se ha transformado en jurídico, pero sin dejar de ser social. Lo jurídico no es más que un aspecto peculiar de lo social: una peculiar firmeza o seguridad de ciertas relaciones sociales, una acentuación o intensificación de lo social.

Con el problema de las *lagunas del ordenamiento jurídico estatal* (que el autor refiere, dentro del ordenamiento jurídico, fundamentalmente a la ley), y el de la *interpretación y aplicación de la ley*, que son dos momentos inseparables de la vida del Derecho si tenemos en cuenta que las leyes se dan para que se cumplan y para ello han de ser conocidas y correctamente interpretadas, termina la exposición de lo que Rodríguez Paniagua llama «Conceptos fundamentales», que son verdaderamente de índole filosófico-jurídica, pero en las que el autor subraya el tratamiento «filosófico».

Los «Complementos del Derecho estatal»: la analogía jurídica; los principios generales del Derecho; las normas sociales como medios de integración de la ley, y las estructuras ontológicas y la realidad en general como elementos de integración legal. Todo esto, que forma la segunda parte del libro, son otros tantos problemas interesantes sobre los cuales no nos es posible, en este limitado espacio, comentar ahora.

En esta, como en la primera parte (en la cual nos hemos detenido por considerarla más interesante) el autor ha sabido recoger la bibliografía más reciente y, con objetividad crítica, exponer su cimentada opinión.—EMILIO SERRANO VILLAFANE.

FILOSOFÍA

CLAUS D. KERNIG: *Filosofía*, en «Marxismo y Democracia». Enciclopedia de Conceptos Básicos. Serie Filosofía 1. Ediciones Rioduero de EDICA, S. A. Madrid, 1975.

Es indudable que el marxismo es una concepción del hombre, del mundo y de la vida pretendidamente basada en unos principios científicos, pero con fundamento indiscutiblemente filosófico. El marxismo es una filosofía como es un humanismo y una religión. Todo esto han pretendido sus fundadores Marx y Engels, precisamente, procedentes y seguidores ambos de la que pretendió ser no una filosofía más, sino la filosofía por excelencia, la filosofía de Hegel, que había construido sobre las nubes de su pensamiento, y en torno a la *Idea*, un «sistema» arquitectónico de magistral factura, pero apoyado sobre los fundamentos más endeble.

Y aun cuando esto parezca paradójico, el camino que conduce, a partir de una fundamentación filosófica hegeliana de signo idealista, a la teoría histórico-materialista de Carlos Marx, fue descrito por Engels en su ensayo *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía alemana* (1886). Con la expresión «materialismo dialéctico» se designa, en general, el pensamiento filosófico del marxismo. Aprovechados del método dialéctico hegeliano, Marx y Engels construirán su teoría histórico-materialista. Y del mismo modo que Hegel hace girar su «sistema filosófico» todo en torno a la *Idea* (la *Idea en sí, fuera de sí y en sí y para sí*), así Marx y Engels hacen girar todo, desde la conciencia y el conocimiento hasta la historia de la humanidad, en torno a la *materia*. Es ésta y los modos de producción los que determinan los acontecimientos humanos, individuales y sociales, porque «nuestra conciencia, incluyendo su manifestación dialéctica, es solamente una forma de expresión de la materia...».

Cierto que el marxismo ha sido considerado por los autores más vinculado a la economía que a la filosofía, lo cual extrañaba —y de ello se lamentaba con razón— a Karl Korsch en su escrito *Marxismo y filosofía* (1923). Pero desde que S. Landshut editó en 1932 los primeros escritos de Marx y Engels, conocidos como *Manuscritos de París*, se puso de manifiesto la amplitud del fundamento filosófico sobre el que se apoya la concepción de los clásicos del marxismo. Y a raíz de este descubrimiento apareció un marxismo de orientación filosófica que, en el transcurso del tiempo, se ha escindido en orientaciones de signo muy diverso.

Aunque el marxismo es sobre todo crítica: crítica de la religión, de la filosofía, de la economía del Estado burgués, del capitalismo, de todo, porque Marx pretende «transformar» el mundo, sin embargo, no puede sustraerse a la influencia de lo que teóricamente repudia. Sin la filosofía de Hegel, recibida a través de la «izquierda hegeliana» y de Feuerbach, no se podría entender la filosofía marxista, aun cuando después Marx y Engels pretendan hacer una «crítica» demoleadora de ambos filósofos.

Claro que actualmente el marxismo-leninismo, tras haber construido su monolítica y exclusivista filosofía, la filosofía «oficial» soviética, no ha permitido, en su aséptico aislacionismo, contaminaciones con otros sistemas filosóficos contemporáneos, repudiando sistemáticamente a todos los «ismos» que no sean sus fuentes oficiales: los «clásicos» Marx y Engels, Lenin y Stalin, aun cuando las *opera omnia* de este último no lleguen al medio centenar de páginas en el diccionario soviético de filosofía.

Por eso en la Unión Soviética no se ha asimilado ni la teoría crítica de la escuela de Frankfurt, ni el existencialismo marxista francés de la segunda postguerra, ni el neomarxismo de los últimos años, y es severamente repudiado y perseguido el socialismo-comunismo de Marcuse, cuyas obras no se permiten en la URSS. Los soviéticos se encierran en su negativa sistemática y casi absoluta de lo no-soviético. Su filosofía no es una excepción y no pierden ocasión de hacer protestas formales de no profesar otra distinta (en varias ocasiones han rechazado la acusación de positivistas que, a mi juicio, con sobrada razón puede hacerseles cuando dan tanta importancia, sobre todo en la filosofía jurídica y política, a la «voluntad» de la «clase dominante» y a la legalidad estatal como fuente de lo jurídico-político).

No obstante, aun cuando la filosofía occidental no haya sido aceptada positivamente, el comentario y crítica de las corrientes intelectuales de Occidente han llegado a un alto nivel de intensidad en la Unión Soviética y en los restantes países comunistas. El desarrollo de su propia ideología presenta también aspectos muy variados. Tanto esta evolución como aquella discusión crítica se plantea con

toda claridad en los artículos que integran los volúmenes de la Serie Filosofía, cuya exposición y comentario iniciamos con esta reseña.

El profesor Kernig, de la Universidad de Friburgo de Brisgovia, dirige con gran acierto esta nueva Serie elaborada en colaboración de notables profesores y especialistas. En los cinco volúmenes que la componen se exponen los «conceptos básicos» filosóficos, confrontando la doctrina de los autores occidentales y sus opiniones y sistemas filosóficos tradicionales con las teorías marxistas, terminando en todos los trabajos con un «juicio crítico» o «valoración» de ambas direcciones.

Nos proponemos en reseñas sucesivas ir presentando estos conceptos filosóficos en los que, generalmente, resaltan las posiciones tan distintas —y tan radicalmente distantes— entre el Este y el Oeste, entre Occidente y la Unión Soviética.

Es un acierto indiscutible de Ediciones Rioduero la publicación de esta Enciclopedia, cuyas Series Política y Derecho han tenido la más elogiosa acogida. La misma que auguramos y deseamos para la de Filosofía, ahora aparecida, y las que felizmente han de seguirla.—EMILIO SERRANO VILLAFANE.

JOSEF DE VRIES: *Abstracción*, en «Marxismo y Democracia». Enciclopedia de Conceptos Básicos. Filosofía I. Ediciones Rioduero de EDICA, S. A. Madrid, 1975; 131 páginas.

Divide el autor este trabajo en tres partes: 1) La abstracción en la filosofía occidental (historia del concepto y problemática). 2) La abstracción en la filosofía del marxismo-leninismo (resumen histórico y análisis de conjunto). 3) Juicio crítico sobre la teoría de la abstracción en el materialismo dialéctico.

Empieza el profesor De Vries haciendo una breve historia del concepto de abstracción en la filosofía occidental desde

Aristóteles, Santo Tomás y el nominalismo medieval hasta el empirismo inglés y el idealismo alemán. Pero partiendo de la historia del concepto se destacan los problemas objetivos que han dado lugar a las distintas teorías. Pueden distinguirse, según el autor, cuatro aspectos del problema, que están estrechamente relacionados entre sí y que, en parte, se interfieren unos en otros.

El primer aspecto del problema versa

sobre la cuestión de si hay que aceptar la abstracción como fuente mediadora del conocimiento propiamente intelectual, es decir, si los conceptos fundamentales y decisivos para el pensamiento (como los de ser, sustancia, existencia, unidad, verdad, causalidad, etc.) son abstraídos de los datos de la experiencia o tienen un origen completamente independiente de la experiencia. Para muchos filósofos estos «conceptos fundamentales» son *a priori* frente a toda experiencia. Mientras que los conceptos puramente empíricos, por el contrario, sólo posibilitan afirmaciones fácticas dotadas de generalidad inductiva.

El segundo aspecto del problema versa sobre esta cuestión: comparada con la experiencia sensorial ¿ofrece algo la abstracción al contenido conceptual, o significa, en cuanto «conocimiento de esencia», un aumento de conocimiento? Una concepción empirista y racionalista darían contestaciones distintas, que no tienen por qué ser necesariamente antagónicas exclusivas, sino que admiten un término medio, o podría reconocerse que hay dos tipos de abstracciones.

Un tercer aspecto del problema es el del valor o no-valor del concepto abstracto, ya que en cuanto concepto de esencia tenga una prioridad respecto de la intuición sensorial, ¿significa esa preferencia un empobrecimiento de contenido al prescindir de la plenitud concreta de la intuición sensible?

El cuarto aspecto del problema comprende la cuestión de la validez real de la abstracción. ¿Corresponde al contenido abstracto del pensamiento un contenido semejante en el ser? ¿Es el concepto necesario y realmente distinto de las propiedades del objeto?

Respecto a estos problemas, no hay coincidencia alguna de concepciones en la filosofía.

Pero ¿cómo se sitúa la filosofía marxista-leninista ante estas cuestiones? ¿Apor-

ta una nueva solución, o al menos nuevos puntos de vista?

Seguidamente hace el autor un análisis histórico de la abstracción en la filosofía del marxismo-leninismo, afirmando que en Marx y Engels sólo se encuentran observaciones aisladas sobre la abstracción, de la que Marx, en *La miseria de la filosofía*, se burla de este concepto en los metafísicos. Engels muestra más interés que Marx por las cuestiones sobre teoría del conocimiento, pero «defrauda, sin embargo, por lo que dice sobre el problema de la abstracción llevando hasta el límite la concepción empírica de la abstracción» («el abstraer lo tenemos en común con el animal»).

Por su parte, la obra principal de Lenin sobre teoría del conocimiento: *Materialismo y empiriocriticismo*, «apenas avanza muy poco más allá de Marx y Engels en la cuestión de la abstracción». Y aun cuando más importantes para el problema de la abstracción son los *Cuadernos filosóficos*, justamente por su controversia con Hegel, «también aquí se mantiene en la doctrina de la abstracción de Engels, e incluso la aplica a los axiomas de la lógica».

