

SECCION BIBLIOGRAFICA

RECENSIONES

JAMES FARMER: *Freedom-When?*, con una introducción de JACOB COHEN.
Nueva York, Random House, 1965; XXIV-197 págs.

James Farmer es el director nacional de C. O. R. E. El Congress of Racial Equality, al que corresponde el anagrama, es una de las organizaciones militantes negras modernas creadas en los Estados Unidos para, de un lado, promover el desarrollo de los denominados «derechos civiles», esto es, para conseguir la derogación de la legislación aún existente a nivel local y de estado federado, discriminatoria contra los individuos de raza negra, y para, de otro, conseguir la aplicación efectiva del nuevo ordenamiento igualitario y obtener que, donde existe, desaparezca la discriminación de hecho de que el negro es objeto. De una y otra situación —discriminación legal, especialmente en determinados Estados, no hay que decir que del Sur, y discriminación de hecho, generalizada doquiera y cuya manifestación más aguda son los *ghettos* (1) de las grandes concentraciones urbanas del Norte— el libro no ahorra ni los ejemplos ni la diatriba violenta contra los mismos.

C. O. R. E. tiene características muy especiales si comparamos con las viejas asociaciones pro-negras, fundamentalmente representadas por la tradicional N. A. A. C. P. (National Association for the Advancement of Colored People); mientras que éstas reposaban sobre el uso de procedimientos estrictamente jurídicos, por así decirlo, siendo características sus defensas judiciales de los derechos constitucionales del negro frente a la legislación anticonstitucional de los Estados federados, C. O. R. E. representa una línea más inmediata y virulenta de acción que se define a sí misma como «acción directa no violenta» cuyos instrumentos fundamentales son la gran manifestación pública, con el consiguiente aparato de medios informativos de masas para hacer llegar hasta el último rincón del país la realidad de la situación y su agudeza, y los

(1) Esta expresión de tanta resonancia histórica aparece reiteradamente utilizada en el libro (págs. 30, 31, 35, 37, etc.) para describir las condiciones de hacinamiento malsano en que vive la población negra en las ciudades.

boycotts, también con publicidad, de naturaleza fundamentalmente económica contra quienes practican la discriminación (Empresas de producción y de servicios, organizaciones financieras y bancarias, Sindicatos, etc.). Naturalmente se trata de un modo de actuar que aparte de exigir considerabilísimas dosis de valor físico en quienes actúan, puesto que los riesgos, incluido el de muerte, son notorios en muchos casos, pide también una extraordinaria templanza en los protagonistas y un fuerte control sobre los mismos, ante la facilidad relativa de que degeneren en perturbaciones tumultuarias del orden público, y asaltos a la propiedad ajena y, de nuevo, a la integridad física de las personas.

James Farmer, una de las almas del C. O. R. E., se enfrenta con todos estos temas en un libro realmente singular, en parte autobiografía («rechacé la ordenación como pastor protestante porque no se me alcanzaba cómo podía predicar honestamente el Evangelio de Cristo en una Iglesia que practicaba la discriminación»), en parte historia (la de la creación y desarrollo del C. O. R. E.), en parte análisis sociológico, en parte programa de acción. Tiene pasajes de un intenso dramatismo, como el capítulo I («Un cuento del Sur»), en el que narra el intento de linchamiento del autor en Plaquemine, Luisiana, en 1963, y partes de una superficialidad petulante asombrosa, como la de los juicios que se van haciendo uno por uno de los problemas de varios países africanos y de la personalidad de sus dirigentes, en el capítulo VI («Africa nuevamente visitada»). Pero lo más dramático del libro es la tremenda lucidez que se posee acerca de una situación que se reputa injusta y de las enormes dificultades que se presentan para acceder al plano de la justicia. Farmer es, en el contexto del problema racial de los Estados Unidos, un símbolo vivo de la aguda y repetidamente citada observación de Tocqueville de que «la opresión, soportada pacientemente mientras no existe la esperanza de escapar de ella, deviene intolerable cuando la posibilidad de liberación cruza la mente de los hombres». La esperanza de la liberación en el terreno estrictamente jurídico la dió la sentencia del Tribunal Supremo de 1954, abrogando su propia doctrina de que se cumplía con el mandato constitucional de no discriminación, proporcionando servicios «iguales pero separados» (*separate but equal*) a ambas razas, para declarar categóricamente que los servicios separados ya pueden no ser iguales sino que son intrínsecamente desiguales. (*Separate educational facilities are inherently unequal*) (2). Aunque la doctrina se sentó

(2) *Brown versus Board of Education*, 347 U. S. 483 (1954); la doctrina abrogada procedía de *Plessy versus Ferguson*, 163 U. S. 357 (1896). Las partes más relevantes de ambas sentencias pueden consultarse en C. B. SWISHER: *Historic Decisions of the Supreme Court*, Princeton, 1958 (docs. núms. 18 y 32). También, la primera, en D. FELLMAN (ed.): *The Supreme Court and Education*, Columbia, Univ., 1960 (páginas 75 y sigs.).

en relación con el acceso a las instituciones de enseñanza, naturalmente que es trasladable por su mismo razonamiento a cualesquiera otras realidades sociales, incluidos, por citar los ejemplos más relevantes, el uso de cualesquiera servicios públicos, la posibilidad de acceso a cualesquiera empleos y cargos, públicos y privados, y el vivir en cualquier vivienda, zona o circunscripción geográfica. La sentencia del Tribunal Supremo ha sido una bomba de explosión retardada cuyas múltiples implicaciones se están viviendo ahora; de ella derivan recta y derechamente las sucesivas leyes sobre derechos civiles; de ella y, según Farmer, de la acción directa emprendida tomándola por base por las organizaciones antisegregacionistas de vanguardia, a cuyo frente está C. O. R. E.

La esperanza de liberación en el terreno práctico o de los hechos, más allá de lo que las normas dicen, o tratando de llevar a la realidad lo que dicen las normas, sintomáticamente, surge cuando los programas de «Guerra contra la pobreza» y de reacondicionamiento de los suburbios —parcelas de la Great Society, de Johnson— están empezando a ponerse en práctica; porque es precisamente entonces, «en período de progreso económico y cambio social cuando es más probable que surja la violencia entre los desposeídos. Las esperanzas... crecen, pero el cambio no viene tan rápidamente como se desea» (3). Aparte de que parece estar demostrado que si evidentemente la posición del negro va mejorando en términos absolutos, en términos relativos está empeorándose, esto es, es cada vez mayor la distancia que le separa del blanco en sus condiciones de vida en los Estados Unidos; e independientemente de que haya quienes piensen, como Farmer, que aquellos programas son lastimosamente reducidos («... [invertimos en ellos] 1.500 millones de dólares anuales, cuando deberíamos invertir 30.000 millones»; pág. 180).

Y así, *La libertad, ¿cuándo?*, es a la vez una diatriba violenta y la expresión de una perplejidad angustiosa en cuanto al problema, en cuanto a sus dificultades y en cuanto a sus posibles soluciones; ni siquiera se ve clara la meta hacia la que se camina porque frente a la integración con el blanco, que parecería ser la meta deseada, y lo es para muchos (para muchos de quienes caminan por la senda de la igualdad, es claro), bien porque ésta se considere imposible, bien porque se suponga sólo posible en un futuro remoto, Farmer habla ahora de desaparición de la «segregación» o discriminación, pero conservando la «separación», esto es, la identidad de la minoría negra y de su cultura dentro y formando parte de la nación americana, lo que no se deja de anotar por Cohen en el prólogo («... el hombre que antes fué

(3) La generalización de esta idea se demuestra casi en el mero hecho de que esta cita pueda ser periodística (*N. Y. Times*, int. ed., 24-VII-1966).

un idealista agresivo sin percepción del color... nota crecer en él... un sentimiento de orgullo racial», pág. XXIV).

Por lo demás, el libro no ahorra ningún tema, ni siquiera el de los matrimonios mixtos o el de las relaciones sexuales entre personas de ambas razas; antes bien, justamente aquí el libro alcanza una enorme violencia y un carácter verdaderamente patético. Ni perdona ninguna advertencia al borde mismo, a veces, de la amenaza, señaladamente la de que la desesperación, por cansancio, lleve a la violencia desatada o a que el nacionalismo negro busque fuentes de inspiración en la China continental.

Como dice el prologuista, «este es un libro para el público» en el que habla un dirigente convencido de la bondad de su causa y convencido de que esta misma bondad excusa la violencia de su afirmación, una cierta medida de propaganda y una relativa confusión entre afirmaciones de hecho y juicios de valor. O, de otro modo, como los panfletos de otra época, el libro de Farmer es un documento que en parte hace historia y en parte es historia. Y la historia que es y que hace es la de uno de los problemas más enconados y explosivos de nuestra Era.

M. ALONSO OLEA

CARLOS IGLESIAS SELGAS: *Los Sindicatos en España*. Ediciones del Movimiento. Madrid, 1965; 473 págs.

