

NOTICIAS DE LIBROS

INDICE

Ciencia y Teoría política. — Página 255.	Historia.—Pág. 289.
Sociología.—Pág. 267.	Religión.—Pág. 296.
Temas del marxismo y comunismo.—Página 282.	Derecho.—Pág. 299.
Temas hispanoamericanos.—Pág. 284.	Filosofía.—Pág. 320.
	Cultura.—Pág. 335.
	Varios.—Pág. 354.

CIENCIA Y TEORIA POLITICA

CARL SCHMITT: *Le categorie del "politico"*. Bologna, 1972.

Prefacio.

En el transcurso de medio siglo Europa ha perdido su papel de centro de la política mundial. Es éste el período en el cual han aparecido mis trabajos científicos.

El destronamiento de Europa ha significado también un tambaleo de los conceptos específicos que habían sido elaborados por las naciones europeas a través de laboriosos esfuerzos de pensamiento. Se encuentran, entre éstos, los conceptos específicos y propios de la ciencia del Derecho, como Estado y soberanía, constitución y ley, legalidad y legitimidad. Son el producto de una larga simbiosis del pensamiento teológico, filosófico y jurídico; pertenecen, como componente esencial, al racionalismo occidental, y culminan en un *Ius publicum Europeaeum* elaborado sistemáticamente, y llegan a la cúspide con él.

Se trata de conceptos «clásicos»; para ellos vale lo que ha dicho Nietzsche de los conceptos de la filología, su disciplina: con concepto semejante el proceso discursivo es distinto; esto es «clásico» (*steht es anders, nämlich klassisch*). En el vocabulario del mundo de hoy, ya no europeo, «clásico» es frecuentemente sinónimo de viejo y de reaccionario. Europa se encuentra bajo la acusación de colonialismo; la precisión de los conceptos formalmente elaborados (*formierter*) está despreciada como «decisionismo». Pero una simplificación tan llana es aceptable sólo en apariencia. Efectivamente, mientras Estado y soberanía vienen siendo ideológicamente marginados como anacronismos, en la realidad política mundial aparecen a docenas nuevos Estados soberanos, que se combaten entre sí a pesar de ser miembros de la organización de la paz mundial. Al mismo tiempo surgen nuevos sujetos de la política —no ya esta-

tales— como clases y razas en lucha, inspirados hacia nuevos reagrupamientos amigo-enemigo, y también como formas partisanas que buscan un nuevo tipo de reconocimiento de Derecho internacional a través de la Convención de Ginebra de 1949 y de la Cruz Roja.

Nos quedamos frecuentemente atónitos frente al cielo con que precisamente los nuevos sujetos de la política se sirven de los viejos conceptos; pero sería ingenuo apreciar en esto un signo de conservadurismo, de la misma forma que no es posible entender el cambio, en el interior del Estado, de los conceptos de ley y de constitución como una prueba de la restauración de concepciones clásicas. Tanto Ley como Constitución son, en efecto, actualmente distinguidos a duras penas de la «medida» (*Massnahme*). Los jacobinos de la Revolución francesa eran todavía conscientes de la diferencia entre ley y «medida»; tal distinción retornaba en los principios revolucionarios y era fruto de una reflexión racional. Era sacrosanta incluso para un hombre del terror como Robespierre, mientras que aparece totalmente olvidada de la conciencia actual. En la celeridad del progreso científico-técnico-industrial no es ya posible distinguir entre Constitución, Ley y medida, que, por el contrario, se han simplemente transformado en otros tantos métodos de una permanente transmutación de los valores. En tal modo surge el moderno fenómeno de la revolución legal, que aparece presentada como el vehículo inesperadamente adecuado de la revolución permanente.

Las experiencias constitucionales de las que daré cuenta en los ensayos aquí traducidos son parte de la observación de los cambios ligeramente insinuados. Estos tuvieron lugar en Alemania durante la Constitución de Weimar (1919-1933) y en los primeros años del régimen de Hitler. La Constitución de Weimar había tendido a un honorable compromiso, bajo un

fundamento liberal-democrático, entre la Derecha y la Izquierda, entre conservadurismo y socialismo. Pero a este propósito se olvida que el compromiso de Weimar entre Derecha e Izquierda estaba indisolublemente ligado a un compromiso, estructurado en modo completamente distinto, entre Iglesia y Estado, y que, en consecuencia, sobre tal base, un partido católico fuerte y homogéneo en sí, el llamado Centro, llegó a ser el polo de atracción, el eje de la Constitución de Weimar. El partido Centro podía y debía identificarse en aquella Constitución hasta tanto que se hubiese respetado el compromiso entre Iglesia y Estado. El Centro católico no era el «partido del Estado», sino el verdadero y propio «partido constitucional» del sistema de Weimar. Pero con el tiempo el liberalismo desnaturalizaba la democracia, y la democracia destruía el liberalismo.