La filosofía marxista-leninista contemporánea, con el monolitismo a que nos tiene acostumbrados en todos los órdenes, trata de resumir sistemáticamente las observaciones aisladas de los «clásicos» Marx, Engels y Lenin.

Analizada la doctrina marxista-leninista sobre los cuatro problemas señalados por el autor, resulta, en el orden que fueron expuestos, lo siguiente: Por lo que se refiere al *primer aspecto*, y causa de su convicción realista-materialista, afirman el origen de todos los conceptos a partir de la abstracción, porque consideran que es idealista pensar en conceptos «aprióricos». Sobre el *segundo aspecto* del problema afirman que, a pesar de todo, vale el resultado de la abstracción en cuanto que enriquece el pensamiento (el con-

cepto representa la esencia de la cosa), y la «cuestión de la praxis como fuente y criterio de nuestro conocimiento no puede aclararse plenamente sin el conocimiento de la dialéctica del universal y del singular». En cuanto al *tercer aspecto* es sobre todo Lenin quien insiste en la necesidad del movimiento dialéctico del concepto desde el concepto abstracto hasta el concepto concreto. Y, por último, por lo que se refiere al *cuarto aspecto del problema*, el materialismo contiene íntegramente la concepción realista del concepto abstracto; rechaza la existencia independiente del universal en cualquier caso, pero rechaza también que lo universal sea extraído de lo singular en lo concreto real («lo singular es lo universal», dice Lenin).

Como juicio crítico sobre esta doctrina marxista-leninista de la abstracción, el autor, con objetividad que le honra, empieza reconociendo los puntos de la misma que le «merecen aprobación»: en primer lugar, la concepción realista del pensamiento conceptual, porque los conceptos abstractos no son sólo formas del pensamiento con las que ordenamos en material sensorial, sino que también su contenido refleja propiedades de lo existente real. Asimismo, «aciertan en que los conceptos conducen, de algún modo, al conocimiento de lo esencial de las cosas».

Pero los prejuicios marxistas les hacen incurrir en no pequeños errores: en primer lugar, en el problema del conocimiento de la esencia, «el temor a todo *a priori* impide el camino a la solución», porque, según ellos, «todo *a priori* significa necesariamente una falsificación subjetiva del conocimiento». Un segundo prejuicio materialista que impide una solución satisfactoria del problema de la abstracción es la casi «completa desconsideración de la experiencia personal a favor de la experiencia sensorial de las cosas materiales, sólo en relación con la "praxis" humana».

El error acaso mayor del materialismo dialéctico es de que «para no caer en el "idealismo", se mantienen en un realismo materialista de los sentidos aparentemente evidente, pero en realidad dogmático». Olvidan los marxistas que no es posible una fundamentación filosófica sin la experiencia personal, sin el «retorno del espíritu hacia sí mismo». Tomás de Aquino —termina el profesor De Vries— lo expresa con la tesis: «La verdad es conocida en cuanto el espíritu reflexiona sobre sí mismo» (*De ver.* q. 1 a. 9).

Pero los «prejuicios» marxistas y materialistas desconocen o no les permiten «salir fuera de sus clásicos».—EMILIO SERRANO VILLAFANE.

NIKOLAUS LOBKOWICZ: *Cantidad y cualidad*, en «Marxismo y Democracia». Enciclopedia de Conceptos Básicos. Serie Filosofía 1. Ediciones Rioduero de EDICSA, S. A. Madrid, 1975.

Las expresiones latinas *quantitas* y *qualitas*, introducidas por Cicerón, Cornelio Celso y Quintiliano, son traducciones de los términos griegos con los que Aristóteles denomina las categorías más importantes junto a la *essentia*, *substantia* y *relatio*, esto es, las determinaciones de la extensión espacial y de las cuali-

dades no relacionales que brotan de la esencia.

El profesor Lobkowicz, del *Institut für Politische Wissenschaft*, de la Universidad de Munich, afirma que en la filosofía moderna, la «cantidad» y «cualidad» se convirtieron en un *par* conceptual sólo con Hegel, quien entiende por «cualidad»

la determinación interna y esencial a una «cosa, y por «cantidad» su determinación externa e «indiferente», frente al ser de modo que «cantidad y cualidad» corresponden, de algún modo, al par conceptual escolástico de *accidens-substantia*. Pero, como Hegel entiende la «cantidad» además en un sentido clásico como denominación que comprende el número, el tamaño, etc. (en un lenguaje vulgar), las determinaciones cuantitativas se convierten en no esenciales y accidentales, mientras que el significado de «cualitativo» oscila entre esencial y perteneciente a la sustancia y mera cualidad.

En la filosofía soviética, según Lobkowitz, se ha aceptado la terminología de Hegel después de un rodeo que pasa por Engels y Lenin. Se entiende por «cualidad» aquella determinación esencial de un objeto por la que es tal objeto y ningún otro y se distingue de otros objetos (es —añadimos nosotros— el *id quo res est id quod est et non est aliud* de los clásicos escolásticos). Y por «cantidad», por el contrario, las determinaciones de número, tamaño, velocidad, volumen y otras, cuyo cambio, dentro de ciertos límites, puede afectar a lo esencial de un objeto.

Ya desde la antigüedad se sostenía que una acumulación de cambios no-esenciales produce, en un determinado momento, un cambio no esencial. Esta intuición se expresa en el marxismo-leninismo con la llamada segunda ley de la dialéctica materialista, *ley de paso de lo cuantitativo a lo cualitativo*, según la cual la evolución de las cosas y de los fenómenos transcurre hasta un límite determinado, como cambio sucesivo y puramente cuantitativo, después de lo cual tiene lugar un cambio repentino de la mutación cuantitativa en cualitativa, apareciendo una nueva cualidad.

Pero mientras Aristóteles y los escolásticos sólo admitieron un cambio esencial en la corrupción y no en la generación,

en el marxismo-leninismo se afirma que la materia puede obtener de cuando en cuando nuevas cualidades por acumulación de cambios occidentales cuantitativos. Con arreglo a la ley ya citada del materialismo dialéctico, se afirma que por evolución surge fundamentalmente algo nuevo que no se puede interpretar ni como realización de una posibilidad preexistente ni como mera reordenación de algo anterior. En el campo social, esta ley se manifiesta en que la evolución, entendida como pequeños cambios cuantitativos, conduce, finalmente, a un cambio repentino, *revolucionario*.

En 1950 Stalin afirmó en *Der Marxismus und die Fragen der Sprachwissenschaft* que en una sociedad sin clases el paso de una cualidad anterior a una nueva no debe efectuarse categóricamente mediante una revolución, sino que puede adoptar también la forma de un *paso sucesivo*. Desde entonces se ha insistido con frecuencia en que los cambios cualitativos no deberían distinguirse de los cuantitativos, arguyendo que los primeros se realizan mediante un *salto*, y los segundos mediante una *evolución continuada*.

Los conceptos de *cantidad* y *cualidad* están tan imprecisamente explicitados, que con frecuencia parece que es cuestión de interpretación discrecional si un cambio es cuantitativo o cualitativo. Y esto se plantea tanto más cuanto que las categorías marxistas-leninistas de cualidad, al contrario que la teoría categorial clásica (aristotélica), comprende todas las cualidades tanto las «sustanciales» como las accidentales.

La dificultad de distinguir en concreto y con exactitud entre transformaciones esenciales y transformaciones accidentales ha conducido en la filosofía occidental a que apenas se tome en serio la problemática relacionada con ellas.

En el marxismo-leninismo, sin embargo, mientras se mantenga la ley del paso

de lo cuantitativo a lo cualitativo como ley fundamental de la evolución, se ha de mantener también el significado de la distinción entre cambio esencial (cualitativo) y no-esencial (cuantitativo); es de-

cir, se ha de intentar explicar esta distinción tan importante para el marxismo, que pretende nada menos que «transformar» el mundo.—EMILIO SERRANO VILLAFANE.

ERNS VOLLRATH: *Categoría*, en «Marxismo y Democracia». Enciclopedia de Conceptos Básicos. Serie Filosofía 1. Ediciones Rioduero de EDICA, S. A. Madrid, 1975; 131 págs.

Los profesores Erns Vollrath, de la Universidad de Colonia, y Helmut Fleischer, del Seminario de Filosofía de la Universidad Libre de Berlín, nos exponen aquí el concepto de *categoría* en la filosofía no marxista y en el marxismo-leninismo; la historia y notas sistemáticas del concepto en la filosofía occidental, y las fuentes y esquema de las categorías en la filosofía marxista-leninista. Un juicio comparativo entre ambas filosofías termina este documentado trabajo que vamos a exponer siguiendo a ambos autores.

En la filosofía no marxista, Aristóteles emplea por primera vez este término de categoría como término filosófico; llama «categorías» a las propiedades que convienen a todo ser en cuanto determinaciones absolutamente comunes. Como la descripción categorial coincide con los cinco géneros del ser de Platón (ser, identidad, diferencia, movimiento, reposo), pueden también éstos llamarse categorías. En el lenguaje latino se habla de *praedicamenta*, y en la Edad Media se distinguen los «modos de predicación» y «modos del ser». Otras definiciones son: *termini ontologici* (Ch. Wolff) y *titres généraux des êtres* (Leibniz). Las lenguas europeas usan hoy en general la expresión griega. Y desde el siglo XIX el concepto de categoría ha perdido su precisión y se usa hoy con una amplitud tal como si se tratara de un sinónimo de «concepto».

La teoría más importante del siglo XX

sobre las categorías procede —según los autores— de N. Hartmann, pero precisamente en él se hacen evidentes las dificultades, que se presentan tan pronto como las categorías no radican ya en una relación comprobable entre el saber y el ser. Y, no obstante la alusión de Hartmann a la metafísica y la ontología, las categorías no tienen una verdadera esencia. Y en la primera fase de su ontología fundamental, en la que apareció *Ser y Tiempo*, Heidegger adjudica la elaboración de los modos de ser a aquel ente que dispone de una comprensión del ser. Llama «existentiales» aquellos modos del ser del ente que comprende al ser y los distingue de los modos de ser de lo que existe como mera presencia.

Como notas sistemáticas de la filosofía no comunista se afirma que la teoría de las categorías pertenece al esquema fundamental de la metafísica como teoría del ser. En Aristóteles, Kant y Hegel es una interpretación históricamente condicionada según el caso, de las diversas formas de relación del logos (saber) con el ser del ente (objeto). Al pasar a la *praxis* el derecho de la metafísica a ser la suprema interpretación de la realidad, se suprime esta relación y, por tanto, también las categorías, su esencia. Las categorías se convierten en meras formas del pensamiento (idealismo) que ya no necesitan una comprobación de su rectitud, pero que, sin embargo, han de estar relacionadas con el ser de algún modo.