Carecía nuestra literatura política de un estudio de conjunto sobre el sistema sindical, capaz de ofrecer al lector español y extranjero una visión global del sindicalismo español; laguna que ha venido a llenar con dignidad y amplitud el libro de Carlos Iglesias Selgas, objeto de este comentario. Esto constituye, ya de por sí, un mérito indiscutible, que debemos comenzar por resaltar. El mismo autor lo reconoce en una nota de entrada, en la que limita honradamente su propia labor: «Está necesitada esta doctrina del sindicalismo vertical, y en general la doctrina social de José Antonio Primo de Rivera y de Falange Española y de las J. O. N. S., de un cuidadoso estudio, en el que, con el rigor necesario se aborden sus diversas facetas y se le sitúe en su marco histórico y en su proyección actual. No dejamos a un lado la posibilidad de que un día nos juzguemos con fuerzas para emprender este trabajo, que podría ser el mejor homenaje a la memoria del fundador de la Falange. Por el momento, en este ensayo, mucho más concreto y circunscrito a la situación sindical española actual...» Y también afirma, en el segundo párrafo de la introducción con la que comienza el libro, que «la concepción económico-social a la que responde la realidad

sindical española es tema de mayor interés, que se encuentra necesitado de ser abordado con el necesario rigor, y al que muy gustosamente en el futuro dedicaremos un trabajo; en esta ocasión, sin embargo, no lo vamos a afrontar, en razón a que nos obligaría a salirnos del marco estrictamente profesional en que nos vamos a mover».

Los propósitos del autor también son tratados en la introducción, cuando afirma que «en cuanto a la teoría del sindicalismo español, en la forma como se expresa en las organizaciones profesionales, es algo que está por hacer, y a lo que hemos pretendido contribuir con el presente trabajo. No se nos oculta que serán precisos otros muchos estudios monográficos sobre las distintas vertientes para que la construcción teórica de esta situación sindical pueda completarse y formar un cuerpo orgánico... Pero el sindicalismo, en cualquier país, es un hecho colectivo de interés general y resulta conveniente que su conocimiento sea de fácil acceso».

Y esto es lo que Iglesias Selgas intenta en este libro, «que no se circunscribe a una exposición legal —que tendría un valor relativo—, ni aun siquiera a un análisis socio-económico, sino que trata de contemplar nuestro sindicalismo desde un ángulo más amplio, es decir, en lo que es hoy, en lo que fué ayer y en lo que puede ser mañana».

Con este libro trata de ofrecer «un elemento de trabajo a los que en los más varios campos, y de modo especial en el universitario, sienten una preocupación en España por el fenómeno sindical; también —dice— aspiramos a ofrecer un instrumento de trabajo de base objetiva a los estudios de fuera».

En la misma introducción estima que el sindicalismo español es «un sistema asociativo profesional organizado con una base pragmática, en que, como objetivo central, ha entrado en juego la aspiración a evitar que la dispersión de las fuerzas o elementos implicados en la producción pudiera crear tensiones colectivas».

Bajo estas bases acomete su tarea Iglesias Selgas, afirmando que «el hecho de que el sindicalismo español presente ciertas particularidades no supone, ni mucho menos, que deje de cumplir los cometidos propios y específicos de las organizaciones profesionales; es decir, la representación y defensa de los trabajadores y de los empresarios en la contratación del trabajo y en sus relaciones con los Poderes públicos». Ello hace que inicie su estudio con la exposición de las constantes de los movimientos sindicales en la forma como se dan en el sindicalismo español, estudiando el sentido asociativo profesional de las Asociaciones profesionales anteriores a 1936 que se incorporaron a la correspondiente entidad sindical, las que mantuvieron su plenitud de personalidad como la Federación Nacional de Asociaciones

de la Prensa de España y las Asociaciones federadas al amparo de los términos amplios de la ley de 26 de enero de 1940 de Unidad sindical; a otras agrupaciones o grupos, tanto en el sector agrario como en otros órdenes; la capacidad federativa de las Asociaciones profesionales, el autogobierno profesional de unas y otras, el cumplimiento de los cometidos específicos de estas Asociaciones, cual la representación y defensa de los intereses profesionales, las funciones consultivas y de promoción en relación con el Estado, la gestión de los servicios profesionales, la participación en el establecimiento y mantenimiento de un orden económico y social, distinguiendo entre reglamentación y ordenación económica, y finalmente, el carácter de cauce de diálogo como lugares de encuentro y de solidaridad, de comprensión o de oposición, de ampliación de los horizontes y de formación de una conciencia colectiva.

El capítulo segundo trata de las particularidades o características específicas del sindicalismo español, considerando la existencia de entidades sindicales de representación conjunta, el reconocimiento a las entidades y organizaciones sindicales de facultades públicas determinadas, tales como las de representar a todos los que ejercen la profesión, incluso a los que no tienen una vida sindical activa; la potestad de imponer una determinada cotización, la de disciplina; es decir, de imponer determinadas normas de actuación a los empresarios y a los trabajadores; las facultades que son natural consecuencia del hecho de que las entidades constituyen cauce a través del que se hace efectiva la representación pública, las particularidades del sistema legal, las formas de acción sindical y el sindicalismo unitario.

En el capítulo tercero se estudia la vertiente obrera, comenzando por los antecedentes históricos de tipo marxista, anarquista, católico, etc., fijándose especialmente en los antecedentes jonsistas y sus vicisitudes, para pasar a analizar el régimen legal de las actuales agrupaciones a partir de la ley de 6 de diciembre de 1940 de Bases de la Organización Sindical; la estructura de las Asociaciones profesionales de trabajadores y la del Consejo Nacional de Trabajadores, del que estudia también sus funciones; el Sindicato de oficio en la vertiente obrera del sindicalismo español, los Colegios profesionales en orden a este problema, que no es único del sindicalismo patrio; los Sindicatos y el mundo obrero; las reivindicaciones obreras, tanto en el orden económico como en el plano político, acabando con un expresivo organigrama de la vertiente obrera del sindicalismo español.

La vertiente empresarial constituye el objeto del capítulo cuarto, en el que, al igual que el anterior, comienza por los antecedentes históricos, el régimen legal de las organizaciones empresariales, su estructura y la del Consejo Nacional de Empresarios, con sus funciones específicas, las organi-

zaciones de la pequeña y mediana Empresa, la Federación Sindical del Comercio y los objetivos del empresariado, con su organigrama de la vertiente empresarial del sindicalismo español.

El capítulo quinto está dedicado al estudio de las organizaciones agrarias, en el que, después de estudiar sus antecedentes históricos (Pósitos, Cámaras Agrícolas, Comunidades de Labradores, Sindicatos Agrícolas y Asociaciones patronales y obreras en el campo), estudia la incorporación de las organizaciones profesionales agrarias a un sistema sindical unitario, para plantearse el análisis del sistema asociativo agrario, su régimen legal, la Hermandad Sindical Nacional de Labradores y Ganaderos, los Sindicatos Nacionales del sector campo, las Uniones Nacionales de Cultivadores y Criadores de Ganado, las Uniones Nacionales de Trabajadores Agrícolas, las Cámaras Oficiales Sindicales Agrarias, otras organizaciones de este tipo tales como las Cooperativas del Campo y sus Uniones y las Obras Sindicales de Colonización, Cooperación y Previsión Social, sosteniendo que el sindicalismo agrario español se encuentra en plena evolución, de lo que constituye índice expresivo la constitución, en el seno de las entidades sindicales, de las Asociaciones o Uniones sindicales, proponiendo una serie de reformas legales al respecto y llamando la atención sobre el fenómeno que con carácter general se está produciendo en Europa, y que tiene lugar también en España: «la revuelta de los campesinos» como consecuencia de sentirse «disgustados por encontrarse en una situación de inferioridad; la aspiración a la equiparación con los otros sectores, bandera alzada por las organizaciones agrarias, ha encontrado la mejor acogida en estos medios que se sienten abandonados; pero simultáneamente, al no ser acogida por el Estado, ha agravado el clima de depresión». Concluye este capítulo con un completo organigrama de las organizaciones sindicales agrarias.

El Movimiento cooperativo lleva por título el capítulo sexto, partiendo de la base de que en España, como en otros países, las organizaciones cooperativas se han venido desenvolviendo de una manera paralela a las organizaciones propiamente profesionales, a pesar de sus diferencias, que es específica. Luego de estudiar sus antecedentes históricos, analiza las varias modalidades de la acción cooperativa: del campo y formas similares, de consumo, de crédito, industriales, del mar y de vivienda; las Uniones y las Cooperativas de segundo grado, el Consejo Superior de Cooperativas y la Obra Sindical de Cooperación, concluyendo también con un completo organigrama del movimiento cooperativo español.

Los servicios sociales son objeto de estudio en el capítulo séptimo, comenzando por la fijación del concepto de la acción asistencial cuyos objetivos son

fijados por Orden de 6 de marzo de 1946; la Sección Asistencial de las Entidades Sindicales; la participación de los delegados de los empresarios y trabajadores en la gestión de la acción asistencial; las Obras Sindicales de Artesanía, Asistencia Jurídica al Productor, de Colonización, «18 de Julio», Educación y Descanso y otras formas varias asociativas, tales como los grupos de empresa, hogares del productor, agrupaciones artísticas, etc. También estudia aquí el tiempo libre como problema social, la educación física y el deporte, el turismo y vacaciones, las actividades culturales, las Obras Sindicales: «Formación Profesional» y «Hogar», «Lucha contra el Paro» y los Servicios de Colocación Obrera, así como la Obra Sindical «Previsión Social», con los que concluye esta parte del libro.