No quiero narrar aquí al lector la larga historia de pasiones de la última Constitución alemana. Del mismo modo debo dejar a un lado algunos acontecimientos extraordinariamente instructivos de esta época densa de crisis y de catástrofes. En todo caso, el fin de la Constitución de Weimar fue representado por una ley de modificaciones constitucionales (del 24 de marzo de 1933) que atribuyó al Canciller del Imperio, Hitler, poderes monstruosos, consintiéndole la total eliminación de la Constitución y de los otros partidos políticos. Este proceso fue juzgado como totalmente legal tanto en el interior del Estado, por parte del pueblo alemán, cuanto en el campo internacional, por parte de los Gobiernos extranjeros. Todo esto constituyó una reprobación (*Testfall*) de lo que yo entonces, en 1932, he intentado llevar a un nivel de conocimiento en el plano del Derecho constitucional, hablando —en 1932, durante la discusión en torno al problema de la admisibilidad constitucional del nombramiento de Hitler como Canciller del

Imperio— de «recompensa (*Prämie*) política a la posesión legal de la fuerza» y de «plusvalor político por competencias jurídicas».

En las democracias occidentales hay todavía hoy manuales que resuelven problemas del siglo XX con planteamientos típicos de Talleyrand o de Luis Felipe. Sólo de esta forma se explican algunas innegables confusiones, como, por ejemplo, la identificación acrítica entre liberalismo y democracia o bien la ceguera absoluta en relación con el plusvalor político de las competencias jurídicas. El problema decisivo de nuestro contexto histórico actual se refiere a la relación entre Estado y política. Una doctrina formada en el siglo XVI y XVII, inaugurada por Nicolo Machiavelo, Jean Bodin y Thomas Hobbes, atribuía al Estado un importante monopolio: el Estado clásico europeo se hizo el único sujeto de la política. Estado y política fueron indisolublemente relacionados el uno a la otra, del mismo modo como, en Aristóteles, *polis* y política son inseparables.

El perfil clásico del Estado se difuminó cuando decayó su monopolio de la política y tomaron posesión nuevos, distintos, sujetos de la lucha política con o sin Estado, con o sin contenido estatal (*Staatsgehabe*). De esto se derivó una nueva fase de reflexiones para el pensamiento teórico. Se comenzó a distinguir «la política» de «lo político» y el problema de los nuevos titulares y de los nuevos sujetos de la realidad política se convierte en el tema central de la entera y compleja problemática de lo «político». Aquí se sitúa el origen y el sentido de todas las tentativas de individualizar los múltiples nuevos sujetos de lo «político» que se hacen activos en la realidad política de la política estatal o no-estatal, causando reagrupaciones «amigo-enemigo» de nuevo tipo.

El origen y el sentido de una nueva teoría científica de lo «político» se han

hecho hoy particularmente difíciles por el hecho de que las modernas opiniones en torno al Derecho y a la legalidad se adecuan a la celeridad del progreso científico - técnico - industrial. Anteriormente los revolucionarios han mantenido siempre un cierto contacto con algún pasado histórico. Para la consciencia de hoy es típico establecer un paralelismo entre el paso de un mundo agrario al industrial, que estamos viviendo, con el paso prehistórico del cazador al pastor o al agricultor. Mas el paso del cazador a la vida agrícola constituye el tránsito de un destino de guerra a otro relativamente pacífico; mientras que la destrucción de esta vida mediante el paso a una civilización científico-técnico-industrial es totalmente otra cosa que signo de paz. En este paralelismo la conciencia moderna esconde simplemente la agresividad inmanente en su concepción del todo acrítica del progreso de la Humanidad. Lo nuevo es hoy desde hace tiempo completamente consciente de sí; considera no tener necesidad de una legitimación o de una cobertura jurídica (*Rechtfertigung*). Se sigue hablando todavía del Derecho y legitimidad solamente a propósito de incriminación o bien de autorizaciones jurídicas inherentes al futuro. Esto que, por el contrario, se entendía antes como Derecho, se refería a decisiones, a normativas, a precedentes o costumbres relativos al pasado. El Derecho tenía vigor, según una expresión de Rudolf Sohm, «en virtud de realidades (*Tatsachen*) situadas en el pasado». En una revolución moderna, por el contrario, vale lo que ya había observado el historiador de la Revolución francesa Auguste Mignet: *En temps de révolution tout ce qui es ancien est ennemi*.

Esto significa la legitimidad de lo nuevo en cuanto tal, que no respeta nada y valoriza todo. Es propia de un progreso desencadenado que produce directamente, y de modo automático, consigo mismo,

una superestructura ideológica. Karl Marx podía admitir todavía que la superestructura ideológica (en la cual se comprenden los conceptos de Derecho y legalidad) se desarrolla aún muy lentamente de la base económico-industrial. El progreso actual no dispone de tanto tiempo y paciencia. Remite al futuro e induce expectativas crecientes que después él mismo supera con nuevas expectativas siempre más grandes. Pero su expectativa política surge al final mismo en todo lo «político». La Humanidad es entendida como una sociedad unitaria, socialmente ya pacificada; ya no existen enemigos; se transforman en *partners* conflictuales (*konfliktspartner*); en el lugar de la política mundial debe instaurarse una policía mundial.