El concepto de categoría en el marxismo-leninismo expresa numerosos «conceptos fundamentales que reflejan aspectos más universales y más esenciales de la realidad, y las conexiones y relaciones más esenciales entre los objetos». Se caracterizan por un grado muy alto de universalidad y surgen (de distinto modo que los conceptos genéricos) no por una clasificación de los objetos, sino por un análisis, abstrayendo de entre la multiplicidad existente de las cosas, los fenómenos, las cualidades, los procesos y los sistemas. Las categorías en cuanto *conceptos* pertenecen al campo del pensamiento cognoscitivo, pero *reflejan* también algo del ser, un contenido *objetivo* ontológico.

Los fundadores y clásicos de la filosofía marxista-leninista, ya de modo implícito y a veces también explícitamente se interesaron por los problemas de las categorías. Engels, Marx y Lenin las caracterizan como «grados de abstracción» de lo material concreto. Y de la filosofía premarxista se citan en los trabajos sistemáticos sobre las categorías de Aristóteles, Spinoza, Leibniz y Kant, investigados por los autores soviéticos. Sin embargo, a los intentos posthegelianos apenas si les dedican atención alguna, opinando que las tendencias fundamentales de la filosofía burguesa es la «negación de las categorías» y que sólo en el marxismo ha seguido desarrollándose esta teoría.

Para el marxismo-leninismo todas las ciencias tienen las categorías particulares regionales que corresponden a la especificidad de su objeto: en física (masa,

materia, luz, energía, átomo); en *biología* (vida, especie, herencia, transformación); en *economía* (valor, producción, acumulación). La filosofía, como ciencia universal, tiene que usar categorías universales que sean constitutivas del concepto de cualquier ser; se las llama categorías filosóficas universales, a las que pertenecen: materia, movimiento, espacio, tiempo, continuo, discreto, estructura, cosa, cualidad, relación, conexión, forma, esencia, ley causalidad, interacción, necesidad, contingencia, posibilidad, oposición, contradicción, unión. Además, como categorías filosóficas regionales, en la teoría fundamental del materialismo histórico figuran: ser social, conciencia social, infraestructura y superestructura, relaciones de producción, lucha de clases, democracias, dictadura. En *ética*: bueno, malo, deber, conciencia moral, honor, felicidad. En *estética*: imagen bella, sublime, trágica, cómica, artística.

Diseción abstractiva, elasticidad e historicidad son los rasgos dialécticos característicos de los conceptos categoriales en la filosofía marxismo-leninista. Niegan la metafísica y «usan el término categoría de una forma tan inespecífica y amplia que no dice nada». La constante referencia a las «ciencias regionales» o particulares demuestra aquellos caracteres. Pero esta referencia «es necesariamente insegura, pues el esquema fundamental de la construcción científica es de origen filosófico —es decir, *categorial*—, y por eso no puede estar sujeto a un estudio con ayuda de las ciencias». De aquí la remisión a su utilidad en la teoría y en la *praxis*.—EMILIO SERRANO VILLAFÑE.

ANDRÉ COMBES: *Teilhard de Chardin*. Colección Filósofos de Todos los Tiempos. Edaf. Madrid, 1975; 337 págs.

Teilhard de Chardin es algo más que un escritor, que un teólogo, que un hombre que piensa. Predisuestos estamos a subrayar, aunque con las naturales re-

servas, que estamos en presencia de un riguroso fenómeno intelectual, filosófico y teológico que, como es bien sabido, tan sólo muy de tarde en tarde aconte-

en nuestro viejo y cansado mundo. El teólogo de Puy de Dôme —lugar de su nacimiento— es todo eso menos, como algunos desaprensivos han señalado, un mito. Teilhard de Chardin fue un auténtico estudioso, un hombre entregado honestamente a un continuo laborar que es preciso agradecerle y no criticarle amargamente. Fue un hombre honesto que jamás intentó engañar a nadie. Y, sin embargo, forman legiones los que le niegan hasta el más real y evidente de sus méritos: su constante preocupación por el ser humano.

Comprendemos ahora perfectamente, ante las palabras que anteceden, que, efectivamente, el autor de esta biografía intelectual en torno a tan debatida figura —André Combes— inicie su importante trabajo de manera harto tímida —cuando menos para nuestro parecer—. «Teilhard de Chardin —escribe— ¿un filósofo? Muchos lo niegan. Otros, por el contrario, tienen al pensador en una estima tan alta que no dudan en compararle con los pensadores más relevantes. El mismo, ¿qué pensaba de verdad...?»

Su más excepcional virtud o cualidad humana, señala con cierto apresuramiento su biógrafo; era la prudencia. La verdad, nos indica, es que nada era más ajeno a este hombre cándido que el *larvatus prodeus* cartesiano. Tampoco es menos cierto que si la prudencia religiosa fue una gala en él, justamente, no se puede afirmar categóricamente que esa misma prudencia hiciese acto de presencia fuera del ámbito de lo estrictamente místico. De todas formas, como es obvio —como a cada hombre le acontece en su grande o pequeña existencia—, el curso de la vida le enseñó, entre otras muchas cosas, a valorar adecuadamente la importancia y trascendencia que, en efecto, para un filósofo, un político, un teólogo o un científico entraña la prudencia. La prudencia, en el ámbito de las profesiones indicadas —perdónesenos la calificación—,

constituye una necesidad irremplazable. Para él —afirma André Combes— una de las formas de esta prudencia consistió en decir y repetir una y otra vez que no era ni filósofo ni teólogo, pero sí un puro sabio que se permitía el lujo de extender su ciencia a la hiperfísica, o como mucho, a la fenomenología.

Teilhard de Chardin, como felizmente se nos indica en el curso doctrinal de estas páginas, no era un «iluminado». Era un hombre valiente que, acaso —en no pocas ocasiones—, se olvidaba de la existencia de esa expresión tan justiciera —la prudencia— y gritaba a los cuatro vientos con inaudita valentía lo que pensaba. Desde el momento en que Teilhard expresa libremente lo que piensa, no tiene miedo ni de reconocer que se siente y se desea a sí mismo filósofo, ni siquiera de elegir con pleno conocimiento de causa la filosofía que mejor conviniese a sus vastos deseos. Por otro lado, la fecha que encabeza estas declaraciones cobra una mayor importancia en cuanto que coloca a estas últimas próximas a esta «intuición inicial», cuyo valor hemos sentido sin molestarnos en extraer. El historiador que busque la filosofía de Teilhard debe, pues, remontarse hasta estos orígenes si se propone por lo menos no remodelar y distribuir a su gusto fragmentos escogidos arbitrariamente en contextos heterogéneos, sino captar este pensamiento en su propio brote caudaloso y medir la fidelidad según la cual ha ido desarrollándose esta filosofía.

Se lamenta André Combes de que, a la altura de nuestra época, no resulta ni mucho menos fácil encontrarnos con el auténtico y virginal pensamiento del filósofo francés. Como acontece con los grandes hombres, y en todas las épocas, la inflación bibliográfica, es decir, la serie de obras, de monografías y de ensayos que en torno de los mismos paulatinamente se editan, acaban por desfigurarse, hasta extremos irreconocibles, los rasgos

esenciales y veraces de su auténtica personalidad. ¿Por qué no iba a suceder esto con nuestro biografiado...? Consecuentemente, aconseja el autor del libro que comentamos, quien desee conocer a fondo a Teilhard tiene que comenzar, en gran parte, por repudiar la mayor parte de los trabajos que sobre su pensamiento han aparecido: «El constatar esta pulverización es una buena preparación para comprender mejor la necesidad de estructuración, que no ha sido pasada por alto por ningún intérprete. Existe, sin embargo, una tentación —mucho más temible que natural— a la cual siempre es peligroso abandonarse. Para volver a encontrar a Teilhard en su auténtica verdad, el primer paso sería rechazarla como tal, prohibirse a uno mismo toda reconstrucción subjetiva y dedicarse a recoger el pensamiento teilhardiano en los textos dispuestos según el orden mismo de su composición».

Lo que acabamos de explicar —subraya André Combes— es justamente lo que nos proponemos hacer. Desgraciadamente, los límites que por doquier nos restringen nos obligan a realizar una mutación no exenta de peligros. Al deber hablar tan sólo del filósofo, tendremos que ignorar al sabio. Así, ya de entrada, la mitad de las obras —o tal vez un poco más— escapan a nuestro examen. Este proceder es decididamente inevitable, mas no por ello debemos subestimar la gravedad del déficit.

Para sus intérpretes, Teilhard de Chardin no es interesante hasta que no se convierte en «teilhardiano». Este desprecio para con los orígenes, doblemente paradójico en lo que se refiere a los evolucionistas, les nubla la vista en cuanto a captar todo el contenido revelador de este texto. Para quien sepa leer, se trata en sus comienzos de la muestra de un escritor deseoso de mantener una fidelidad perfecta hacia la Iglesia, capaz de citar sin pestañear el Concilio de Viena

y Denzinger, lanzado a la búsqueda de «las explicaciones más o menos explícitas que nos ofrece el dogma en cuanto a la naturaleza humana» y en vías de «demostrar el acuerdo o por lo menos la compatibilidad existente entre estas explicaciones y las conclusiones de la filosofía, junto con los resultados de la ciencia», pero que al mismo tiempo ignora tan completamente a Santo Tomás de Aquino que toda su psicología consiste esencialmente en un «dualismo» muy particular, aparentemente de inspiración cartesiana, y que, por último, cree poder consolarse de sus dificultades sopesando sus ventajas. *Lo más esencial para él consiste en "afirmar sin titubear que la Biblia ya se ha encargado de garantizar varias verdades", en enunciar inmediatamente aquellas dos que más le interesen directamente y en rechazar sin apelación el evolucionismo integral, sin salvaguardar por ello una cierta libertad de pensamiento harto importante para poder concluir, sin dar la impresión de contradecirse.*

Tal vez se podría asegurar dogmáticamente, la nota más característica del autor que en este libro se examina es la referente a la de la inquietud general, cósmica, inconmensurable que lo domina. Por eso, piensa André Combes, es cierto que remueve ideas generales, si bien no lo hace con la finalidad de aclarar el drama que está desgarrando —o mejor dicho, que ya ha desgarrado— la conciencia teilhardiana. Este drama nace en el punto de divergencia de dos amores, de los cuales uno parece excluir necesariamente al otro: de ahí que la aspiración esencial de Teilhard sea la de reconciliarlos: el amor a Dios y el amor al hombre. Hombre de Dios, ¿debería por eso dejar de amar el universo? Es esta la pregunta que le obsesiona, mas no puede plantársela sin darle una tonalidad tan particular que, desde su primer flechazo, imprima a toda su obra la vibración que sólo le pertenecerá a ella.

Para Teilhard de Chardin está perfectamente claro que, en efecto, el cristiano tiene el derecho de unir en un mismo amor a Dios y al mundo. Es este improbable milagro el que realizó, supuesto el caso de que no dudemos en declarar la santidad de la ya de por sí dudosa evolución: «La más profunda y querida de mis convicciones es la de un desinterés cualquiera respecto a todo lo que signifique la gracia y el interés más noble de nuestra vida natural, no constituya la base de nuestros aumentos sobrenaturales. El cristiano, si comprende bien la inefable obra que se desarrolla a su alrededor y, gracias a él, en toda la naturaleza, debe darse cuenta de que las efusiones y los asombros suscitados en él por el "despertar cósmico" los puede guardar él mismo, no solamente en su forma traspuesta en un ideal divino sino también en el meollo de sus objetos más materiales y terrenales; para ello le sería suficiente penetrar tanto en el valor beatificador como en las esperanzas eternas de la santa evolución.»