El estudio de las organizaciones de la profesión constituye el contenido del capítulo octavo, comenzando por un análisis de la misma en el sistema español al que le sigue el acceso de los trabajadores a las organizaciones de la profesión, las experiencias extranjeras de las estructuras profesionales, su ámbito de acción, los servicios profesionales, las Entidades sindicales de representación conjunta en el sistema sindical español, analizando su régimen legal, clasificación, organización de los Sindicatos, funciones de estas Entidades y provisión de los presidentes de las de carácter nacional, concluyendo con el correspondiente organigrama de las Entidades sindicales de representación conjunta.

En el capítulo noveno se estudia el Organismo central de la Organización, enmarcando sus antecedentes en el artículo 15 de la ley de 30 de enero de 1938, al que le sigue el estudio del deslinde de las vertientes político-administrativa y representativa en el Organismo central, los Organos del mismo, cuales son: el presidente de la Confederación-Delegado Nacional de Sindicatos del Movimiento, el Congreso Sindical, el Secretariado del Organismo central del que se analizan sus cometidos, concluyendo con su correspondiente organigrama.

Las Centrales sindicales constituyen el objeto del capítulo décimo en el que después de exponer los antecedentes legislativos, estudia su configuración, la dirección colectiva en las Centrales sindicales, su clasificación en locales y comarcales, sus cometidos y su desvinculación de la Administración, todo perfectamente reflejado en el correspondiente organigrama.

En el capítulo undécimo se estudia la participación de los Sindicatos en la determinación de las condiciones de trabajo con oportunas y útiles referencias a la legislación comparada al respecto y en donde merece destacarse todo lo relativo a la negociación colectiva de las condiciones de trabajo.

La participación de los Sindicatos en la solución de los conflictos de trabajo, objeto del capítulo duodécimo, creemos que merecía un más detenido estudio, concretando soluciones, con más precisión, máxime cuando en el autor concurre la condición de miembro distinguido de la carrera Fiscal. Quizá no

hubiera estado de más que, al igual que en el capítulo anterior, examinase la legislación comparada al respecto.

Pasa, a continuación, a estudiar el Sindicalismo en la Empresa, en donde aparecen tratados problemas tan interesantes como los relativos al enlace sindical, primer paso en orden al reconocimiento legal de las Secciones Sindicales de Empresa, de las Comisiones Interventoras de Obreros y Empleados, a los Jurados de Empresa, de la Empresa Nacional-Sindicalista, de la participación del personal en la administración de las Empresas y de la necesidad de una adecuada regulación de la acción sindical en la Empresa.

La participación de los Sindicatos en los asuntos nacionales constituye el contenido del capítulo decimocuarto: Sindicatos y Sociedad o Colectividad; Sindicatos e Iglesia; Sindicatos y Movimiento Nacional; Sindicatos y Estado; Sindicatos y Planificación económica; los Consejos Económicos Sindicales y Sindicatos y Organizaciones de consumidores.

En el capítulo decimoquinto se estudian los Sindicatos y la vida internacional, con los problemas relativos a la internacionalización de la vida económico-social, la constitución del Sindicalismo internacional, la Organización Internacional del Trabajo; España y los Convenios y Resoluciones de la O. I. T. en materia de libertad sindical y los Sindicatos españoles y la vida internacional.

La legislación sindical española lleva por título el capítulo decimosexto, distinguiendo entre legislación general y particular, la ley de Asociaciones de Patronos y Obreros, los órganos de las Asociaciones profesionales, su régimen económico, el libro de asociaciones, el régimen de las obras sociales, condiciones para el ingreso y baja en las asociaciones, policía administrativa de las mismas, distinguiendo entre facultades de la autoridad judicial y de otras autoridades; disolución de asociaciones profesionales; doctrina contenida en las leyes de Unidad Sindical y Bases de la Organización Sindical y normas reglamentarias y estatutarias.

En el capítulo decimoséptimo, que lleva por título «Régimen de las Entidades y organizaciones sindicales», se estudian los problemas relacionados con la constitución, modificación y extinción de las mismas, modalidades de la actividad sindical, derechos y potestades de estos organismos, obligaciones y responsabilidades, conflictos intersindicales, la gestión de los Sindicatos y la democracia sindical con sus secuelas de la afiliación sindical y los derechos de los afiliados, la estructura sindical, los dirigentes y los administradores sindicales, las finanzas y los fondos de este carácter y fiscalización de actividades sindicales.

Bajo el enunciado de «Equilibrios varios en el Sindicalismo español», acaba la numeración de los capítulos del libro. El equilibrio entre el Estado, que

actúa a través del Movimiento, y la espontaneidad del cuerpo social, de que son expresión las organizaciones profesionales, el que se produce entre el Cuerpo de funcionarios y los representativos, entre la vertiente empresarial y la vertiente obrera, entre las Organizaciones por sectores económicos, entre presidentes fuertes y Juntas representativas, entre un Sindicalismo expresión de una doctrina social y las realidades prácticas de la vida sindical ordinaria, entre las funciones centralizadas y la descentralización implícita en la constitución de las Entidades sindicales, entre la libertad asociativa en el ámbito profesional y la necesidad de un sistema sindical unitario.

Acaba la obra con la formulación de una serie de interesantes conclusiones que acaso hubiera sido conveniente sistematizar mejor en aras de una mayor claridad. Según Iglesias Selgas, «para conseguir que lo ya realizado se consolide y simultáneamente hacer posible la necesaria evolución que el futuro puede exigir, es indispensable poner en consonancia las estructuras sindicales con la situación sindical, siendo ésta la cuestión que en definitiva está en el fondo de las aspiraciones reiteradamente manifestadas en el Congreso Sindical, en torno al perfeccionamiento de las estructuras».

«Tienen que llevarse a cabo reformas, pero es necesario que todo ello se haga dentro de una natural evolución, para no malbaratar un esfuerzo realizado a lo largo de veinticinco años, y de modo fundamental para no poner al país otra vez frente a tensiones peligrosas.»

A continuación señala, en líneas generales, las reformas paulatinas que, a su juicio, resultan necesarias.

Al final se inserta una relación bibliográfica en la que afirma que «en realidad el Sindicalismo español, como tema de investigación intelectual, no ha producido sino unos muy concretos trabajos, aparte las referencias, generalmente muy extractadas, que se contienen en los trabajos de Derecho social o del trabajo». Esto es cierto, pero también lo es que se observan en la bibliografía de Iglesias omisiones de bastante consideración y, a nuestro juicio, fundamentales, tales como los estudios del profesor Luis Legaz y Lacambra: *Introducción a la teoría del Estado nacionalsindicalista*, Editorial Bosch, Barcelona, 1940, y *Estudios de doctrina jurídica y social*, de la misma Editorial, Barcelona, 1940, págs. 232 y sigs., y también *Horizontes del pensamiento jurídico*, de la misma Editorial, Barcelona, 1947, págs. 297 y sigs., en donde se inserta un interesante estudio intitulado *La teoría pura del Derecho y el pensamiento político de José Antonio Primo de Rivera*, con interesantísimas y agudas observaciones sobre el Sindicalismo español; y el de Guillermo Cabanellas: *Derecho sindical y corporativo*, Editorial Bibliográfica Argentina, Buenos Aires, 1959, págs. 282 y sigs., dedicadas al estudio de nuestro Sindicalismo. Con la consulta de los primeros, el autor habría dispuesto de datos para

lanzar las bases de una construcción teórica, que se echan de menos en la obra. Respecto de Cabanellas el autor habría podido contestar, adecuadamente, a los ataques, en parte justificados, de que es objeto el Sindicalismo español.

Estas observaciones no tienen otra finalidad que la de tratar de incitar a Carlos Iglesias a que, en una segunda edición utilizara estos libros, si lo cree conveniente, y sin que por ello empañe, en modo alguno, las buenas cualidades de su trabajo, por lo demás inestimables, para quienes quieran captar, en una visión de conjunto, las características de nuestro Sindicalismo, estudiado en este libro, y en su totalidad, por vez primera en España.

PASCUAL MARÍN PÉREZ

FRIEDRICH DESSAUER: *Discusión sobre la técnica*. Madrid, Rialp, 1964.

Editado por primera vez el núcleo de esta obra en 1926, aunque conocida de los medios intelectuales, su repercusión fué relativamente limitada. Las ideas corrientes sobre la esencia de la técnica son o excesivamente metafísicas o excesivamente positivistas. El propio Karl Marx, que tanto insistió en el tema, en el fondo no fué más allá de considerar la técnica en sí como algo objetivo. Lo sustantivo era para él lo económico, y al confundir ilimitadamente ambos órdenes no es fácil distinguir lo que queda de la técnica o de la economía. Ambas vienen a ser como productos de determinada forma de organización. La técnica como un orden nuevo de posibilidades humanas apenas ha sido considerada. En Teilhard de Chardin, para quien tanto relieve tiene lo técnico, tampoco es clara su diferenciación de la ciencia. Dessauer (1881-1963), siguiendo, en parte, a Kant, pero con una interpretación muy personal que tiene bastantes puntos de coincidencia con la de Heidegger, ha ensayado una delimitación del mundo técnico como uno de los reinos del ser.

Dentro de una visión global del Universo, el filósofo de la Ilustración había distinguido tres reinos. El primero, el de la ciencia natural, es el objeto de la *Crítica de la razón pura*, obra en la que se rechaza toda metafísica. Los fenómenos son apresados en la red de las categorías, las cuales son incapaces, en cambio, de elaborar percepciones no sensoriales como las ideas de alma, mundo y Dios. Las formas intuitivas, espacio y tiempo, que son *a priori* en el espíritu humano, son las que, gracias a las categorías, con las cuales trabaja la experiencia, hacen posible la construcción de la ciencia natural o de los fenómenos, de las realidades, no de las apariencias.