A mí me parece que el mundo de hoy y la Humanidad moderna están demasiado lejanos de la unidad política. La policía no es algo apolítico. La política mundial es una política muy intensiva, resultante de una voluntad de pan-intervencionismo; es solamente un tipo particular de política y no ciertamente la más atractiva, y esto es la política de la

guerra civil mundial (*Weltbürgerkriegspolitik*). En tal modo continúa subsistiendo nuestro problema relativo a los nuevos sujetos, estatales y no-estatales, de la política: el criterio de lo «político» por mí propuesto —la distinción entre amigo y enemigo— constituye precisamente una aproximación (*Ansatz*) a este reconocimiento de la realidad política.

Este es el horizonte del pensamiento de mis tesis sobre el criterio de lo «político». Su impulso es científico, no movido del interés de situarse a sí mismo en el Derecho y de arrojar a cualquier adversario en el no-Derecho. Por otro lado, *Science is but a small power*, y en el ámbito de lo político la libertad del pensamiento independiente comporta siempre un riesgo suplementario. Sin embargo, le restan también algunas posibilidades. El goce del pensamiento es propio solamente de la existencia humana, incluso cuando no es el goce de computar o de medir (*auch dann, wenn sie etwas anderes als Freude am Rechnen oder Bewerten ist*), ni el placer del pensamiento tiene necesidad de ser siempre un placer destructivo.—SCHMITT.

RAMÓN MARTÍN HERRERO: *Un siglo de reforma política y literaria (España, 1750-1850)*. Editora Nacional. Madrid, 1974; 157 págs.

Crear sistemáticamente que «lo nuestro» es lo mejor, o, por el contrario, denigrarlo como «lo peor» de lo existente son dos concepciones ligeras, vulgares, que reflejan, frente a un optimismo y pesimismo desmesurados, una supina y radical ignorancia. «Nosotros» como «los demás», como todo hombre, ni somos absoluta y esencialmente buenos (optimismo de Rousseau) ni esencialmente malos como creía el pesimismo de Hobbes. Somos como los «otros», buenos y malos, pero siempre perfeccionables y sus-

ceptibles, para ello, de dejar lo malo y perfeccionar lo bueno. Aun aprendiendo de los demás.

El libro que presentamos está escrito por un diplomático, quien, aun sin proponérselo expresamente, está viendo los hechos que narra desde una doble perspectiva: frente al país en que reside y ejerce su función, y frente al propio, cuya presencia ha de seguir vigente en el primer término del plano diplomático. Pero no cabe duda que la preocupación por la relación entre España y el mundo

circundante se deja ver y, en este caso, predomina en el repertorio temático del autor.

Sin el rigor filosófico de la didáctica hegeliana, ni el insoslayable proceso de los *corsi* y *ricorsi* de Vico, o los «ciclos» spenglerianos, sin embargo, nuestra vida pública, cultural y política no podía ser una excepción en ese recorrido cíclico. En efecto, muchos y a menudo trágicos han sido los vaivenes y altibajos en nuestro pasado, pero no parece que hayan sido tantos los que hayan acarreado a la vez cambios sustanciales en nuestro modo de ser y obrar. Cambio aparente, permanencia esencial, son, según el autor, dos señaladas características de la sociología hispana, amén de aquella falta de estabilidad emocional que es correlativa de la impresionabilidad propia de todo pueblo imaginativo.

El autor se propone en este libro historiar un siglo de reforma política y literaria. Para ello divide el libro en dos partes: la primera, *Renovación y tradición*, que comprende seis pequeños capítulos, y la segunda, *La vuelta a los orígenes*, con tres apartados.

La guerra de Sucesión de España —empieza diciendo Martín Herrero— abre y domina la primera mitad del siglo XVIII, dentro y fuera de la Península. Aquella guerra —verdadera guerra civil— fue el primero y más espectacular caso de intervención extranjera duradera en la vida interna española. Es el siglo de las Luces, tan polémicamente juzgado por iluministas afrancesados o por tradicionales ortodoxos. No es únicamente el abandono definitivo de cuanto hasta entonces se había considerado misión nacional de España lo que da término en la primera década del nuevo siglo, es más que nada la bancarrota declarada de toda la filosofía subyacente en una concepción del mundo sobre la cual Imperio y misión estaban conexados. Lo que en 1701, primer año de ese siglo, ocurre es una

catástrofe moral que imprime un viraje en la vida española, bruscamente llevada de contenido y sentido, en apariencia radical, definitiva. No es por ello de sorprender que sea precisamente el siglo XVIII el más difícil de justipreciar en la Historia de España.