¿Qué significa la santa evolución? ¿Cómo una hipótesis científica, sin discutir todavía, puede merecer calificación parecida y resolver al mismo tiempo un problema donde quedarían implicados todos los valores humanos, psicológicos, morales, metafísicos y religiosos?

Nuestro asombro —subraya el autor de estas páginas— no habría sorprendido al autor de *La vida cósmica*. Esto se debe a que había estimado legítimo tal asombro después de sacar a la luz desde el principio su fuente principal, tomándose el tiempo necesario para prepararnos a apreciar tal valor. Aunque este texto tenga más pasión que lógica, la «santa evolución» no aparecerá de nuevo antes de su última sección. Su primer capítulo describe «el despertar cósmico»; el segundo, «la comunión con la tierra»; el tercero, «la comunión con Dios»; el cuarto, «la comunión con Dios a través de la tierra»,

y solamente en el punto culminante de esta ascensión dialéctica, incluso después de su párrafo A. «El Cristo cósmico» será sustituido por su párrafo B: «La santa evolución». Lo que ocurre es que en esta noción inesperada reside verdaderamente para Teilhard la clave del enigma, su auténtico tesoro de vida. Por eso, piensa Teilhard de Chardin, «el Mundo sigue creándose todavía y en él es Cristo quien se realiza por completo...».

A Teilhard de Chardin le habría agradado profundamente que su idea en torno de la propia evolución de Cristo hubiera sido comprendida en el momento de su exposición. He aquí, sin duda, la gran amargura de toda su existencia —tanto espiritual como intelectual—. «La necesidad cada vez mayor —escribe—, a la que actualmente tenemos que hacer frente, de reajustar a un universo renovado las líneas fundamentales de nuestra cristología.» Animado por ese deseo, observa que la más reciente perspectiva científica —a la que añadimos la suya— «consiste en una "humanización" progresiva de la humanidad» y que «por su fracción axial y activa el universo deriva, simultánea e idénticamente, hacia lo super-complejo, lo super-centrado y lo super-consciente», de donde surge «un aparente conflicto en el pensamiento cristiano: salvación y evolución». Dado que en este caso existe «por un lado un rescate y por otro una génesis», ¿podríamos pasar indemnes y con una actitud cristiana de la noción de «humanización mediante la redención» a la de «humanización mediante la evolución»? Indudablemente, pero siempre y cuando se realice «un progreso teológico» que acentúe «el aspecto creador de la redención» y que franquee el paso «entre la redención y la evolución», de manera que tengamos un bautismo en el que la purificación pase a ser un elemento subordinado en el conjunto del gesto divino que eleva al mundo. Una cruz que, en vez de simbolizar la falta

expiada, represente el ascendente de la creación mediante el esfuerzo. Una sangre que, además de extenderse por el mundo circule por él dándole vida. Un Cordero de Dios que, además de llevar la carga de los pecados, lleve también la de los progresos del mundo. Una idea de perdón y de sacrificio que cede, a la vez que se enriquece, ante la idea de la consumación y de la conquista; en otras palabras, el Cristo-Redentor en su totalidad, sin por ello atenuar en modo alguno su aspecto doloroso, dentro de la dinámica de un Cristo que evoluciona.

En conclusión, una de las muchísimas que se nos ofrecen en el amplio y sugestivo proceso doctrinal de esta obra, si el cristianismo, que «ya tiene dos mil años de existencia», consiente en buscar «en las candentes fuentes de la "humanización", el origen de su "rejuvenecimiento", entonces "la fe en el mundo y la

fe en Cristo" no solamente serán "conciliables, e incluso añadibles", sino que además "estas dos corrientes espirituales" harán que "surja el cristianismo por el proceso de la síntesis, dentro de una nueva esfera": *Será precisamente en esta nueva esfera en la que el Redentor se colocará de manera sobrenatural para nuestra fe en el mismo foco donde convergen de manera natural para nuestra ciencia los rayos de la evolución.*»

A pesar de todo, creemos, el pensamiento de Teilhard de Chardin ni es tan complicado, ni tan superficial, ni tan frívolo —considerado desde las perspectivas filosófica y teológica— como algunos pretenden. Su figura, conviene indicarlo, es de las más representativas de nuestra época y en las páginas de este sugestivo libro es dibujada fidedignamente, objetiva e inequívocamente.—JOSÉ MARÍA NIN DE CARDONA.

PLUTARCO MARSÁ VANCELLS: *La mujer en la Filosofía*. Editorial Fragua. Madrid, 1976: 430 páginas.

La principal finalidad de la obra que, aquí y ahora, tratamos de comentar, gira en torno de un claro objetivo, a saber: poner de manifiesto el importante papel que la mujer, ciertamente, ha desempeñado —y sigue desempeñando— en el área específica del pensamiento. Conviene precisar desde ya, que estamos en presencia de un libro sumamente original, científicamente sólido y, sobre todo, escrito con una admirable prudencia. Tres son las perspectivas que se advierten a simple vista: la mujer como objeto de la filosofía, la mujer como sujeto de la misma y la vocación filosófica de la mujer. Teniendo en cuenta el primer apartado del libro —«La mujer como objeto de la filosofía»— se puede afirmar, y así lo hace el autor, que, efectivamente, resulta innegable la presencia de la mujer dentro del especialísimo ámbito de esta

ciencia. Ahora bien, se nos puntualiza: luego de examinar algunas de las principales corrientes clásicas (Sócrates, Platón, Aristóteles, etc.), esa presencia no puede entenderse en sentido sustancialmente positivo. La mujer ha sido terriblemente vituperada, en tiempos pasados, dentro de los círculos intelectuales. Así, a pesar de las altas consideraciones que Sócrates mantuvo respecto de la mujer, lo cierto es que «el pensamiento socrático se resiente en su totalidad del absurdo criterio que en su tiempo se tenía sobre la mujer, al ser considerada como un ser inferior al hombre y existente exclusivamente para su servicio, puesto que justificó la comunidad sexual, y, desde luego, otros menesteres más bajos». Tampoco constituye hoy sorpresa alguna el comprobar, a la vista de determinados textos, cómo Platón —por ejemplo (hay

otros muchos ilustres autores de la antigüedad que mantienen idéntico criterio)—no duda en señalar la gran diferencia que existe entre ambos sexos. Diferencia que, a la larga, impone condicionamientos trascendentales que, como es bien sabido, se han ido superando poco a poco a través del discurrir de los siglos: «... si nos encontramos con que la naturaleza del hombre difiere de la de la mujer con relación a ciertas artes y a ciertos oficios —consideraba el maestro ateniense—, inferiremos que tales oficios y artes no deben ser comunes a los dos sexos. Pero si entre ellos no hay otra diferencia que la de que el varón engendra y la mujer pare, no por esto consideraremos como cosa demostrada que la mujer difiere del hombre en el punto de que aquí se trata, y nos sostendremos en la creencia de que no debe hacerse ninguna distinción respecto a los oficios entre nuestros guerreros y sus mujeres.»

Aristóteles, tal y como se nos demuestra en estas páginas, era muchísimo más incisivo que sus colegas helénicos. Después de hondas meditaciones concluye, más o menos —y son palabras del propio autor de la obra que analizamos—, en que, efectivamente, «todos los individuos de los que acabamos de hablar, tienen su parte de virtud moral, pero que el saber del hombre no es el de la mujer, que el valor y la equidad no son los mismos en ambos, como lo pensaba Sócrates, y que la fuerza del uno estriba en el mando y la de la otra en la sumisión».

* * *

Hay juicios, naturalmente, en torno de la mujer para todos los gustos. En la recopilación de textos efectuada por el doctor Marsá Vancells, filosofía clásica, medieval, moderna y contemporánea, predomina, por lo general, un tono amable, prudente, cortés. Es, sin embargo, el pensador Schopenhauer el que, notable-

mente, prescinde de cualesquiera clase de cortesía: «Para dicho filósofo, sólo el aspecto de la mujer revela que no está destinada ni a los grandes trabajos de la inteligencia ni a los grandes trabajos materiales. Paga su deuda a la vida no con la acción, sino con el sufrimiento, los dolores del parto, los inquietos cuidados de la infancia; tiene que obedecer al hombre, ser una compañera pacienzuda que lo serene.

»En las jóvenes solteras la naturaleza parece haber querido hacer lo que en estilo dramático se llama un efecto teatral. Durante algunos años las engalana con una belleza, una gracia y una perfección extraordinarias, a expensas de todo el resto de su vida, a fin de que, durante esos rápidos años de esplendor, puedan apoderarse fuertemente de la imaginación de un hombre y arrastrarlo a cargar legalmente con ellas de cualquier modo. La pura reflexión y la razón no daban suficiente garantía para triunfar en esta empresa. Por eso la naturaleza ha armado a la mujer, como a cualquier otra criatura, con las armas y los instrumentos necesarios para asegurar su existencia.

»La mujer —según la concepción de Schopenhauer— padece miopía intelectual, que, por una especie de intuición, la permite ver de un modo penetrante las cosas próximas; pero su horizonte es muy pequeño y se le escapan las cosas lejanas. De ahí viene el que todo cuanto no es inmediato, o sea, lo pasado y lo venidero, obre más débilmente sobre la mujer que sobre nosotros. De ahí también esa frecuente inclinación a la prodigalidad, que a veces confina con la demencia...» El juicio del filósofo alemán, ciertamente, no es muy gentil.