El segundo reino yace en la visión intuitiva de la ley moral. Aquí no son válidas las categorías y «la causalidad no tiene ningún título», pues, justa-

mente, la libertad existe porque no es causada. La voluntad es libre y, a la vez, y por lo mismo, la libertad no es algo que se prueba o conoce empíricamente sino que se trata de una convicción de la que deriva la tendencia a la religión, a Dios, a la inmortalidad, puesto que presupone, implícitamente, su reconocimiento. Este reino es, por tanto, el de la *razón práctica*. Es el reino del deber ser, que se limita a aceptar aquella convicción. No es accesible a la razón pura, al conocimiento teórico articulado según las categorías. Al tropezar el hombre con lo absoluto tiene que limitarse a aceptarlo, ya que tal aceptación, por otra parte, es eficaz al fundamentarle en la trascendencia.

El primer reino es el de lo que está a la mano. El hombre puede conocerlo en su dimensión temporal y espacial y configurarlo en una teoría basada en las categorías. El segundo reino es el de lo absoluto, que no se basa en una experiencia *sensible*, como el de los fenómenos, pues, por ser el reino de la libertad, es inapresable. Sólo puede ser captado intuitivamente. Ambos reinos estarían, según esto, aislados si no existiera un tercer reino.

El hombre, al tratar con los objetos empíricos, con lo que existe, lo hace en forma racional, esto es, con sentido. Su trato con las cosas es finalista, acorde con una finalidad determinada o, incluso, interesada. Aparece el reino de lo estético y de lo útil en el cual las existencias, las cosas, los fenómenos son enjuiciados en el espíritu y juzgados valorativamente —es decir, libremente— conforme a los criterios del deber ser. Mientras que en el primer reino lo *a priori*, lo dado, son las formas del espacio y del tiempo y las categorías, en el segundo se trata de la propia libertad. Pero en el tercer reino el *a priori* es la facultad de juzgar, de enjuiciar y, por lo tanto, de valorar los entes que existen realmente. Tal juicio, como racional, tiene que ser interesado, ya que el interés supone la clara conciencia de un fin deseable. La diferencia, dentro de este reino, que corresponde a la *Crítica del juicio*, consiste en que lo bello es una utilidad que se ha liberado del objeto y se aparece como «libertad en la manifestación». Lo útil, en un sentido de interés más material, se manifiesta sobre todo en la naturaleza, cuyo conocimiento corresponde al primer reino de la razón.

Dessauer no critica la triple división kantiana, mas la juzga insuficiente, ya que falta el reino en el cual el hombre no se limita a manifestar su libertad o a conocer, sino que él mismo actúa y modifica con su acción los otros tres reinos. En este cuarto reino que Dessauer postula cree posible una síntesis entre Tomás de Aquino —o más bien la masa de pensamiento y convicciones que éste representa— y Kant.

No ha de entenderse que tal reino está, sin embargo, en el mismo plano que los kantianos. En éstos las formas están dadas *unívocamente* en la Creación, mientras que en aquél las formas no son unívocas. En aquéllos, las

cosas, los entes se presentan como algo que es independiente del hombre; fuera de él, y de modo concreto, la intervención humana es puramente racional, de conocimiento; podría decirse que la razón es aquí meramente *judex*, y por eso su culminación es la *Crítica del juicio*. En cambio, en el cuarto reino es esencial la intervención humana, sin la cual no es realizable, pues consiste en la actualización de posibilidades inéditas. Un invento, una cosa inventada ya, se ve como un objeto natural, como un fenómeno, aunque es evidente que existe la conciencia de que la esencia, por ejemplo, de un árbol del mundo externo es más ajena al hombre, y no la cosa inventada, que sugiere una intervención humana positiva. Lo que se inventa, la esencia del invento, no es algo racional, en cuanto la razón es *judex*, sino que es consecuencia de otra facultad, la *imaginación*, que ve de antemano la «forma» del objeto inventado y se sirve de la razón. La razón, puesta al servicio de aquélla, deja de ser juez y desempeña el papel de *instrumentum*. No define ni el fin de la voluntad, aunque lo oriente, ni tampoco constriñe la libertad según el deber ser de la razón práctica. La imaginación es la facultad de la libertad, y en este sentido el orden de la técnica es el orden más alto por ser aquel en el cual se manifiesta más plenamente la libertad.

Dessauer, partiendo de Kant y de su insuficiencia, llega aquí a un cierto paralelismo con las conclusiones de Heidegger en su exégesis de la *Crítica de la razón pura*. Mas, según éste, el enlace entre el primer reino y el cuarto que propone Dessauer tendría su sitio en la propia obra de Kant. La sensibilidad pertenece, sin duda, a la finitud del hombre. «La razón pura humana —dice Heidegger, siguiendo el razonamiento kantiano— es forzosamente una razón pura sensible» (1). Pero, a la vez, la libertad sólo es posible por la imaginación trascendental. Gracias a ésta, la razón puede trascenderse a sí misma. Y aún más: la imaginación trascendental es la raíz de la sensibilidad y del entendimiento. De ahí que, en Heidegger, al partir de Kant, la metafísica parezca presentarse previamente como una antropología. Aquél piensa que el filósofo de Koenisberg intentó fundamentar la metafísica en la imaginación trascendental, mientras que Dessauer sostiene que en Kant es imposible toda metafísica, porque se cierra al cuarto reino. La imaginación es el fundamento de la subjetividad; sin embargo, y confrontado el concepto por éste postulado de un cuarto reino, quizá no fuera difícil mostrar cómo, precisamente, las limitaciones de la *Crítica de la razón pura* exigen una solución parecida. Kant no pudo llegar a ella porque, como dice el propio Dessauer, lo técnico, en su época, aún se presentaba en forma altamente

(1) *Kant y el problema de la metafísica*. Fondo de Cultura Económica. México, 1954; 31, pág. 146.

especulativa, como mero descubrir y comprender, como algo impreciso y ambiguo. «En la imaginación —escribe Heidegger— hay una peculiar desligación frente al ente; puede intuir, puede recibir un aspecto, sin necesidad de que lo intuído en cuestión se muestre como ente y sin que proporcione desde sí mismo el aspecto» (2). Pero Kant, en la atrasada Alemania de su tiempo, no alcanzó a prever la eclosión de la técnica, no pudo meditar con claridad sobre ella. El trabajo lo inició Hegel al preocuparse por la economía; pero sobre todo fué Marx quien propuso la cuestión rotundamente, aunque no sin confusiones. Mas para él, en un sentido, el cuarto reino de Dessauer-Kant es el reino de lo humano, aquel en que el hombre llega a reconocerse como hombre. En Kant, ciertamente, «hay un vacío», porque falta el reconocimiento de la técnica, y en este sentido, la peculiaridad del idealismo filosófico posterior yace en tal hecho, y por eso Marx se volvió contra él.

La coincidencia entre el pensamiento de Dessauer y el de Heidegger se manifiesta en el concepto de repetición. Lo característico del cuarto reino es que el objeto inventado se recobra; es decir, que ya terminado, se posee con los sentidos tal como se poseía previamente con la imaginación. Tal reencuentro no es posible tenerlo como un objeto natural, pues éste no ha sido formado por el hombre ni realizado por el hombre. «La invención, la técnica en general como acción —escribe Dessauer— es un esfuerzo por acomodar las formas de conocimiento humanas al ente en sí.» Heidegger entiende por repetición de un problema fundamental «el descubrimiento de sus posibilidades originarias, hasta entonces ocultas».

El cuarto reino de Dessauer es el reino de lo posible. No se trata de que el hombre sea plenamente creador, sino que, como inventor, su misión y su tarea es descubrir las posibilidades dadas originariamente en el plan de la Creación. Su perspectiva religiosa le evita el riesgo de una concepción prometeica. Para él la técnica es una continuación de la Creación, la cual, contrariamente a lo que se ha supuesto, puede decirse que desde siempre no consiste meramente en los objetos sensorialmente captables, en los seres visibles, en las cosas a la mano, sino que incluye un mundo indeterminable de posibles. El plan de la Creación no incluye sólo la transformación del mundo material en el sentido de un mero dominar —como, en el fondo, piensa casi siempre Marx—, sino que puede incluir la creación de una segunda naturaleza, de una «naturaleza artificial», por así decirlo. El hombre es siempre, en mayor o menor medida, hombre técnico, ya que la técnica «significa sustraerse al sometimiento animal ante la naturaleza». Desde esta pers-

(2) *Ibidem.* Id., 26, pág. 112.

pectiva, el hombre tiene una doble libertad: frente al sometimiento natural y para proyectar por sí mismo. para configurar el futuro.

La diferenciación entre ciencia y técnica radica aquí. Aquélla es el conocimiento ordenado del mundo natural, de las cosas tal como se ofrecen al hombre. Con Schelling, piensa Dessauer que, en cuanto *ordenado*, el mundo natural íntegro está espiritualizado. La técnica, empero, abre, como la propia ciencia, otro orden de posibilidades: el hombre, «como ser que no acaba en la Naturaleza», se construye su medio ambiente, y esta construcción también está espiritualizada. Su resultado es la civilización, cuyo carácter —frente a la concepción divulgada por Spengler— consiste en que todos los bienes objetivos que se dan en ella «portan el cuño de la técnica».