Si el carácter de las instituciones básicas no sufre modificación fundamental: si la autoridad real sigue teniendo el mismo origen carismático, y si tampoco los organismos del Estado sufren modificaciones radicales a la llegada de los Borbones, lo que sí cambió pronto fue el espíritu de las instituciones, y donde la acción reformadora se hizo sentir antes y más abiertamente fue precisamente en el campo de la cultura. Era una cultura importada con menosprecio, casi con ira; sería, en consecuencia, una cultura sin arraigo, desconocida, que, por otra parte, no le importaba al español, y así se iría formando un fondo de resistencia popular a toda innovación que, en su día, serviría de respaldo a aquella minoría culta que, dentro del sector reformador e ilustrado, pretende conservar a la expresión literaria unas raíces firmemente afincadas en el suelo de España.

Pero el destino de la intelectualidad, el grupo de literatos y estudiosos, pagados de la superioridad de la «novedad» ilustrada, y ansiosos de reformar un país que no acababa de gustarles, se encuentra disociado de su pueblo, distanciado del estado llano del país. Remediar esta situación, elevar, dignificar el espíritu popular, sería constante afán y preocupación de la nueva clase. Además, si es incomprendida de su pueblo, esta intelectualidad del siglo XVII español está servida por un Gobierno ilustrado y despótico, que pretende servir a la intelectualidad y también servirse de ella, dirigirla. Se origina lo que llama nuestro autor un *do ut des* provechoso para ambas partes.

Las facciones literarias de la España del siglo XVIII prefiguran y anuncian de

algún modo lo que más adelante llegarían a ser banderías políticas; esto se ha sostenido más de una vez. Pero probablemente, sin embargo, hay que ver aquí una de esas interpretaciones formuladas *a posteriori*, de hechos que en sí mismos no las justificarían plenamente sin que sean por eso del todo infundadas. El pensamiento y talante del siglo tiene, entre nosotros un amplio reflejo en Jovellanos, la más señera de sus encarnaciones. Pragmático y empirista, paradoja e ironía fueron el que este hombre, Jovellanos, que parecía creado para formar parte de la estructura política de un Estado a cuyo frente se encontrase un Carlos III, el Monarca reformista por excelencia entre todos los nuestros, no llegase a la escena pública sino en el reinado de Carlos IV.

Cuando se aborda el tema de las influencias extrañas en la evolución de la cultura española en la segunda mitad del siglo XVIII se piensa casi siempre y casi únicamente en la influencia francesa, y si efectivamente esta influencia tuvo en España carácter preponderante, como la tuvo en toda Europa, en la España ilustrada hay otras huellas en el orden social y económico (Benthan o Burke, por ejemplo, entre los ingleses, o Pavin, Mestario y otros entre los italianos).

Pero hay entre todos los de ese siglo un hecho de universal importancia cuya resonancia en la reforma política fue extraordinaria. Y también en la literatura. La Revolución francesa, con su inmensa resonancia, tuvo que producir y produjo una honda crisis de conciencia. La reforma política, administrativa, económica y cultural no se hizo esperar, y

la incorporación a las Constituciones políticas de los diferentes Estados del contenido y espíritu de la Revolución promovió un cambio radical en la historia política. El eclecticismo en la vida literaria y el doctrinismo en la política tuvieron entre nosotros figuras muy representativas.

Por lo que se refiere a la participación en la cosa pública de dramaturgos y poetas, aquella fue en la primera mitad del siglo XIX significativa y relevante. La generación romántica fue todo lo contrario de un grupo antihistórico. Es una generación romántica que no sufre la historia; que no sólo la vive, que la hace, al menos aquella forma de historia en potencia que es la actualidad, una actualidad en la que constantemente toma parte. En España esa generación está cimentada en la actualidad por la vía política, de la milicia, de la administración... y de la conspiración.

Pero el siglo XIX es el siglo de la reforma victoriosa, públicamente reconocida y proclamada. Trátase de una reforma que se pretende sistemática, estructural; una reforma que no sólo pretende transformar al hombre, sino que pretende y da por sentado que es radical, básicamente, justo y benéfico.

Con este carácter las décadas de 1830 a 1850 (con que termina *un siglo de reforma*), son décadas de reforma. Los tres hechos —ferrocarril, traída de aguas y teatro— son expresivos de aquel binomio —progreso material e ilustración— de que tanto el XVIII como el XIX, los clasicistas del uno como los románticos del otro, habían hecho su más firme ideal. EMILIO SERRANO VILLAFANE.

AL-THAWRA (Ediciones): *En defensa de la justicia y de la paz (Legítimas cuestiones e interrogantes sobre los actuales intentos de un "arreglo" en Oriente Medio)*. Ediciones del Diario Al-Thawara. Bagdad (República del Irak), 1974: 127 páginas.