Hay otro genial pensador para quien, igualmente, la mujer difícilmente cumple objetivo alguno en el ámbito filosófico —es obvio que nos estamos refiriendo a Nietzsche—: «La mujer quiere hacerse independiente, y, para comenzar, quie-

re enseñar a los hombres la esencia de la mujer, lo cual es uno de los más odiosos progresos del embrutecimiento general de Europa. ¡Qué cosas tan feas saldrán a luz en estas experiencias con que la mujer quiere ponerse al desnudo! Hartos motivos tiene la mujer para ser pudorosa: ¡hay en ella tanta superficialidad, tanta superabundancia de cosas aprendidas en la escuela, de cosas pequeñas, presuntuosas, desenfrenadas e inmodestas! Basta considerar las relaciones de la mujer con los niños. ¡Tantas cosas que hasta hoy no tuvieron otro freno que el miedo al hombre! ¡Ay de nosotros si el "eterno fastidioso" de la mujer hallase ancho campo! ¡Si la mujer tuviera que olvidar su modestia y sus artes, que son la gracia, el amor, el disipar los cuidados, el hacer agradable la vida, el enseñar a no tomarla nunca en serio y si tuviese que desamparar su fina maña de despertar apetitos deliciosos! »

Entiende Nietzsche, y así nos lo indica el autor de estas páginas que atraen nuestra atención, que «negar el profundo antagonismo entre el hombre y la mujer, y la necesidad de una tensión constantemente enemiga entre los dos sexos; el soñar con iguales derechos y deberes es el indicio típico de una mente superficial, y el pensador que tan superficial se ha mostrado en este escollo, revela que no ahonda mucho en las demás cuestiones fundamentales de la vida, incluyendo la cuestión de la vida futura. Por el contrario, un hombre profundo en su espíritu y en sus apetitos, aun cuando posea aquella profundidad de la benevolencia, que es conciliable con el rigor y con la severidad, pensará de la mujer como piensan los orientales: como una propiedad que él tiene derecho de poner bajo llave; como una cosa predestinada a servirle, y que con servirle logra su propia perfección, apoyándose para esto en la inmensa prudencia asiática, en la

superioridad de los instintos asiáticos, como hicieron los griegos, los mejores discípulos de Asia, los cuales, desde Homero a Pericles, según crecían en cultura y fuerza, así iban creciendo en rigor contra la mujer, es decir, que se orientalizaban cada vez más. Y esto fue necesario, lógico, muy de desear; medítese en el asunto, que vale la pena...».

* * *

Para el doctor Marsá Vancells es innegable que la mujer no sólo entrafia y sostiene una irrenunciable vocación filosófica, sino también, y no es preciso traer texto alguno a colación, es notable e interesantísima la aportación intelectual que ha realizado en casi todas las disciplinas, y, muy especialmente, en las distintas ramas que pueden encuadrarse en la filosofía. Esta puede considerarse, como se ha afirmado, como sinónima de sabiduría, en cuyo caso están comprendidas en ella la mayoría de las manifestaciones de la investigación científica, o en un sentido estricto, como equivalente a metafísica, es decir, especulación filosófica.

Aunque es difícilísima la distinción entre ciencia y filosofía, por tratarse de un problema que hace referencia a la extensión de esta última, y que ha dado lugar a infinidad de discusiones, parece muy afortunada y decisiva la destacada opinión de Ortega, dado su extraordinario prestigio, sostenida en su maravillosa obra, *¿Qué es filosofía?* Según él, la ciencia está constituida por el conjunto de actuaciones que, en los diversos momentos históricos, se han dirigido a investigar las diferentes maneras de exteriorizarse la vida intelectual y cósmica, mientras que la filosofía está integrada por la ciencia y algo más, o sea, por ella y por reflexión, el pensamiento o la especulación que el ser humano realiza sobre la misma.

En definitiva, la influencia directa del

sexo femenino en la filosofía ha sido siempre extraordinaria, aunque varía de unos a otros períodos históricos y de unos a otros pueblos, y hasta de unas a otras organizaciones familiares, pues la mujer no tuvo la misma consideración social en el matriarcado que en el patriarcado, ni la tiene ahora igual en la monogamia que en la poligamia.

La gran influencia que ejerce la mujer en la vida de los intelectuales, y, por tanto, de los filósofos, está puesta muy claramente de manifiesto por Ramón y Cajal, concretamente en *Los técnicos de la voluntad*, en la que analiza muy meticulosamente el medio social en que se desenvuelve el investigador, el estado civil que más conviene a éste y el tipo de mujer que el casado debe elegir.

No deja de ser, en todo caso, bastante curioso el hecho de que, extrañamente, la enorme influencia de la mujer en la filosofía no sólo aparece en la unión conyugal, sino que existe en otras muy diversas situaciones, como entre novios, caso de Abelardo y Eloísa, entre hermanos, supuesto de Blas y Jacqueline Pascal, o entre amigos, caso de John Stuart Mill y la señora Taylor antes de contraer matrimonio el uno con el otro. Pero, tal vez, la influencia más fuerte se produce en las relaciones entre padres e hijos, puesto que la gran personalidad filosófica de San Agustín no podría explicarse si no hubiera tenido el maravilloso ejemplo de su madre Santa Mónica, como se aprecia claramente leyendo las admirables *Confesiones* de aquél.

Las colaboraciones de los dos sexos son muchísimo más frecuentes de lo que podría suponerse, pues en numerosas ocasiones de petulancia, egolatría y presunción intolerables, el endiosamiento está respaldado por la habilidad, modestia y humildad de una mujer que, siendo mucho más inteligente que el hombre, permite que brille la personalidad de éste y que la suya quede en silencio.

En definitiva, subraya el autor, el alma femenina tiene, sin duda, rasgos que la capacitan para una actividad de meditación filosófica, puesto que repugna a lo fragmentario, a lo incompleto, a lo provisional, y prefiere el logro de estados totales, de quietud plena en la unidad del ser y de definitivo establecimiento. Pero, por otra parte, esta unidad estática del alma femenina hace el sacrificio de toda diversidad en su contenido; uniformiza lo real, borra lo peculiar y distinto. Y esta homogeneización, tan contraria al otro aspecto del espíritu filosófico, tiene su fondo justamente en la rai-gambre vital de la mujer, en su condición de ser adherido íntimamente a la vida, condición también contraria al vuelo del espíritu filosófico.

* * *

Sostiene el doctor Marsá Vancells que no es preciso exponer una especial argumentación para demostrar que, hoy por hoy, la mujer comienza a superar más que de forma airosa, y naturalmente en el terreno intelectual, al hombre. No son pocas las razones que abonan la tesis de referencia, puesto que, por ejemplo, el hombre se distrae mucho con la política, se dedica intensamente a ella desde su adolescencia, descuidando por completo su preparación científica, y considera, muy equivocadamente, que aquélla es la meta más alta a la que debe aspirar, y, como la política es acción, exhibición y movilidad constante, al no tener un momento de reposo, jamás está lejos del mundanal ruido, a que se refería el ilustre poeta místico Fray Luis de León, lo que le aparta por completo de la elevada esfera del pensamiento.

El hombre se divierte mucho con el deporte, que, practicando con medida, es muy conveniente para el cuerpo y para el espíritu humanos, pero que, considerado, no como un medio, sino como un

fin, cosa que hace ahora la actual generación con excesiva frecuencia, sólo puede conducir a multiplicar hasta el infinito el tráfico de los millones que presenciamos en nuestros días, o a encontrar una prematura muerte en la carretera apartando a las personas de toda actividad intelectual.

Y el hombre se empeña, con verdadera insistencia, en conseguir, lo antes posible, el rápido y espectacular suicidio del género humano, mediante la guerra, emplea sus mejores científicos y técnicos en descubrir los instrumentos atómicos que incrementan hasta el máximo la muerte, la desgracia y el hambre, y convierte en normal el crimen, el secuestro y el terrorismo, creciente violencia que le acerca cada vez más a los animales y le aleja cada día más de las personas.

La mujer de hoy, menos política, deportista y belicosa que el varón, que, en general, emplea casi toda su vida exclusivamente en esas actividades, tiene mucho más tiempo que éste para dedicarse a pensar y a realizar una positiva labor intelectual, que cada vez lleva a cabo con mayor amplitud y perfección, aunque recaen sobre ella, por la maravillosa maternidad, las más pesadas cargas familiares, y aunque, por ser mucho más caritativa que aquél, se entrega con gran intensidad a la beneficencia. De esta manera, las mujeres del futuro, sin dejar de realizar todo lo que han hecho hasta ahora, que deberán compartir con los hombres, es decir, lo único que las per-

miten hacer éstos, que por una parte las engañan con su extremada galantería y por otra se burlan de ellas, al llamar a las funciones domésticas las faenas propias de su sexo, habrán ampliado extraordinariamente su admirable personalidad, sentimental, práctica y teórica al propio tiempo, y podrán dedicarse plenamente al desenvolvimiento de sus privilegiadas facultades espirituales.

* * *

El doctor Marsá Vancells, a través de las páginas de su bellísimo e importante trabajo —pieza fundamental, desde ahora, en la temática a la que venimos haciendo referencia—, llega, entre otras muchas, a las siguientes conclusiones: Los estudios filosóficos y psicológicos han demostrado que, en proporción al tamaño de los respectivos cuerpos, el cerebro de la mujer no es de menor volumen, ni de inferior peso, al del hombre, sino todo lo contrario, y que estos datos personales no influyen para nada en la mayor o menor inteligencia de los seres humanos. Por otra parte, cosa que está bastante clara, únicamente las circunstancias históricas, políticas y sociales, que han privado a la mujer de personalidad, la han consagrado a la esfera doméstica y la han privado de actuar en la vida pública, han impedido que aquella haya ejercitado debidamente su capacidad intelectual.—JOSÉ MARÍA NIN DE CARDONA.

GEORGE SOREL: *Reflexiones sobre la violencia*. Introducción de Isaiah BERLIN. Alianza Editorial, S. A. Madrid, 1976; 390 págs.

George Sorel es, en cierto modo, uno de los intelectuales que mayor mala suerte han tenido a lo largo y a lo ancho del periplo creador de su propia obra. Su influencia pudo ser, en un determinado momento histórico, trascendental y, sin

embargo, quedó reducida —y así es como hoy lo podemos presentar pese a quien pese— a ser un simple nombre que, muy de tarde en tarde, aparece citado a pie de página de ciertos extraños libros. De todas maneras, justo es el reconocerlo,

está presente en la galería de hombres importantes, de pensadores sin fortuna y de ejemplos que no se deben, bajo ningún precio, imitar. Alguien, a pesar de todo, lo ha considerado como uno de los más célebres profetas del siglo XIX y este título, en rigor, nadie se lo puede escamotear. Pero, concretemos, hay bastante oscuridad en el decurso de su extraña existencia. La culpa de todos sus males la tiene el propio autor, a cuyo pensamiento nos vamos a referir: ¿Qué crédito se podía conceder al pensamiento de un hombre que mudaba de opinión política tan violenta e imprevisiblemente? La verdad, ha escrito alguien que lo conoce con absoluta profundidad —imposible relegar al olvido el nombre de Isaiah Berlin (magnífico prologuista de la obra que suscita nuestro comentario)—, es que George Sorel jamás pretendió ser coherente. Si perdemos de vista esta legítima predisposición espiritual que por siempre le acompañó corremos el riesgo, como tantas veces ha sucedido, de no comprender las principales razones que le impulsaron a ser, antes que otra cosa, un escritor. Por otra parte, como suele acontecer a tantos hombres, George Sorel vivió dentro de la estructura de una sociedad en la que se encontraba radicalmente incómodo, a saber: «La violenta y constante repugnancia de Sorel hacia el modo de vida de la burguesía parisiense de su época, tan feroz, a su modo, como la de Flaubert, con quien temperamentalmente muestra algunos elementos comunes, va ligada a un odio jansenista hacia esos dos males gemelos que son el hedonismo y el materialismo. El oportunismo y la corrupción de la vida política francesa en los primeros años de la Tercera República, junto con la sensación de humillación nacional que siguió a 1870, pudo ser para él una experiencia traumática, como lo fue para muchos franceses; pero probablemente no habría pensado de manera muy dis-

tinta en el París codicioso y competitivo» de Luis Felipe, o en el plutócrata y entregado a los placeres del Segundo Imperio. Una angustiosa sensación de ahogo en la sociedad burguesa del siglo XIX, comercializada, desenvuelta, insolente, impúdica, acomodaticia, cobarde y estúpida, llena los escritos de la época: las obras de Proudhon, Carlyle, Ibsen, Marx, Baudelaire, Nietzsche y los autores rusos más conocidos de entonces son una acusación gigantesca. Esta es la tradición en la que Sorel se encuadra desde el principio hasta el final de su vida como escritor».