Es realmente poco lo que llega hasta el hombre directamente desde la Naturaleza sin ser formado o modificado por la técnica, cuyo sentido unitario, frente a los demás órdenes, viene dado porque, justamente, se trata de la construcción del medio ambiente por encima de lo dado en la Naturaleza y «apunta al espíritu, al destino y al desarrollo del hombre». De ahí que ciencia y técnica sean dos campos distintos, pero que mutuamente se influyen. Dessauer insiste en la necesidad de que esto se reconozca, pues cree que es la depreciación de la técnica, al considerarla como subordinada e instrumental, una de las principales causas de su uso abusivo como medio para cualquier fin. La técnica es una forma de vida perfectamente diferenciada de cualquier otra, sea la economía o sea la ciencia. Si esto es difícil de reconocer se debe a que la técnica no ha sido problema hasta hace relativamente poco tiempo. Ni aun en el tiempo de los economistas clásicos, que tanta atención prestaron a los fenómenos de la producción, hay una clara conciencia del hecho.

Y, sin embargo, la economía tiene sus propios fines, su propio campo. Está determinada según el principio de la escasez de objetos útiles, de «bienes», por lo cual la elección jamás puede ser de posibilidades, para actualizarlas, sino elegir entre alternativas existentes. El campo de opciones en el orden económico es mucho más limitado, y además, puede darse, tanto respecto a objetos correspondientes al campo de la ciencia como al de la técnica: pero, en todo caso, la amplitud de la opción depende de lo que estos órdenes pueden ofrecer.

A diferencia de la economía, en la técnica no rige el principio del mínimo esfuerzo, como creía Spranger, sino más bien el de la eficacia creadora. Lo técnico, sin embargo, como ocurre en las sociedades democráticas, debe subordinarse, en cierto sentido, a las posibilidades económicas, al criterio del menor gasto, a fin de que haya más bienes disponibles para todos. El gasto se adecua al fin. Es lo contrario de lo que ocurre en sistemas de tendencias

despóticas, en los cuales se antepone la política de poder del grupo dominante al criterio de satisfacción de las necesidades de todos, refrendado mediante el diario plebiscito de los consumidores. En este caso el crecimiento económico se subordina a las conveniencias políticas. Se elimina así la esencia de lo técnico, consistente en ser esencialmente creadora. La economía sólo impone un criterio racional que obliga a tener en cuenta los intereses de todos, pero la política impone un sentido determinado a la actividad creadora, con lo que, a la larga, tiende a eliminarla.

Tampoco la técnica es un simple medio. En el orden religioso, en el político, en el moral, en el estético, en el económico, en el científico, rigen leyes específicas, y desde el punto de vista del conocimiento metódico y de la profundización de esos órdenes, se manipulan, efectivamente, técnicas propias como un medio imprescindible para sus fines concretos. Mas éstas, en cuanto que «el problema técnico fundamental es la invención», no son lo técnico. Por decirlo así, el orden técnico tiene también sus propias técnicas. Estas son recursos, métodos, de cuyo valor en sí no se hace cuestión quién los emplea, como pensaba Spranger. Sería realmente curioso —critica Des-sauer— que un mero instrumento a disposición de toda clase de fines y deseos, sea capaz de transformar la faz de la tierra y la estructura espiritual del hombre, como realmente lo ha hecho y lo hace. La técnica es algo nuevo que surge en la Historia, es algo histórico y con plenitud de sentido y valores propios, algo, además, que sólo le ha ocurrido al hombre europeo en el sentido de que para todas las formas de la técnica «es decisivo, en contraposición con la Naturaleza, el orden final. El fin domina, configura e integra la forma», y en esto, justamente, se diferencian el mundo natural y el técnico. El hombre inventor, que es el que corresponde en el orden técnico a los otros tipos humanos —y que, por así decirlo, es contrario al hombre teórico—, está determinado por una motivación técnica específica, la creación de un objeto que no estaba en el mundo visible, la actualización de una posibilidad destinada directamente al mundo de la acción. La inquietud es lo típico del hombre inventor. No es, empero, algo completamente nuevo, pues la forma de vida técnica «es algo que está en la Humanidad desde un principio, aunque —como la economía— sólo hace unos doscientos años que irrumpió como forma de vida plenaria». Lo técnico, como orden de vida, excluye la *habilidad personal* y la *práctica*, que perecen con su titular, que es a lo que los griegos llamaban *techné*. Es algo con valor objetivo, eficiente desde su propio orden.

El impulso de la actividad inventiva deriva de la tensión siempre presente entre la realidad que el hombre siente como insatisfactoria y otras posibilidades mejores que el hombre anticipa *imaginativamente*. Los griegos descu-

brieron la ciencia, la *epistomé*, pero no supieron qué hacer con ella e inventaron soluciones intelectualistas. Arquímedes fué una excepción, que demuestra, precisamente, lo lejos que estuvieron de salir de la *techné*. Fueron los europeos, cuando introdujeron en la ciencia natural la experimentación, quienes descubrieron el orden técnico.

Dessauer ha acumulado una gran cantidad de materiales, penetrando, a través de ellos, en la esencia de la técnica. Su meditación, las discusiones en torno a sus ideas, la reexposición que hace de ellas, constituyen una base inmejorable para una filosofía de la técnica que, sin duda, afectará a otros campos, dentro de los cuales aquélla tiende a ser incluida como algo adjetivo, sin valor propio.

D. NEGRO

UNAMUNO: *Pensamiento político*. Selección de textos y estudio preliminar por ELÍAS DÍAZ. Editorial Tecnos. Madrid, 1965; 891 págs.

Se ha repetido, hasta la saciedad, que Unamuno es un autor esencialmente contradictorio. Sin embargo, en lo que no se ha insistido demasiado es en el carácter marcadamente antidialéctico de su pensamiento. Quizá por ello se ha creado una imagen excesivamente literaria y estética de Unamuno, cuyo auténtico sentido histórico y valoración real están aún por dilucidar.

Es evidente que cuando las contradicciones no se resuelven dialécticamente en ningún tipo de síntesis superior, se produce la anulación arbitraria de unas ideas por otras, se crea el caos intelectual, y la cultura, en cuanto trabajo responsable y comprometido socialmente, se convierte en juego. A este tipo de proceder corresponde una figura de intelectual de confusos contornos, cuya primera insalvable contradicción está en la negación tácita de su propia condición de intelectual. Por un proceso inevitable, la contradicción por la contradicción termina inexorablemente en el arbitrio y en la autodestrucción racional de quien sistemáticamente la emplea. Con referencia concreta a Unamuno, Elías Díaz afirma, con agudeza, tras un minucioso y abundante análisis de textos, que «su voluntad de confundir e indefinir, con consecuencias prácticas en el terreno político forzosamente negativas, le lleva a una irresponsable exaltación de la arbitrariedad». «Existen textos —añade— en que esa arbitrariedad deja incluso de respetar el nivel normal exigido a una mediana honestidad intelectual.»

Ahora bien; es justamente la caótica configuración del sistema conceptual unamuniano la que si, por un lado, dada su pobre entidad objetiva y su carencia de interés imanente, hace crítica y difícil su posición social de intelec-

tual, por otro, ha servido para ennoblecer su figura humana. De este modo se ha realizado la separación arbitraria entre el Unamuno como hombre y el Unamuno como intelectual, considerando precisamente que las contradicciones y arbitrariedades de este último tienen valor propio en cuanto que son expresión de una agonía, una lucha interior, intimista y personal, vivida con inusitada grandeza. Por ello su reducción a fórmulas coherentemente lógicas resulta imposible. Ha surgido así la figura del Unamuno símbolo de la tragedia humana, que se disuelve en la literatura y en la estética.

Frente a esta manera común de entendimiento, aparece el magnífico y extenso estudio con que Elías Díaz encabeza la presente Antología. En él se trata de centrar sin mitificación alguna, en su auténtico sentido histórico y en su valoración real concreta el pensamiento político de Unamuno: de dar cohesión a un sistema cuyas contradicciones sólo es posible explicar más allá de su propia evolución lógica imanente. Lo que en el fondo presupone una revalorización y una reconstrucción de Unamuno, que el mismo Unamuno por propia necesidad histórica no podía hacer. «Se habla siempre —dice Elías Díaz— con respecto a Unamuno de su carácter paradójico, contradictorio; ahora bien, no significa esto que bajo esas contradicciones sea imposible descubrir, incluso a pesar de él mismo, una coherente línea de pensamiento o, mejor aún, que sea imposible desvelar el sentido histórico de esa contradicción...» «Por ello hay que ir más allá de las contradicciones de Unamuno para intentar encontrar bajo éstas una posible línea evolutiva coherente de su pensamiento y al propio tiempo para encontrar un sentido al hecho mismo de la contradicción.» Bajo estas perspectivas se sitúa a Unamuno histórica, social y políticamente en conexión con su mundo y con su tiempo, y aunque expresamente no se diga, se está operando bajo la conciencia de que el mundo de sus contradicciones, al no ser éstas superables dialécticamente, sólo tiene interés y explicación en cuanto expresión de unas contradicciones más profundas. A los párrafos transcritos anteriormente, añade el autor: «Sociológicamente, no en el terreno de la pura correspondencia psicológica individual, las contradicciones internas de Unamuno expresan las contradicciones internas de la sociedad española de su tiempo; entre otras razones, también por esto es importante Unamuno.»