El problema no puede ser más actual y muy recientemente entre nosotros ha tenido manifestaciones que han podido ser trágicas.

Este libro que presentamos es una recopilación de una serie de artículos publicados en *Al-Thawara*, órgano de prensa del partido árabe socialista Al-Baas, que dirige el poder revolucionario en Irak.

Aun cuando estos artículos aparecieron en noviembre de 1973, es decir, a raíz de los últimos combates de octubre de ese año y saca de estos hechos, de su desarrollo y «alto el fuego» lógicas consecuencias, realmente se trata esencialmente del estudio reiterado de un tema publicado primero en el propio diario *Al-Thawara* en el mes de febrero anterior, y reproducido un mes más tarde en un libro titulado *¿Qué está ocurriendo en el área? ¿Y hacia dónde se va?*, en el que se exponen las inclinaciones a un «arreglo» basado en la resolución del Consejo de Seguridad número 242, de noviembre de 1967, provocando una resonante guerra limitada en gran escala, aunque breve, con el fin y doble propósito de «activar» la estancada solución política y lograr una posición de fuerza durante las negociaciones con el enemigo.

A través de todo el libro se da a la pretendida guerra limitada el nombre de «El estertor de las armas» o «Guerra de activación», y al otro término de la disyuntiva, simplemente el de «arreglo» o «acuerdo» con la «entidad sionista», lo cual repugna radicalmente a los autores. Porque «tal como están ahora las cosas sólo hay dos alternativas: luchar contra el enemigo y lograr una victoria completa o parcial, o admitir la agresión y llegar

a un compromiso con el invasor». Pero como estas dos alternativas son completamente divergentes y contradictorias, se pretende hallar una fórmula que las armonice: una lucha insignificante o una simulación de lucha acompañada por la búsqueda de alguna clase de arreglo, que es, ante todo, una admisión de la agresión y una capitulación...

Y como una acción puramente militar no podría conducir sino a una «agonía de las armas», a juzgar por los anteriores esfuerzos infructuosos, fue ganando terreno y aumentando el número de quienes preconizan el «arreglo» como única salida de la asfixiante crisis en la que se encuentran, asegurando los intereses americanos y liberándolos de la necesidad de ocupación sionista de territorios árabes. Esta es la esencia del ansiado «arreglo» y la piedra angular de la política americana en el área.

Pero como este pretendido «arreglo» es, ante todo —para los autores de *Al-Thawara*—, una capitulación, no hay para ellos otra salida ni otra solución que la liberación de todos los territorios árabes ocupados antes y después de 1967, utilizando todas las armas disponibles —el Ejército, la política, el petróleo—. Porque lo más que la política del «acuerdo» puede lograr es evitar cualquier fricción directa entre las dos superpotencias que pudiesen conducir a un holocausto nuclear y trabajar para resolver por medios pacíficos cualquier problema enconado en aquellos lugares donde ambas potencias tienen amigos o aliados, siempre que las circunstancias locales lo permitan y que las dos superpotencias tengan auténtico interés en llegar a un arreglo pacífico.

Un «arreglo», un «acuerdo» que su-

ponga reconocer la entidad sionista «equivale a reconocer la usurpación sionista de una parte de la patria árabe, Palestina». Y reconocer a la entidad sionista en un área menor o mayor de los territorios árabes, como principio y desde el punto de vista de futuras repercusiones, «en nada difiere de reconocer la ocupación sionista de otros territorios árabes, incluido el que ahora está ocupado».

Es por lo que la idea dominante a través del libro y la conclusión a que llegan sus autores es la de que «ningún Gobierno árabe tiene derecho a aceptar la retirada sionista de los territorios egipcio, sirio y jordano a cambio del reconocimiento de la entidad sionista». Y aun cuando afirman que no desean inmiscuirse en lo que los Gobiernos árabes están tratando de conseguir ahora, sin embargo, atremeten constantemente contra aquéllos —sin nombrarlos expresamente— que se excedan de los límites y objetivos de sus derechos nacionales en detrimento de las exigencias del patriotismo y de la solidaridad árabe.

Obsesionados por ese problema, y pre-

tendiendo llegar a «una paz justa y duradera», se preguntan los de *Al-Tahwara*: ¿Por qué los regímenes que rodean a la entidad sionista, en unión de los demás regímenes árabes se negaron a reconocerla durante los últimos veinticinco años? Y, ¿por qué razón estos regímenes ahora se muestran dispuestos a conceder tal reconocimiento a condición de que las resoluciones del Consejo de Seguridad, la de noviembre de 1967 y la de octubre de 1973, sean llevadas a la práctica?