«Reflexiones sobre la violencia», se dice con cierta insistencia, es su obra más popular y, hasta cierto punto, más sistemática. Se afirma, igualmente, que estamos en presencia de una obra de indismulable carácter pesimista. ¿Es esto verdad...? La interrogante, más peligrosa: de lo que a primera vista parece, demanda una explicación objetiva, fría, técnica. Para Sorel el optimismo es una especie de espejismo que, por supuesto, difícilmente concuerda con la realidad que los hombres y las cosas de alguna manera son. Consecuentemente —afirma el pensador francés—, «el optimista, en la política —ejemplo que nos coge más a mano—, es un hombre inconstante, o hasta peligroso, porque no se percata de las grandes dificultades que ofrecen, en ocasiones, sus proyectos; estos últimos parecen poseer una fuerza propia que conduce a su realización, tanto más fácilmente cuanto que en su mente están destinados a producir mayor número de personas felices».

El pesimismo, en versión de Sorel, es algo muy diferente de las caricaturas que de él nos suelen ofrecer: es una metafísica de las costumbres, en mucha mayor medida que una teoría del mundo; es una concepción de un camino hacia la liberación, estrechamente ligado, por una parte, al conocimiento experimental que he-

mos adquirido de los obstáculos que se oponen a la satisfacción de nuestras ideas (o, si se quiere, ligado al sentimiento de un determinismo social) y, por otra parte, a la convicción profunda de nuestra debilidad natural. Nunca hay que separar esos tres aspectos del pesimismo, aunque, por lo general, se tengan en cuenta los estrechos vínculos que los unen.

* * *

El hombre es, en la concepción de Sorel, un pobre ser que se imagina ser más importante de lo que es. Así, por ejemplo, los hombres que toman parte en los grandes movimientos sociales consideran su acción inmediata en forma de batallas que conducen al triunfo de su causa. «Proponía yo —afirma el escritor francés— denominar *mitos* a esas construcciones cuyos conocimientos es de tanta importancia para el historiador: la huelga general de los sindicalistas y la revolución catastrófica de Marx son mitos. Aduje como ejemplos notables de mitos los que fueron edificados por el cristianismo primitivo, por la reforma, por la Revolución francesa y por los mazzinianos; quería yo demostrar que no hay que tratar de analizar esos sistemas de imágenes, tal como se descompone una cosa en sus elementos, sino hay que tomarlos en bloque en cuanto fuerzas históricas, y que, sobre todo, hay que guardarse de comparar los hechos consumados con las representaciones que habían sido aceptadas antes de la acción...» Siguiendo a Renán —concluye Sorel— que, en rigor, «las cosas humanas son aproximaciones sin seriedad ni precisión»; y, en efecto, para el intelectualista, lo que carece de precisión carece asimismo de seriedad.

La mente del hombre está hecha de tal modo que no se conforma con constataciones, y que quiere comprender la razón de las cosas; por tanto, me pregunto

—subraya Sorel en otro lugar de su obra— si no convendría tratar de profundizar esta teoría de los mitos, utilizando las luces que debemos a la filosofía bergsoniana; destaquemos, pues, ante todo, que los moralistas casi nunca razonan acerca de lo verdaderamente fundamental en nuestro individuo: por lo general, tratan de proyectar los actos que realizamos en la pantalla de los juicios que de antemano ha redactado la sociedad para los diversos tipos de acción más comunes en la vida contemporánea. Dicen que así determinan los motivos, pero esos motivos son de la misma naturaleza que los que los juristas toman en cuenta en el Derecho penal: son apreciaciones sociales relativas a hechos de todos conocidos.

Sorel, lo mismo que otros muchos pensadores (ya en otras épocas), incide filosóficamente sobre un eterno problema, a saber: que *el amor a la verdad es una cualidad que se está volviendo muy poco frecuente*; los gacetilleros la desprecian profundamente; los socialistas oficiales estiman que posee tendencias anárquicas; los políticos y los criados de los políticos nunca se cansan de propinar insultos a los miserables que prefieren la verdad a los favores del poder. Pero todavía quedan personas honradas... «Cuanta mayor experiencia he adquirido, más me he dado cuenta de que la pasión por la verdad vale más que las más sabias metodologías para estudiar las cuestiones históricas: permite romper las envolturas convencionales, penetrar hasta el fondo de las cosas y cantar la realidad. Todos los grandes historiadores se han dejado llevar por esa pasión, y, mirándolo bien, se ve que ella es la que ha permitido tantas afortunadas intuiciones.

* * *

Cierto es, nos asegura Sorel en las páginas centrales de su obra, que el hombre está muy lejos todavía de encontrar la

paz. Incluso, a veces, y son múltiples los ejemplos que podríamos traer a colación, los serios intentos que al respecto se han realizado han desembocado en todo lo contrario de lo que, en un principio, se anhelaba: «Los esfuerzos encaminados a lograr la desaparición de las causas de hostilidad que existen en el mundo moderno, han llevado a indiscutibles resultados, aunque los pacificadores se hayan equivocado grandemente acerca del alcance de su obra. Demostrando a algunos funcionarios de los Sindicatos que los burgueses no son unos hombres tan terribles como creen; colmándolos de deferencias en las comisiones constituidas en los Ministerios o en el *Musée Social*, y dándoles la impresión de que existe una equidad natural y republicana, muy por encima de los odios o los prejuicios de clase, se ha podido cambiar la actitud de algunos antiguos revolucionarios...»

Observo, en todo caso —creencia igualmente sostenida por Sorel—, que las teorías y manejos de los pacificadores se basan en la noción del deber, y que el deber es algo completamente indeterminado, mientras que el Derecho busca las determinaciones rigurosas; esta diferencia reside en que el Derecho tiene una base real en la economía de la producción, mientras que el deber se funda en sentimientos de resignación, de bondad y de sacrificio: y ¿quién juzgará si aquel que se somete al deber ha sido lo suficientemente resignado, bueno y sacrificado? El cristiano está convencido de que no puede nunca llegar a hacer todo aquello que el Evangelio le ordena; cuando se libera de toda obligación económica (en el convento), se inventa toda clase de obligaciones piadosas, con el fin de acercar su vida a la de Cristo, que amó a los hombres hasta el punto de haber aceptado, para redimirlos, un destino ignominioso.

Por lo tanto, a juicio del autor del libro que analizamos, una política social

basada en la cobardía burguesa, que consiste en ceder siempre ante la amenaza de violencias, no puede menos de engendrar la idea de que la burguesía está condenada a muerte, y de que su desaparición sólo es cuestión de tiempo. Cada conflicto que da lugar a violencias resulta, pues, un choque de vanguardia, y nadie podría prever qué puede salir de tales enfrentamientos; aunque se aplace el gran combate, en realidad, cada vez que se llega a las manos, los huelguistas tienen la esperanza de que comience la gran batalla napoleónica (en la cual los vencidos quedan definitivamente aplastados), y de ese modo se engendra, mediante la práctica de las huelgas, la noción de una revolución catastrófica.

Un buen observador del movimiento obrero contemporáneo —es obvio que la afirmación va referida a la época de Sorel (aunque puede ser perfectamente válida para nuestro tiempo igualmente)— ha expresado las mismas ideas: a los revolucionarios franceses, «igual que a sus antepasados, les gusta la lucha, la conquista; quieren llevar a cabo grandes obras por la fuerza. Pero la guerra de conquista ya no les interesa. En lugar de soñar con el combate, ahora sueñan con la huelga; en lugar de volcar su ideal en la batalla contra los ejércitos de Europa, la vuelcan en la huelga general en la cual quedará aniquilado el régimen capitalista».

* * *

Para Sorel, cosa que advierte muy seriamente en las páginas de su obra, es evidente que los actos de violencia que a lo largo del curso de la Historia han tenido lugar apenas, ciertamente, si han sido tenidos en cuenta por las diferentes generaciones que se han ido sucediendo. Por eso mismo, cosa que puede perfectamente afirmarse, «las ideas que entre el gran público corren acerca de la vio-

Jencia proletaria, no están basadas en la observación de los hechos contemporáneos ni en una interpretación razonada del movimiento sindical actual: proceden de una labor mental infinitamente más sencilla, de un cotejo que se hace entre el presente y los tiempos pasados; están determinadas por los recuerdos que la palabra *revolución* evoca de modo casi necesario. Se supone que los sindicalistas, sólo por el hecho de que se denominan revolucionarios, desean reproducir la historia de los revolucionarios de 1793...». Por eso mismo, consideración sumamente aguda que debemos a Sorel, «no siempre se presta la debida atención a los grandes cambios acaecidos en la manera de juzgar a la revolución desde 1870; y esos cambios, sin embargo, son capitalistas cuando se desea comprender las ideas contemporáneas relativas a la *violencia*.

Durante mucho tiempo, la revolución fue considerada esencialmente como una serie de guerras gloriosas que un pueblo, ansioso de libertad y arrastrado por las más nobles pasiones, había sostenido contra una coalición de todas las potencias de opresión y de error. Para nuestros padres, los motines y los golpes de Estado; las contiendas entre partidos en muchos casos desprovistos de todo escrúpulo, y las proscripciones de los vencidos; los debates parlamentarios y las aventuras de los hombres ilustres; en una palabra, todos los acontecimientos de la historia política, sólo eran unos hechos accesorios muy secundarios respecto a las guerras de la libertad».

No duda Sorel en afirmar, siguiendo

notablemente al pie de la letra la filosofía de Renán, el gran valor que en orden a la consecución de la paz social entraña el factor religioso. El autor es consciente, como nitidamente ya lo advirtió Renán, de un hecho ciertamente grave, a saber: «El inmenso decaimiento moral, y quizá intelectual, que sobrevendría el día en que la religión desapareciese del mundo. Nosotros podremos prescindir de la religión porque otros la tienen por nosotros. Los que no creen, se ven arrastrados por la masa más o menos creyente; pero el día en que la masa careciera de impulsos, hasta los más valientes irían al asalto sin fuerzas». Lo que a Renán le asusta, es la falta de sublimidad; como todos los ancianos en sus días tristes, se acuerda de su infancia, y añade: «La valía del hombre está en función del sentimiento religioso que adquiere en su educación primera, y que perfuma toda su vida». Renán vivió de lo que una madre cristiana le enseñó de sublime; sabemos, en efecto, que Mme. Renán fue una mujer de elevados sentimientos. Pero la fuente de lo sublime se seca: «Las personas religiosas viven de una sombra. Vivimos de la sombra de una sombra. ¿De qué se vivirá después de nosotros...?».