Como supuestos ideológicos que habrán de modular después todo el pensamiento político de Unamuno, menciona Elías Díaz: el liberalismo, el espiritualismo y el individualismo. Un liberalismo no concretado a lo político, sino entendido más bien como concepción general del mundo, como una especie de «libre examen» que, de una parte, permitirá la crítica constante al orden de instituciones del sistema político demoliberal, y de otra, en cuanto religión de la libertad enlazará directamente con el espiritualismo. Dice el mismo Unamuno: «El liberalismo es un método, es un estilo espiritual. Liberalismo es

«espiritualismo.» En esta conexión se plantea la problemática de la religiosidad de Unamuno, y más concretamente del sentido político de esa religiosidad. Su liberalismo crítico y antidogmático «se vincula así a un tipo de religiosidad también antidogmática y anticlerical, cercana a esa raíz común del libre examen protestante». Lo que habrá de permitirle la condenación estrambótica de las actitudes católicas como actitudes forzosamente antiliberales. Elías Díaz ha visto agudamente cómo «desde su punto de vista heterodoxo y liberal coincide en esto Unamuno con las tesis del integrismo tradicionalista». Por otra parte, su exacerbación del espíritu religioso determinará que el espiritualismo «adquiera en él, en última instancia, un sentido político realmente conservador y casi inmovilista. La religión es consuelo para los males irremediables de este mundo, y la lucha y el esfuerzo del hombre para su liberación no constituye sino un engaño y una huida del verdadero, auténtico o único problema que es el de inmortalidad personal y la perduración eterna». Es en esta preocupación constante por la supervivencia ultraterrena donde se afirma la individualidad, la obsesión por el propio destino y el sentido de la vida de cada hombre individual. Aparecerá así el tema del tremendo individualismo unamuniano, y de su «egotismo».

Es cierto que en su traducción política concreta, Unamuno intentó superar su propio egotismo, bien a través de una conexión dialéctica de clara raigambre hegeliana entre los términos individuo-comunidad, bien a través de la proclamación de un intervencionismo estatal que a veces tuvo matices socialistas; lo cual palia su individualismo extremado en una especie de personalismo. Pero no es menos cierto «que junto a ese personalismo, y frustrándole en parte, se revela una idea minoritaria de la sociedad y un sentido elitista del hombre».

Liberalismo, espiritualismo e individualismo, se presentan, pues, con tres constantes ideológicas desde las que Elías Díaz enfrenta a Unamuno con la problemática política de su tiempo. Una problemática que es, de una parte, universal, y de otra, genuina y limitadamente española. ¿Cuál es la actitud de Unamuno frente al fascismo, al marxismo, al comunismo, al progresismo, la democracia y el socialismo? ¿Cuál es, a la vez, su posición en torno a la polémica puramente nacional casticismo-europeísmo, al problema regional y al tema de la guerra civil?

Antes de responder a estas preguntas habría que advertir que del mismo modo que su liberalismo, su espiritualismo y su individualismo no responden a una línea de perfiles claros, sus soluciones ahora son también confusas. Es, como hemos repetido, implícito a la mecánica espiritual de Unamuno crear por sistema la confusión. No obstante, también aquí, y sin forzar su pensamiento cabe encontrar unas posturas definitorias.

Fascismo, marxismo y comunismo son, en principio, tres *ismos* que el ro-

mántico titán vasco-salmantino rechaza de plano. Su liberalismo antidogmático le opondrá indiferenciadamente al fascismo y al comunismo, como formas, ambas, del totalitarismo. Su espiritualismo y su individualismo le enfrentarán a la vez al materialismo marxista y a la praxis histórica de éste en el comunismo ruso. La crítica, pues, de estos tres idearios políticos de nuestro tiempo se realiza bajo una perspectiva idealista, en fórmulas típicamente estereotipadas, que hacen pensar en una falta de comprensión adecuada por parte de Unamuno. No tuvo, por ejemplo, nada en cuenta las motivaciones económicas del fascismo. Lo que da lugar a que, por criticarle en sus resultados ignorando sus causas, sea lícito formular la pregunta —sobre la que luego insistiremos— de: ¿Fue Unamuno, en realidad, un prefascista?

Igualmente, con relación al marxismo, su crítica se mueve en la banalidad y en la retórica. Se trata más de una actitud personal que de una posición clarificada científicamente. El párrafo que transcribimos a continuación es por sí solo lo suficientemente explícito: «Materialismo, de material, y material, de materia. Y ¿qué es materia? Materia, en el lenguaje popular de España, es el pus. Lo material resulta, pues, lo purulento. Y el materialismo ese es purulentismo. Y el sentimiento —no la concepción sino el sentimiento— materialista de la historia es un sentimiento purulento. Lo tuvo el mismo Marx: que no pasó hambre pero sí lo otro. Y lo otro es el pus. O digámoslo más claro, en plata: el resentimiento; o más claro aún, en oro: la envidia.» Esta reducción y simplificación arbitraria del marxismo no puede, desde luego, tomarse en serio. Como tampoco puede tomarse en serio su crítica al progresismo y a la democracia.

No deja de ser curioso que el Unamuno que se define antidemócrata —«nada más imperialista que una democracia», escribió— y antiprogresista, en más de una ocasión se proclamase socialista. Sin embargo, como no podía por menos de suceder, se trata de una proclamación retórica. Advierte acertadamente Elías Díaz que al disolver su socialismo en una forma vaga de estatismo, y al no tener en cuenta los elementos que realmente lo definen —predominio de la propiedad no privada de los medios de producción—, termina cayendo en un liberalismo ni democrático ni socialista.

En definitiva, tras un análisis minucioso, objetivo y sereno de los textos de Unamuno, la imagen que políticamente queda de él es la de ser, desde un punto de vista negativo: antifascista, antimarxista, antiprogresista y antidemócrata. Mientras que, positivamente, aparece como liberal, individualista y espiritualista.

El gran problema, por lo tanto, en torno al ideario político de Unamuno, se podría formular en estos términos: ¿Hasta qué punto su liberalismo tiene un contenido histórico objetivo? O dicho de otra forma: ¿Qué tendencia.

política concreta apoya el liberal Unamuno? ¿Con quien o contra quien está Unamuno? La cuestión se plantea acuciantemente cuando se trata el tema de la guerra civil y el problema de España. Es entonces cuando aparece, junto a la quiebra histórica del liberalismo político, la quiebra y el desgarramiento del liberalismo personal del propio Unamuno que, incapaz de encontrar una proyección real y objetiva para su mundo de convicciones personales, se refugia en una lucha en solitario y anárquica «contra esto y aquello» —empleando su propia frase— que es quien mejor define su actitud.

Ahora bien; este persistente deseo de no querer tomar partido, este estar contra todo, esta desconexión con la realidad que ha dado lugar a una interpretación puramente estética de Unamuno, tiene, sin embargo, una significación sociológica muy concreta. Representa la crisis histórica de una sociedad a la que sus intelectuales son incapaces de dar sentido. La insatisfacción del mundo genera la huída del mundo. Aparecen así, a lo largo de toda la obra de Unamuno, los mismos motivos de toda una tradición intelectual europea (Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Klages, Pareto, etc.) y que son los que, en última instancia, habría de tener en cuenta para pronunciar un juicio definitivo sobre él.

Aunque Elías Díaz no mencione expresamente esa tradición es lo cierto que Unamuno se halla vinculado a ella. Sus resultados ideológicos —que el autor del trabajo que comentamos analiza sagazmente bajo los epígrafes de: «Irracionalismo, desconexión con la realidad y concepción elitista de la sociedad»— son los resultados, en general, del irracionalismo y del elitismo europeo. La función y el sentido histórico de Unamuno se liga así a la función y al destino del irracionalismo en general.

A pesar de ser realmente esclarecedor el análisis de Elías Díaz sobre este punto, debería quizá haberse detenido más en el estudio concreto de esta función política del irracionalismo. Es aquí donde, a nuestro juicio, se plantea el problema y la posibilidad de catalogar políticamente a Unamuno. Como filósofo de la contradicción y de la decadencia, su compromiso está con las demagogías que, bajo aparentes revolucionarismos estéticos y continuas protestas personales, terminan en el cansancio y en el nihilismo. Y es esta función política de Unamuno como filósofo la que, a fin de cuentas, nos interesa.

La Antología, a la que el estudio que acabamos de comentar sirve de introducción es, sin hipérbole, la más completa que pudiera realizarse. Un índice clasificatorio de textos facilita su manejo. En resumen, se trata de una obra de encomiable mérito que, sin duda alguna, pasará a ocupar un lugar principalísimo en la bibliografía sobre Unamuno.

PEDRO DE VEGA

ROBERT MAC IVER: *Teoría del Gobierno*. Editorial Tecnos. Madrid, 1966; 438 págs.