Aun cuando hay respuestas «juiciosas» y «realistas» entre los países árabes, la posición revolucionaria y radical irakí —que es la que representa y refleja el libro— es terminante: «El logro de una paz duradera con la entidad sionista es un imposible, cualquiera que sean las intenciones de los países circundantes. No queda sino la fortaleza decisiva y confianza de las masas árabes y de sus fuerzas revolucionarias para seguir avanzando, sin descanso, a lo largo del camino hacia la liberación, la unidad, la dignidad y el progreso... Adelante siempre.— EMILIO SERRANO VILLAFANE.

MANUEL TUÑÓN DE LARA: *Costa y Unamuno en la crisis de fin de siglo*. Edicusa. Madrid, 1974.

El más reciente libro de Tuñón de Lara expone parte de sus investigaciones realizadas sobre las *décadas-bisagra* del cambio de siglo. El autor promete en alguna parte de la obra un futuro estudio más completo de todos los factores confluientes en dicho momento histórico. Pero esta promesa no obstaculiza la meta de este libro: el análisis de la complejidad de la crisis del 98 y de las distintas respuestas político-ideológicas, en conexión con la correspondiente base socio-económica que las fundamenta. Complejidad que discurre a través de unas 250 páginas, dotadas del estilo fluido habitual

en Tuñón. Esto le permite mantener el difícil equilibrio entre la profundidad monográfica y la divulgación científica por medio del libro de bolsillo.

Si bien el título remite únicamente a Costa y Unamuno como protagonistas del libro, la propia problemática de éstos hace obligatoria la referencia a todos los elementos de la coyuntura del 98. Porque al autor sólo le interesa la producción de Costa y Unamuno durante la década de la crisis, de 1895 a 1905, límites cronológicos del estudio. Así, estructura la obra con un doble planteamiento explícito: el análisis de la «quiebra de

la España tradicional»; y el significado que en la misma tienen Costa y Unamuno como paradigmas de un grupo social: el de las capas medias. Ambas temáticas pertenecen al nivel ideológico-político, articuladas siempre por el autor con la originaria realidad socio-económica.

El primer objetivo —la «quiebra de la España tradicional»— permite encuadrar adecuadamente las obras respectivas de Costa y Unamuno. No se limita Tuñón de Lara a un mero capítulo introductorio de ambientación histórica. Todo lo contrario: ocupa gran parte de su obra y contiene aportaciones que superan por su cualidad científica anteriores interpretaciones de las diversas ideologías del 98.

Por «España tradicional» entiende la España del sistema canovista, la España del pacto de la Restauración entre la burguesía ennoblecida y la aristocracia aburguesada (tema que el propio Tuñón ha estudiado en otras ocasiones). Ambos grupos sociales integran la clase dominante que se manifiesta políticamente a través de una «oligarquía» y que mantiene su sistema gracias al caciquismo. Esta estructura de poder es la que *quiebra* —pero sólo a nivel ideológico— en la crisis del 98. El empuje de la ruptura proviene de las capas medias y de sus representantes intelectuales, que pugnan por desempeñar un papel específico en el ámbito político. La ocasión la depara la derrota colonial, conceptualizada por las mentes críticas como una prueba más de la incapacidad política de la clase dominante.

Tuñón analiza cómo se gesta, desde 1890, el ambiente crítico, paralelo a un proceso de ascenso de las relaciones de producción de tipo capitalista. Contra la dirección impresa a este crecimiento por y en favor de la clase dominante, se dirigirán los ataques de los intelectuales y de las capas medias, grupos sociales que integran el concepto de pequeña burguesía, tan variablemente utilizado. En rea-

lidad, la crisis del 98 refleja el crecimiento burgués con carácter oligárquico que oprime económica y políticamente a los grupos pequeño-burgueses. Y puesto que la composición social de estos grupos es heterogénea y contradictoria, así también lo va a ser la respuesta política e ideológica. Predominan las críticas que podemos denominar de carácter pequeño-burgués y que enumeramos con el autor: el regeneracionismo, el institucionismo, la actitud censora tanto de los escritores consagrados (Galdós y «Clarín») como de los jóvenes después conocidos como «noventa-yochistas»... Junto a estas múltiples respuestas ideológicas, no omite Tuñón, lógicamente, el análisis esquemático de la contestación del proletariado —a través del partido socialista— y de la «burguesía no integrada»: la catalana.

Así se completa el panorama del 98 y el contenido del propio libro de Tuñón; pero éste deja la respuesta proletaria para centrarse en las ideologías que van a protagonizar con su crítica la palestra pública en esos años del cambio de siglo. Todas ellas, desde el catalanismo al institucionismo, contienen elementos comunes: a), crítica del sistema político de la Restauración; b), crítica del pasado «heroico»; c), falta de confianza en el pueblo español como protagonista de la historia y como creador de su porvenir. Y es obvio que todas se mantienen dentro de los límites de la estructura social burguesa, aunque luego propugnen distintas vías de crecimiento, cuestiones que, lógicamente, no se abordan en el libro en cuestión.