En definitiva, esta es la gran enseñanza que adeudamos a Sorel, la violencia es la destrucción de las cadenas y el preludio de la regeneración. Pero, nos recuerda, que el ejercicio de la violencia se paga a un alto precio y, lo que es lamentable, no todos suelen estar dispuestos a beneficiarse de una libertad así conquistada.—

JOSÉ MARÍA NIN DE CARDONA.

V A R I O S

JUAN JOSÉ LÓPEZ IBOR: *Peligro en las aulas*. Sociedad Hispanoamericana de Ediciones y Distribución, S. A. Colección Tercer Milenio. Madrid, 1975: 177 páginas.

Si se quiere calificar el libro con unas palabras sencillas, hay que decir que constituye un jalón dentro de la tan abundante literatura sobre la problemática pedagógica en general, universitaria en especial, del tiempo que vivimos.

López Ibor, con su conocido estilo, combinación ingeniosa y fecunda de ciencia e inventiva, encara, desde el punto de vista de sus específicos saberes psicológicos —entiéndase en sentido amplio, comprensivo de la psiquiatría—, integrados por una fértil experiencia docente, toda la problemática de la formación profesional en el marco de nuestra cultura actual, con sus horizontes flúidos y dinámicos y también sus almacigas de fronda o de selva. En ellos penetra resueltamente el autor, con seguridad, con designios de esclarecimiento y orden. Las páginas de esta obra rezuman, por decirlo así, *autoridad*. Analiza y diagnostica. Todo su discurso es, desde los primeros momentos, una senara de apertura para una idea nuclear sobre lo que ha de ser norte, guía y sustancia de todo quehacer universitario: *promoción y potenciación*, desde la plataforma, necesaria pero no suficiente, de los conocimientos científicos —algo hoy afectado del doble signo de lo progresivo y de lo proteico— del *auténtico saber*. La formación universitaria ha de ser una puesta en órbita de personalidades y criterios informados por la sabiduría, hábitos de lo que en términos escolásticos se llama la *sindéresis*, entendida en su más lato sentido.

Un prólogo de título ya sumamente expresivo —«La Universidad, ¿es Universidad?»—, irreprochable en su peculiar misión de centrar la atención del lector,

de ponerle en situación, tras de unas observaciones sobre el concepto de *madurez*, advierte que el libro, compuesto de diversas conferencias de su autor, aborda la tríada temática de la Universidad, la juventud y la enseñanza en general.

La primera parte trata de «La Universidad por dentro». Peligro en las aulas. Peligro, en primer lugar de falta de continuidad estudiante-profesor, en la que el segundo se presente *también* en la línea de la investigación, de la continua e ininterrumpida búsqueda de la verdad, de la integración y corrección de los conocimientos adquiridos, bien que mucho más adelantado en la *carrera*; creándose así algo nuevo en todas y cada una de las lecciones.

Antinomia ciencia-creencia. La primera, en sus esfuerzos desmitificadores, «ha secularizado el mundo, pero se ha alzado con la herencia de la creencia que destruyó». «Topamos, sin quererlo, con una de las grandes premisas de la vida universitaria actual: la relación entre el Poder y la Verdad.» La verdad hoy buscada en laboratorios, ya sean médicos o de otro tipo, es la del poder, la de la eficacia, la verdad operante de la técnica; al precio de la libertad de investigación. Pero la eficacia no es criterio de verdad...

Lo que busca el estudiante es, en primer lugar, una aptitud profesional. Y es preciso atender mejor esta demanda, que coincide con la demanda social general. Y viene el problema de la especialización: el estudiante *aprenderá más técnicas, al precio de la amputación de su futuro*. Pero a lo que hay que ir es a una Universidad que no sea un museo

de conocimientos, revelados en exámenes, sino una *disciplina* en el pensar y, sobre todo, en el *estilo de obrar*. La profesionalidad ha de florecer en un clima cultural, de humanidades. Los empleados de Banco deberían conocer el latín... El positivismo, que empezó prometiendo, terminó agostando.

El arquetipo del intelectual es el de un testigo de las preocupaciones históricas del hombre, y que sepa expresarlas.

A continuación —en un capítulo de gran fuerza dramática, imposible de resumir—, un análisis y un diagnóstico de la actual rebelión nihilista, consecuencia de la muerte de Dios, no precisamente a manos de Nietzsche sino de cada uno en su propio interior. Pérdida del respeto por el misterio del ser; la náusea, el tedio, la angustia, desembocando en el absurdo de la vida sin esperanza, que es huir de la luz y de la transparencia del ser, pero que llega a presentarse como fascinante y hasta luminoso. Como remedio, señala la recuperación del sentido de la historia, que está en nuestra propia capacidad para hacerla, en nuestra *libertad de ser*. «Nuestro mejor legado a los jóvenes habrá de ser la *conciencia de crisis*, la liberación de esa fascinación por el absurdo.»

Un segundo capítulo: «Relación maestro-alumno». Valor y sentido de los esquemas pedagógicos, tantos como concepciones del hombre. Pero sólo en la opción de una idea del hombre más espiritual «el sistema pedagógico tiende a despertar el espíritu, medio dormido entre las redes de la materia». El instrumento por excelencia de esta «iluminación educadora de la personalidad» es un diálogo, *oportuno e individualizado*.

«¿Cómo son los escolares actuales», en esta época de mutación histórica, de incansable proliferación de conocimientos, llena de nuevos excitantes, de apertura acelerada y crisis? Ante la desmesura y voracidad de la fantasía juvenil de nuestros

días, surgen *nuevos mitos*, como los de los «comics» o «tebeos», negativos, en cuanto que estimulan la acción *como fin en sí mismo*, que es lo mismo que destructora. Contra toda apariencia, y bien lejos de lo afirmado por las escuelas psicoanalíticas —afirma López Ibor—, *la edad más metafísica del hombre es la infancia*: en ella el más allá invade la realidad cotidiana; las *zonas infantiles presente-futuro se imbrican*.

«La dificultad de enseñar». Exigencias de mayor *autenticidad* en el profesor tanto como en el estudiante, futuro profesional. «La raíz de la vida universitaria no está en el mucho conocer, sino en el *saber esencial*.» Apelación a la *libertad* y a la *fidelidad*. Autenticidad, que es creencia en la propia *autoridad* —capacidad para ser autores, no *imitadores*—.

Consideraciones filosóficas sobre la *unidad del ser del hombre*, la existencia, que es *apertura*; la proyección de la carga del pasado, forjando un porvenir.

«Rumbo inseguro», dificultad de la norma. La secularización de las ciencias, que desemboca en una *pedagogía formal*, quedando el contenido a cargo de una búsqueda ulterior, del niño hecho hombre, porque... no hay que deformarlo previamente; teorema imposible, método sin método. Relativización de la verdad histórica. Se ofrece a niños y jóvenes, hoy, un bosque de conocimientos que los asfixia, los desorienta, les *impide ver la luz*; se les somete a un bombardeo científico y técnico.

El *hecho diferencial* entre España y el resto de Europa. Niños y jóvenes sufren el *trauma de la ciudad*. Una de sus manifestaciones, el fenómeno de la *leptosomatización*.

«El secreto de un buen profesor». La educación y sus vertientes fundamentales, formación intelectual y del carácter; con la física como importantísimo complemento. Qué es la inteligencia. La misión profesoral estriba en hacer alcanzar

al alumno la *experiencia intelectual asimilada, integrada, en que el auténtico saber consiste*. Urge establecer un orden intelectual jerarquizado, humanizando los conocimientos; huir de una objetividad deshumanizadora, para presentar el conocimiento como «un puro producto del espíritu humano», como una aventura humana en continua realización.

Encauzar debidamente el desarrollo técnico; perseguir la progresiva apertura del hombre hacia los misterios del ser, que es su historia misma. Educar al niño o al adolescente es *acompañarle en la elaboración de su historia personal*.

Los factores que influyen en los niveles intelectuales. Desplazamiento de la capacidad de aprender, en el niño actual, de los conocimientos formales a las capacidades prácticas: ha aumentado el perímetro de la *comprensión* a costa de la capacidad de *intelección*. Disminución de la capacidad de concentración y aumento de la fatigabilidad. Pero el mayor problema es hoy la menor uniformidad de las características psicológicas; el coeficiente de dispersión aumenta, afectando no sólo al nivel intelectual o al coeficiente mental, sino a los particulares talentos, dotes y capacidades. Todo ello plantea la cuestión de la *determinación del nivel* de la enseñanza en una determinada clase.

El secreto de un buen profesor no está ya en la altura de conocimientos ni el prestigio personal, sino en voluntad y pasión por transmitir conocimientos y cooperar a la formación intelectual y personal de sus alumnos. Una actuación análoga a la del psicoterapeuta: *misteriosa fórmula de presencia y ausencia, de autoridad y comprensión y respeto*.

Los tiempos han desterrado para siempre aquel tipo de «lección magistral», inmutable hasta en signos ortográficos; reclaman otro tipo, el de la lección viva, aprendida, preparada, en nueva y más perfecta edición cada vez, formativa apun-

tando al futuro, abridora de horizontes. Pero en guardia siempre frente a la asechancia que encierra ese crecimiento del humanismo proporcional a la secularización del pensamiento del hombre.

Pero tampoco la misión formativa humana de la Universidad puede «degradarse en una especie de pedagogía del carácter», sino que ha de tender al incansante descubrir de la verdad del hombre acerca de sí mismo, que sólo se consigue mediante una «situación dialógica» entre maestro y discípulo. Y, a propósito de esto, otra advertencia contra las asechancias de una síntesis «quietista y aniquiladora», aspiración de mentes me-socráticas, que debe ser sustituida por una «inquieta persecución de fundamentos», siempre creadora. Y que ha de cristalizar en una «situación pedagógica germinal», no peculiar y exclusiva de cátedras de Filosofía, sino general de todas, porque «la verdad se halla en cada acto de nuestra vida intelectual».

«Si todo se halla sometido a tremendos cambios, ¿por qué resistir a la avalancha, montados sobre unos islotes indefendibles? ¿Qué es un hombre de ciencia? ¿Es alguien que pone una técnica? ¿Alguien que posee unos conocimientos? ¿Por qué no vamos valientemente más allá y rechazamos de la comunidad de los hombres de ciencia a aquellos que no saben serlo?».

Aborda luego la triada Universidad-técnica-investigación. La imposición de la investigación aplicada, en cuanto interesa al Estado, es un coto a la libertad, una censura en la vida universitaria. Pero tampoco es buena la fórmula del *Studium Generale*. Ni la «proliferación teratológica» de los conocimientos científicos.

Un buen profesional o investigador no es lo mismo que un buen profesor universitario. Es preciso que la Universidad *vuelva a profundizar en su propia misión*.