La Colección «Semilla y Surco», que dirige el profesor de la Universidad de Barcelona, Jiménez de Parga, y publica la Editorial Tecnos, enriquece su catálogo con la incorporación de una obra sumamente importante, como sin duda alguna lo es, la del profesor Mac Iver, del que puede decirse que, junto a Sorokin, Parsons y Znaiecki, es el más puro y genuino representante actual de la Sociología analítica. Dos son las tendencias de su pensamiento: la que acabamos de enunciar y la estrictamente política. En ambos campos el profesor Mac Iver ha dejado constancia de su valía con obras tan decisivas como *Community*, publicada en el año 1917; *Social Causation*, en 1942, y *Society*, en 1931, en colaboración con el profesor H. Page. En realidad, en estos momentos en los que su obra capital se traduce al castellano, podríamos afirmar que el primitivo ímpetu del autor en torno al estudio de las cuestiones puramente sociales ha dejado paso a la inquietud política, lo que, por consiguiente, ha dado origen a que con la misma entrega, pasión y estudio, el ilustre autor haya creado —ésta es la expresión más elocuente— un programa de teoría política que ha tenido un prolongado éxito entre los especialistas de la materia. Para comprender la importancia y el acierto del libro, al que nos venimos refiriendo, bastaría con citar la existencia de otra obra de análoga finalidad y título, como, por ejemplo, la de Hermann Finer en torno a la *Teoría y práctica del Gobierno moderno*, y nos daríamos cuenta de la profundidad y magnífica labor de síntesis que el profesor Mac Iver ha expuesto en su libro. A diferencia del profesor Finer, el autor ha querido tan sólo fijarse en la parte teórica del Gobierno. Analizado desde esta perspectiva ha de decirse necesariamente que el libro es perfecto. Lógicamente la preparación sociológica de Mac Iver hace su aparición en muchísimas de estas páginas, sobre todo en la primera parte de la obra, en la que el autor analiza uno por uno los elementos del Estado. Como viejo enamorado de la institución familiar, dedica a la misma un lugar preferente, y destaca que «la familia interviene en todas las grandes crisis, en todas las transiciones de la vida. Es el foco —puntualiza— central de las más íntimas relaciones; aquellas en que la personalidad del hombre y la mujer está expresada de forma más profunda, y en las cuales se comprueba la mutua relación de forma más decisiva. Es el agente primario en el moldeo de los hábitos vitales, y en las actitudes que respecto de la vida ostentan y ofrecen los seres humanos.»

Desde el punto de vista sistemático el libro nos resulta sumamente breve, dada la importancia y extensión del tema estudiado. De aquí que anterior-

mente señaláramos la magnífica tarea de síntesis que Mac Iver ha cumplido. Cinco son las partes del libro, y doce los capítulos que el autor correlativamente enumera. En la primera parte estudia «La aparición del Gobierno»; en la segunda, «Las bases de la autoridad»; en la tercera, «Las formas que puede adoptar el Gobierno»; la cuarta parte analiza «Las posibles transformaciones del Gobierno»; y en la quinta y última parte de la obra estudia a modo de conclusión, «Qué es o debe ser una teoría del Gobierno». Digamos que el libro es, por encima de todo, un acertado texto político en el que sabiamente, el autor, ha sabido mezclar y poner en conexión los diversos elementos que intervienen en la vida social del hombre. Quizá la importancia de la obra se deba a esto: a saber mirar las cosas no sólo desde la parcela que habitualmente se cultiva y, por consiguiente, se conoce a la perfección, sino también, desde todas aquellas perspectivas que no dominándose plenamente, por el contrario, pueden ofrecernos una visión y conocimientos más íntimos, más entrañable del tema estudiado. Mac Iver inicia su libro con el estudio del hombre; es natural si consideramos que estas páginas van dedicadas al mismo, y no a una posible abstracción o a un ente social sin forma física, sin presencia, sin palpable realidad. Con ser sumamente interesante que el autor se preocupe por encontrar antes que nada el concepto hombre, incluso antes que el concepto político, tiene mucho más mérito todavía el querer, el desear, el aclarar y el buscar una radical separación entre el «concepto» y los mitos y leyendas que en torno a la esencia del hombre se han forjado. Precisamente por ello leemos con mucho agrado el primer capítulo de la obra, en el que se establecen toda clase de meditaciones sociológicas, políticas y psicológicas, entre lo que ha de entenderse social e históricamente por hombre, y lo que debe apreciarse como gobierno mismo del hombre. Este capítulo, de hondo sentido y sabor sociológico, nos explica aunque cueste creerlo, *qué es la política*, y dentro de este primer concepto, *qué es el Gobierno*. A veces suelen ocurrir estos pequeños milagros, que consisten en que a través de las cosas aparentemente más disociadas y contradictorias se pueda ver con absoluta claridad. No nos sorprende que el profesor Mac Iver trate también de fijar que el Gobierno, o los Gobiernos, no son ni una situación permanente ni una situación que requiere o experimenta infinitos y constantes cambios, transmutaciones, desequilibrios. Tal vez por eso afirma que «la práctica del Gobierno siempre incluye nuevas complejidades bajo nuevas condiciones que además no pueden explorar de forma conveniente. El mito controla e impulsa hasta donde le es posible. El Gobierno es la organización de los hombres a las órdenes de la autoridad, y sus mitos, siempre cambiantes, son a la vez soberanos sobre gobernantes y gobernados.» No ha de extrañar que más adelante no dude el profesor Mac Iver en pun-

tualizar: que «cuando hablamos de la "Ciencia del Gobierno" no estamos planteando dudas respecto a la posibilidad de existencia de una ciencia política, según se utiliza corrientemente la indicada expresión. Hay un importante cuerpo de conocimiento sistemático respecto del Estado sobre las condiciones en que pueden emerger distintos tipos de Gobierno y, asimismo, sobre las características de tales diferentes clases, o en cuanto a la relación de gobernantes y gobernados en las varias épocas históricas, los modos de llevar adelante su función cada Gobierno según la clase a que pertenece. Este conjunto de conocimientos puede, con toda propiedad, ser llamado "ciencia". Luego del estudio del hombre, es la familia, a la que califica como elemento esencial del Gobierno, puesto que, en consecuencia final, el Gobierno no es otra cosa que una reglamentación social, integrada por el núcleo familiar, y, precisamente, de esa relación entre Gobierno y familia nace una tercera dimensión: la de lo social, que a su vez provoca, digámoslo con palabras del autor, el "mito de la autoridad". No debe sorprendernos el empleo de esta expresión, supuesto que todas las relaciones sociales —la trama y ser de la propia sociedad— están apoyadas por mitos, y todos los cambios de la estructura social provienen de, y se alimentan con otros nuevos mitos convenientes al propósito. El mito constituye la atmósfera que impregna la sociedad, el aire que respira. Una gran función del mito estriba en convertir los juicios de valor en proposiciones sobre la naturaleza de las cosas. Esas proposiciones van desde cosmogonías, interpretando el entero Universo a declaraciones acerca de lo que le sucederá al individuo si viola el Código de la tribu. Las formas y clases de mitos posibles no tienen fin, pero en el núcleo, en el centro mismo de cada estructura mítica, encontraremos el mito de la autoridad.»

Luego de la primera y segunda parte del libro, el autor entra de lleno en el terreno estrictamente político; para ello Mac Iver explica brevemente cada una de las posibles formas de Gobierno. Se detiene con mayor profundidad y amplitud en la democracia, cuyos caminos muy detalladamente analiza; de ella, en atlético salto, pasa al estudio de los métodos de la dictadura y a sus tres formas más habituales, esto es: las de tipo latinoamericano, las de tipo nazi y fascista y, por último, la dictadura soviética.

Al hacer referencia a la evolución y transformación de las formas de Gobierno, el autor no olvida cada una de las causas que lo originan, como, por ejemplo, las de tipo cultural, social y económico, e incluso se detiene en la subyugante consideración e interpretación de la influencia de unos Estados en la vida de otros precisamente porque, afirma Mac Iver, la vida cultural del hombre nunca ha quedado, ni siquiera en sus expresiones más importantes, determinada por procesos contenidos dentro de los límites de un Estado en particular. Los asuntos nacionales —indica en otro lugar de la obra— se

han convertido en ese sentido en asuntos mundiales. Las fuerzas fundamentales que cambian la sociedad humana no dependen de la política gubernamental, ni tienen relación con las fronteras nacionales.

Finalmente, en la quinta y última parte del libro el profesor Mac Iver afirma que para comprender lo que sea el Gobierno es necesario tener una inteligible filosofía de la labor gubernamental. El Gobierno es una actividad que impregna profundamente nuestras vidas, siempre cambiante y dirigida a fines móviles. Este capítulo nos hace recordar a Finer cuando se pregunta acerca de ¿qué hace que el Gobierno marche, dé vida a sus funciones y moldee sus organismos? Cada hombre es la morada de un complejo tejido de tendencias asociativas y disociativas, de amistosas y hostiles disposiciones. El individuo es, por sí mismo, incompleto. Su naturaleza necesita la ayuda de los demás para completarse. Todos —indica Mac Iver— estamos sumergidos en el ámbito de alguna clase de Gobierno, de un tipo de Estado. ¿Qué significa, en primer término, el Estado para nosotros? ¿Qué debiera suponer? Estas preguntas constituyen la clave esencial de los secretos de este utilísimo libro, en el que se trata de explicar, y en cierto modo se ha conseguido, que «la interdependencia social —como escribió Finer— descansa en el Gobierno, aunque no de un modo total». A tenor de esto no nos sorprende que el autor haya tratado de explicar en estas páginas que ninguna situación humana, actual o futura, puede ser idéntica a otra situación que se haya dado en otros tiempos o lugares. De aquí que «todo lo que cualquier tratado sobre Gobierno puede enseñarnos tiene un valor limitado, aunque esto no significa que deje de tener su valor». Si las situaciones no son idénticas, tampoco son totalmente diferentes: tienen parecidos claros. De esto se trata en este excelente manual, en el que, en efecto, el estudio de los conceptos sociológicos y políticos se han expresado en una forma artística y literariamente bella, que la traducción al castellano ha conservado en toda su original pureza.