La crítica, que pasa ahora a la plaza pública a través de la prensa, la conferencia y las conversaciones, refleja no una crisis económica, como hubiera sido de esperar, sino que patentiza una situación de crecimiento capitalista frenado por unas estructuras políticas que niegan el poder a las capas mayoritarias de la población, a cuya vanguardia se en-

cuentra en este momento histórico la pequeña burguesía con su intelectualidad democrática.

Los intelectuales protagonizan este movimiento puesto que ellos se mueven en los niveles político e ideológico y porque a tales niveles se da la crisis. Aquí estriba el valor de Costa y Unamuno como prototipos del ataque a la «España tradicional». Y éste es el segundo objetivo del libro de Tuñón. Pero antes de adentrarnos en él, mencionemos el denso capítulo dedicado al regeneracionismo —unas páginas básicas, definitivas para su correcto enfoque— (págs. 68-72); la valiosa disgresión sobre la actitud regeneracionista del institucionismo (Giner, Azcárate, Altamira); las sustanciales palabras definitivas del señor Alba regeneracionista; el análisis del catalanismo como ideología burguesa de un empresariado que acumula beneficios y aspiraciones al Poder; así como la respuesta del socialismo frente a tal variedad de regeneracionistas. A éstas se añaden otras notables hipótesis interpretativas como las del significado de la llamada «generación del 98» (páginas 139 y sigs.).

Pero volvamos a Costa y Unamuno, concreciones individuales de la problemática del 98. Reiteramos los límites cronológicos en que se mueve el análisis de Tuñón: de 1895 a 1905. Así, estudia la producción del joven Unamuno desde que escribe *En torno al casticismo* y colabora asiduamente en *La lucha de clases*, hasta que en 1905 publica la *Vida de Don Quijote y Sancho*, o lo que es lo mismo, desde sus preocupaciones «obreristas» hasta su indiscutible afán por salvar su «yo» más que por enderezar entuertos económicos o sociales, como observa el autor. Sin embargo, la trayectoria de Costa resulta más coherente y asequible, a pesar de sus específicas contradicciones. Costa ya está en plena madurez y justamente en esta década produce sus dos obras definitivas, *El*

colectivismo agrario, publicado en el mismo 1898, y *Oligarquía y caciquismo*, de 1902; además de la realización de una práctica política enraizada en la problemática de su tierra, que culminará en la Asamblea de Zaragoza. El hecho de que, una vez elegido diputado en 1903, no pisara el Congreso y de que en 1905 se retirase decepcionado a Graus, le da una indudable semejanza con el transcurrir de Unamuno durante la misma década. Aunque por motivos diferentes, el desencanto político de ambos refleja la impotencia histórica de las capas medias para desempeñar un papel de protagonistas que le niegan, por un lado, la clase en el poder y, por otro, el proletariado ascendente.

Este común enraizamiento socio-histórico explica las semejanzas, diferencias e interferencias entre Costa y Unamuno. Tuñón señala entre ambos el paralelismo siguiente basado en estos puntos: a), crítica de la Restauración; b), crítica de la revolución del 68 por su frustración; c), crítica en Costa contra los caciques y la oligarquía actual, y en Unamuno contra la falsa tradición y el «actual momento histórico»; d), necesidad de la europeización, y e), defensa de la tradición popular; la coincidencia llega hasta la colaboración en torno al *Derecho consuetudinario*.

Tres diferencias se establecen entre la obra del joven Unamuno y la de Costa. El primero confía en el pueblo, mientras que Costa lo considera menor de edad y exige «tutores» para él. Unamuno trasplanta sus vivencias religiosas a la problemática colectiva social, mientras que Costa no parece establecer puentes entre su comportamiento intelectual y sus creencias particulares. Y la tercera diferencia: Costa expresa una ideología de clases medias, de labradores intermedios y modestos, de comerciantes y pequeños industriales... Unamuno, nacido en un medio pequeñoburgués, tendrá su primera

época —un buen decenio— de sensibilización hacia lo popular. Tanto en sus protestas como en sus oscilaciones, expresa bien la problemática del intelectual nacido de ese medio social, que un día cree sinceramente que su puesto está entre los trabajadores y otro se desilusiona o se entrega a un misticismo» (página 66). Con estas palabras, el propio Tuñón precisa la vinculación social de cada uno y de su respectiva ideología. Pero no alcanzamos a comprender la distinción sociológica que Tuñón de Lara establece entre los conceptos *clases medias* y *pequeña burguesía*...