«Lo que en la lección magistral debe contemplar el alumno es la aventura intelectual de un hombre, más adelantado en la vida que él y más avezado también en la lucha intelectual. Un hombre que está *enfrentándose con las verdades de su tiempo* en el sector y parcela que le corresponde.»

«El sentido de la vida». Una constante del intelectual es el anhelo de regeneración; de ahí la rebeldía contra los poderes que engendraron y mantienen la condición humana. En todo ello subyace el gran problema del *sentido de la vida*, implícito hasta en nuestras más minúsculas acciones. «El intelectual, como buen gnóstico, es immanentista.» Testigo que se convierte en profeta. Y se compromete.

Esta crisis repercute de manera peculiar en el mundo juvenil, «el sismógrafo más fino para detectar los epicentros de las convulsiones históricas». Más todavía el estudiantil.

En el *estado de ánimo* del estudiantado actual se dan varias áreas o tipos. Una de estas peculiaridades es la española. Pero la situación crítica más evidente es la del área de los países que intervinieron en la última guerra mundial. En medio del crecimiento de los cuerpos, de la ascensión de pujante nivel de los instintos, se han inyectado gotas de tedio, desesperanza, angustia.

Un peligro se presiente: es imposible un avance en las ciencias del hombre tan profundo como el que se ha dado en las ciencias de la naturaleza.

Hay «algo más que demonios interiores». La verdad sobre el hombre que auténticamente le sirve es la que le personifica cada vez más, la que le impulsa a rebasar su geología, a evitar su cosificación.

El hombre persigue el *absoluto*. La Ciencia se convirtió en un tiempo en una forma de absoluto. Pero el ulterior, vigo-

roso desarrollo, demostró que no hay Ciencia; sino «ciencias». Las naturales llegaron a una cierta unidad; las culturales muestran «unas diferencias irreducibles»; disidencia y multiplicidad creadora de una situación de crisis. «Si la ciencia lograra ser de verdad un absoluto, hallar una ética derivada de ella y no de cualquier creencia religiosa o ideología política, sería relativamente fácil. Y esa ética conformaría a la sociedad actual. Ciertamente que, como se ha repetido hasta la saciedad, la ética científica consistió en una búsqueda de la verdad. Pero, si se hace aplicando su propio rigor estadístico, nos encontraríamos con que dicha ética no resultaría inhumana sino «a-humana». El supremo valor de la ética científica no es la felicidad humana, ni la paz, ni el bienestar, ni siquiera la profundización en el conocimiento de uno mismo, sino la *objetividad*. Por ello, la ética del conocimiento «crea la violencia como una forma de manipular al hombre». El método científico comporta violencia: «Para desentrañar el enigma de lo vivo es necesario, mediante la experimentación, destruirlo.»

La agresividad puede ser, pues, «instinto epistemológico»; aunque también instinto de competencia, ya tenga sentido sexual —afán de poseer la pareja— ya de dominar el mundo.

«El logro de un bienestar que alcance a todas las gentes —y la insatisfacción creciente por no alcanzarlo— no es ya un misterio para nadie. Los factores políticos avivan o matizan la crisis en cada país. Pero la entraña contiene un movimiento primario que pertenece a la coyuntura histórica actual.» Progreso tecnológico ambivalente: inunda al hombre de bienes materiales y amenaza, a la vez, destruirlo. El hombre no se somete a la historia escrita por él mismo. Los *demonios interiores* —sexo y violencia— emancipados; pero hay *algo más fuertes* la vida humana misma.

La segunda parte del libro trata de «La formación de la personalidad».

Empieza destacando la gran diferencia entre la actuación sobre la realidad físico-natural y sobre la realidad humana. La educación consiste en abrir cauces para el desarrollo del ser, en conformar conductas, en ordenar esa especie de dialéctica entre instintos y libertad que es la historia interna del hombre. El sentido de la vida humana consiste en conceder forma al proyecto vital.

Al contacto con el exterior, el hombre joven se *cultiva*. Triple dialéctica: con el otro sexo, *sexualidad*; con los otros jóvenes, *competición*; con los adultos —padres, maestros—, *formación*. Lo decisivo es el ejemplo, pero las palabras tienen sentido en situaciones determinadas: de una parte, la familia; de otra, la Universidad.

El autor establece una similitud entre la situación pedagógica y la psicoterapéutica. Se trataría de una modalidad del fenómeno de «transferencia». La inmersión del niño en el mundo exterior se convierte en distanciamiento al llegar a la pubertad. El encuentro con el mundo interior, con la pulsión de los instintos, plantea la urgencia de encontrar *un sentido a la vida*.

Frente a la vida actual, sometida a la ley del rendimiento —el hombre vale, gana, se cotiza según lo que rinde—, a la «uniformidad triste y sombría en los proyectos vitales» —en esencia, el proceso unitivo de técnica y masa—, es preciso reaccionar luchando por el *principio*, que no es la *acción*, sino el *logos*.

Vocablos aquí manejados —personalidad, inteligencia, instintos...— no son sino la logomaquia de nuestra época; tributo a la Babel del análisis y la dispersión. En el fondo, nada más que «huída ante la tremenda y misteriosa expresión "el alma humana"». La educación no es más que diálogo de alma a alma entre el ser maduro, ya cristalizado, y el otro en forma-

ción, en búsqueda de la verdad sobre el hombre y su mundo.

Consideraciones sobre la formación de la personalidad en sus dimensiones social —familiar— e histórica. En el medio se hablaba del «alma»; con el Renacimiento se empieza a hablar más de lo personal. «Antes se decía que todo el mundo tenía un alma que salvar. Ahora decimos que cada uno es *un ser personal* que tiene que realizarse.» Pero se olvida que la persona cuaja, se *institucionaliza* —y eso es su *educación*—, así como también que el hombre es un ser histórico, porque tiene una *continuidad espiritual*.

¿Cómo juegan los principios *materno* y *paterno*? La clave de la formación de la personalidad consiste en que *cada ser encuentra su fórmula personal distinta, un planteamiento personal de su propio problema*, aun bajo la influencia ejemplar de los demás.

Nada en este mundo, salvo la Creación, se hizo, se hace, sin esfuerzos. La pretensión de ahorrarlos mediante la técnica es equivocada, porque ello se consigue al precio de crear otros esfuerzos. Formación es esfuerzo. Pero «En la historia del mundo contemporáneo parece haber existido un desplazamiento del empuje creador de las instancias autoritarias hacia las revolucionarias —que a su vez no han renunciado a la autoridad—. Es como si se destacase la fuerza creadora de las sombras en lugar del poder formador de la luz.» Así, los perfiles de padres y maestros no aparecen como creadores, sino como estáticos inhibidores, castradores.

El capítulo «El hombre, ser inacabado» resume un tema ya ampliamente tratado en el libro *Descubrimiento de la intimidad*. La relación madre-niño —presencia o ausencia materna— a través de las tres nuevas direcciones investigadoras: *antropología cultural, investigación de los gemelos y trabajos sobre hospitalismo*. Consideraciones sobre teorías y experiencias,

propias y ajenas. El ser humano nace imperfecto, en un máximo estado de indefensión; necesitado de integrarse en una estructura social. Esta consideración echa por tierra la teoría del «contrato social».

Necesidad de protección». Análisis de la angustia infantil, de su faceta epistemológica. La «lesión cerebral mínima» se descubre hoy con mayor frecuencia. Insistencia, con juicio definitivo, sobre el tema de la *privación materna*.

«De lo animal a lo humano» es un sugestivo capítulo que trata de la maduración y realización humanas desde el prisma freudiano, con su complejo de Edipo a cuestas, contribuyendo eficazmente a poner las cosas en su punto.

«El niño en la edad preescolar», es una sucinta exposición de teorías sobre el desarrollo infantil, hasta la adolescencia. Neumann, seguidor de Jung, Sigismund, Fleschig, Crinis, Bühler, Tanner, el propio Freud, Erikson, desfilan ágilmente por estas páginas, siguiendo una más extensa exposición de Piaget, para terminar con una breve consideración sobre «los años críticos».

«La inadaptación escolar». Puntualización sobre el concepto de «adaptación». El problema en los dos grandes grupos característicos: Los subnormales, o deficitarios de inteligencia, y los deficitarios en la estructura de la personalidad. La problemática de hoy, en dos puntos principales: *aceleración del desarrollo infantil* y *pérdida de la uniformidad escolar* (esto enlaza con el capítulo «El secreto de un buen profesor»); sucinto estudio de los factores de la inteligencia y su diferencia con el talento, canalizado hacia aficiones y vocaciones. Tarea y responsabilidad del educador. Nuevas consideraciones sobre la extraña formulación sobre el complejo de Edipo, deformadora de la auténtica realidad psicológica de las relaciones niño-madre, que es amparo, comprensión, defensa combativa frente a la

angustia primigenia. En tanto que la misión del polo masculino se caracteriza por la puesta en contacto con el mundo y primeras aplicaciones de los principios inhibitorios.

La «gran crisis en la educación» que hoy padecemos tiene su origen en una desviación de la perspectiva pedagógica debida no solamente a las ideas psicoanalíticas, sino a otras, como el «behaviourismo». En síntesis, según el criterio del autor, «de transportar al mundo de los normales las experiencias habidas en el mundo de los neuróticos y de pensar que la privación afectiva crea estos problemas del carácter».

Los sistemas educativos basados en un esquema pedagógico de intervención muy limitada de padres y maestros, circunscrita a evitar la deformación, las inhibiciones, darles sólo amor, ternura, hoy predominantes en tantos países, están en proceso de revisión, porque se ha comprobado que el crecimiento anárquico de las pulsiones infantiles a que conducen ha contribuido en grado alarmante a la formación de personalidades anormales y destrucción de la personalidad del niño. El autor se pronuncia por esta revisión, naturalmente, contra el fomento de una rebeldía esencial, en cuya raíz se encontraría el complejo de Edipo; revisión de muchos de los postulados pedagógicos en que se basa el «esnobismo educativo», amenazadores para el principio de autoridad, del que, sin menoscabo de la afectividad, no se puede prescindir, situándose *in media res* respecto de ambas.

No decae, ni mucho menos, el interés en el último capítulo del libro, «El juego y el deporte». Los peligros de todo análisis excesivo acechan en la tricotomía «educación intelectual - educación física - educación moral», en la que se puede perder de vista al hombre mismo. Hay que huir de un falso entendimiento de la rivalidad cuerpo-alma.

El hombre es un ser que juega; tam-

bien los animales. Pero, ¿cuál es el significado profundo? Sobre ello encontramos reflexiones francamente jugosas, continuadas por otras sobre la significación del deporte como educación física, como formador de la personalidad; sobre su

florecimiento actual y su inserción en la sociedad de masas. En el esfuerzo físico encuentra el hombre una de las respuestas a la pregunta que se hace sobre la naturaleza.—JESÚS VALDÉS Y MENÉNDEZ VALDÉS.