JOSÉ M.^a NIN DE CARDONA

LUIS GÓMEZ DE ARANDA: *El tema de las ideologías*. Madrid, Ediciones Europa, 1966; 317 págs.

¿Cuál es, verdaderamente, hoy, el tema de las ideologías? Esta pregunta tiene una contestación traslativa inmediata, a saber, la problemática de las ideologías está centrada sobre su potencia actuante en la realidad social y política. Por ello, en la medida en que esta capacidad de actuarse es de esencia para la noción de ideología («... un sistema coherente u organización de

ideas y de representaciones intelectuales, susceptible de determinar en una cierta dirección el comportamiento humano», en la concisa y excelente definición de Gómez de Aranda, pág. 63), el tema refiere a la existencia misma actual de ideologías. Obviamente, si aquellas ideas carecen de virtualidad y de influencia sobre la conducta de los hombres, no puede calificárselas de representaciones ideológicas; y, afinando el planteamiento, si los hombres no actúan—políticamente, por restringir el campo de observación— en virtud de una preconcepción general de cuáles deban ser los fundamentos y la finalidad política de su actuar político, las ideologías han tocado a su fin como nos expresa el título inglés del conocido libro de Daniel Bell o nos hallamos ante su ocaso, en su crepúsculo, como pregona el del ensayo de Gonzalo Fernández de la Mora.

La respuesta del libro de Luis Gómez de Aranda a esta problemática está, a su vez, sintetizada en el título con que la misma fué presentada a la Facultad de Derecho de la Universidad de Madrid para la colación del grado de doctor: *Vigencia actual de las ideologías* (1). Hasta la pretendida muerte de las ideologías, se nos dice, es en sí misma una actitud ideológica que, por un lado, en su puridad de concepción teórica envuelve la idea de que el gran tema de nuestra Era es el desarrollo económico y social, combinado con la noción adicional de que el mismo puede conseguirse con procedimientos y herramientas estrictamente técnicos, lejos de lo que normalmente en el lenguaje corriente se llama *política*, y que, por otro, puede envolver con actitudes prácticas bien una tesis profundamente hedonística y materialista, a su vez ideológica, sobre la naturaleza humana, bien una reacción conservadora, ideológica también en cuanto mantenedora del *status quo* actual en la distribución del prestigio, del poder y de la riqueza.

Es casi temerario entrar en este tema, ciertamente atrayente, dentro del breve espacio que consienten estas notas críticas al excelente libro de Luis Gómez de Aranda, en el cual podrá, además, encontrar el lector un planteamiento completo del tema, avalado por un análisis a la vez fino y apasionado del mismo y por la aportación de la bibliografía básica y de la incidental referente al tema. Si lo hiciera y quisiera hacerlo con toda concisión, diría que me parece evidente, como primer fenómeno a noticiar, que venimos contemplando una rápida sucesión de concepciones ideológicas de la que hay que dar razón. Y creo que, al respecto, con independencia de que en un último análisis la ideología deba vivir extramuros de la religión, y hasta admitiendo que la pretensión contraria constituya «algo tan contradictorio como una natu-

(1) En efecto, con este título, el libro de LUIS GÓMEZ DE ARANDA obtuvo la calificación de sobresaliente *cum laude* del Tribunal para la colación del grado de doctor en Derecho, formado por los doctores LEGAZ, GUASP, SÁNCHEZ AGESTA, RUIZ-GIMÉNEZ y DE ASÍS.

ralización de lo sobrenatural» (Gonzalo Fernández de la Mora: *El crepúsculo de las ideologías*, Madrid, 1965, pág. 129) me parece imposible dejar de pensar que la naturalización radical del hombre, en Marx, y su divinización anterior en Feuerbach, y aún, en lo que quizá sea el origen, la reducción obra de Hegel de la religión a lógica, están íntimamente ligadas al fenómeno. De la religión no se puede prescindir en nada y para nada que condicione el obrar de los hombres, si no se está dispuesto a atenerse a las consecuencias, y ésta, la del sucederse caleidoscópico unas ideologías a otras en la que su crisis consiste, es una de ellas.

Si se elimina de entre los sistemas coherentes de ideas «susceptibles de determinar en una cierta dirección el comportamiento humano» (reiterando la cita de Gómez de Aranda), los de orden religioso —y esto quiere decir en Occidente, a todos los efectos prácticos la idea última de un más allá personal— como condicionamiento último de todo el accionar humano y, desde luego, del accionar político, irremisiblemente se condena a éste no a que carezca de metas y orientaciones, que afortunada y desgraciadamente es capaz de procurarse a sí propio, sino a que las mismas sean contingentes y mudables según la moda y el humor históricos de cada ambiente y de cada momento. Muy bien se nos dice que la acción política de todo pueblo inexcusablemente precisa de «unos ideales... un estímulo, un elemento activo condicionante de su propio despliegue» (pág. 239); pero con mucha más razón y clarividencia, a mi juicio, se nos advierte en un pasaje básico del libro que ello ha de ser buscado, «sin dogmatismos que hagan de la ideología como un *ersatz* de la religión» (misma página); porque, creo, las ideologías entran históricamente en barrena, en su crepúsculo o en su ocaso, se acaban y mueren, justamente en la medida en que explícita o solapadamente quieren ponerse como *ersatz* de lo religioso. Se puede construir ideológicamente cuando la finalidad última del hombre está dada y no es discutida en su tema central. Incluso es admisible, ideológicamente, que el éxito terreno se conciba como signo de predestinación ultraterrena (2); pero la ideología queda en puro artificio intelectual mudable —en «fantasmas del cerebro humano» si se quiere citar a Marx (3)— si se ignoran o se niegan temáticamente predestinación y signo; ni lo político va hacia nada verdaderamente ni simboliza nada trascendente. ¿Cómo no ha de cundir el hastío?

Los demás temas en torno a las ideologías, pienso, son episódicos si refe-

(2) La hipótesis de MAX WEBER es sobradamente conocida; para un análisis breve de la misma remitimos a R. W. GREEN (ed.): *Protestantism and Capitalism. The Weber Thesis and Its Critics*, Boston, 1959.

(3) T. B. BOTTOMORE (ed.): «Manuscritos de Filosofía y Economía», en *Selected Writings*, Nueva York, 1964, pág. 75.

ridos a este central que se deja apuntado, aunque la actualidad del episodio haga necesario el tratamiento del tema tan traído y llevado de la tecnocracia, supuesto que esto sea algo más que una palabra y quienes la encarnan. Por supuesto que el Poder político se tecnifica más y más y que sin la tecnificación de sus modos de ejercicio no se ve cómo sea posible un mando que no caiga en el puro arbitrio; «hoy necesitamos, más que nunca, técnicos» (4). Pero, por supuesto también, el técnico —el tecnócrata, si se quiere— necesita de unas líneas de guía, de unas concepciones generales de hacia dónde llevar el uso de su tecnicismo, lo que en sí mismo no viene dado por la técnica, es obvio, cualquiera que sea ella y el grado de dominio que sobre ella se tenga; por citar de nuevo a Aron, «los técnicos no determinan ni el bien ni los fines de las sociedades industriales en el siglo XX» (5). Pero la contraposición terminante entre ambas figuras no me parece excesivamente relevante y, sobre todo, no me parece nueva, aunque el técnico con quien tenía que habérselas el político en Eras pasadas, y hoy ocasionalmente, dominara técnicas diferentes, las meramente administrativas o recaudatorias o las de mando de una fuerza armada, por ejemplo.

Pero quizá lo anterior sea excesivo como formulación; en el fondo lo que nos está queriendo decir —y se nos dice, desde luego, con toda precisión y claridad por Gómez de Aranda— (ver, por ejemplo, páginas 185, 221 y 230) es que el técnico en cuanto tal carece para el ejercicio del Poder político de la legitimidad inexcusable a éste, salvo que nos refugiamos en un puro maquiavelismo, carente, por lo demás, de realismo, salvo en breves momentos históricos. Mientras que el político lo tiene por hipótesis, pero entonces la hipótesis tiene que ser la de que el político, en este sentido, no es quien tenga concepciones grandes ni pequeñas, buenas ni malas, ni quien posee ni deje de poseer mayor o menor dominio sobre unas u otras técnicas, ni incluso quien tenga o deje de tener concepciones religiosas, sino que lo es quien cuente con el asenso de los gobernados en el ejercicio de su poder. Es en defensa de esta noción válida de lo político como puede montarse un ataque contra lo que, en este contexto, sí cabe calificar de tecnocracia, con lo que, a la postre, y en la mejor tradición del ensayo político, el libro de Gómez de Aranda desemboca en esta segunda línea de reflexión en una doctrina sobre la legitimidad del Poder.

M. ALONSO OLEA

(4) RAYMOND ARON: *La lutte de classes. Nouvelles leçons sur les sociétés industrielles*, París, 1964, pág. 364; la cita continúa, entre seria e irónica, «los ministros deben saber lo que significa la tasa de interés, cómo se asegura un desarrollo rápido, cómo se combate la deflación o, lo que es más difícil, cómo se evita la inflación».

(5) *Loc. cit.*, misma página.