Y, por fin, las interferencias existentes entre ambos, lógicas al coincidir en un mismo «espacio generacional». Se manifiestan en los conceptos entrecruzados de historia y tradición. Costa y Unamuno combaten la tradición defendida por la clase dominante, la tradición que exalta los valores del «antiguo régimen» y, en consecuencia, el concepto de historia como una sucesión heroica de individualidad y batallas. Pero no sólo en la demolición sino que la coincidencia de ambos es positiva en sus concepciones. Así, cuando Unamuno hace la recensión para *La lucha de clases* de la obra de Costa, *Colectivismo agrario*, se advierte la trabazón alrededor de un concepto de historia y tradición basado en el pueblo trabajador, si bien cada cual lo explicita con distinto estilo y manera. El juicio de Unamuno sobre el trabajo de Costa y la reciprocidad ideológica de ambos intelectuales se revelan cuando él mismo escribe: «Allí (en *Colectivismo agrario*) verán cómo el régimen del concejo de Liébana, por ejemplo, es mucho más glorioso para España que la rendición de Breda» (pág. 223).

Tuñón de Lara lleva a cabo un penetrante recorrido por la obra de cada cual durante el decenio. Destacamos un par de aspectos de su estudio:

1. Las varias lecturas contradictorias

que el autor hace adrede de Unamuno, porque contradictorio fue éste. Tuñón, conocedor profundo de la realidad histórica subyacente en la vida de Unamuno, ofrece las distintas posibilidades originadas por la complejidad de una situación de crisis. Considera al Unamuno múltiple y contradictorio de 1898 como el reflejo de un momento de la conciencia de España: «El multifacetismo intelectual —creador y crítico— de aquel joven Unamuno hará de él, para la posteridad, un prototipo del seísmo ideológico, de aquella irrupción a la superficie intelectual de España de corrientes que hasta entonces habían estado poco menos que subterráneas» (pág. 57).

Merecen especial atención las tres posibles interpretaciones que del original concepto «unamuniano» de *intrahistoria* realiza Tuñón (pág. 173): las lecturas de «La tradición eterna», capítulo de *En torno al casticismo*; el significado de casticismo, de tradición auténtica, de pueblo, de nación... De todos estos conceptos se colige la lectura de un posible socialismo expresado en un lenguaje «unamuniano» o la de una mitificación populista demagógica e inconsistente.

2. El análisis de la trayectoria de lo que se conoce como regeneracionismo costista. Aparte de las anecdóticas, aunque significativas, correcciones que a M. Artola realiza, Tuñón de Lara, investigador concienzudo, hilvana todos los factores estructurales y coyunturales que se deslizan por la cronología de los distintos regeneracionismos confluyentes en la Unión Nacional bajo Costa, Alba y Paraiso. De igual modo sigue su desintegración y la ruta aislada final de Costa, con su encuesta-informe del Ateneo, su acta de diputado republicano y su retirada política. De la cabal exégesis que Tuñón realiza sobre la obra de Costa, sólo comentamos aquí su interpretación del controvertido «prefascismo» conte-

nido en la *política quirúrgica*. La fórmula del «cirujano de hierro» es —según Tuñón— un «producto momentáneo de la exaltación costiana, hábilmente aprovechado después por muchos que distaban considerablemente del pensamiento de Costa». En definitiva, lo que postula Costa es un régimen presidencialista (página 213). De ahí la conclusión del autor de que lo más interesante de Costa es el aspecto crítico-sociológico; cuando inicia la vía de las soluciones, desciende de tono. Las críticas de Costa al liberalismo doctrinario lo sitúan como paradigma del cambio ideológico, pero «no se le tilde de prefascista, puesto que no quiere pres-

cindir de libertad (ni de las libertades), sino hacer de ellas una realidad» (página 245).

Por último, destaquemos la lección metodológica que Tuñón nos ofrece en este libro, modelo de trabazón entre los distintos niveles de la realidad (ideología, sociedad y economía) y ejemplo de historia toal. Articula de modo idóneo la estructura y el acontecimiento, el individuo concreto y la sociedad que lo engloba. Todo ello como resultado de sus rigurosas investigaciones sobre el momento del cambio de siglo en la historia contemporánea de España.—JUAN-SISINIO PÉREZ GARZÓN.

HELMUT RUMPF: *Carl Schmitt und Thomas Hobbes*. Duncker & Humblot. Berlín, 1972.

Carl Schmitt ha provocado, con su obra y su persona, un tipo de literatura especial: schmittiana. La obra que reseñamos no encaja en el marco habitual. Se exponen todos los trabajos politológicos de Carl Schmitt en sus rasgos fundamentales juzgándolos desde el punto de vista político-científico, y además las «obras tempranas», las monografías que se publicaron entre 1914 y 1936 bajo aspectos generales y las publicaciones hasta 1970 bajo el aspecto particular de su relación con Thomas Hobbes. Se sigue en la exposición el orden cronológico de las publicaciones, pero se indican las variaciones de los temas fundamentales. La literatura secundaria se cita escasamente porque el autor «valora lo anti-schmittiano de juristas y politólogos de habla alemana, que brotan en los años 50 y 60, como expresiones, en su mayoría, de una mentalidad sujeta al clima de la época» (pág. 7). El libro se limita a una exposición de la obra. Pero no es un libro de lectura. El contenido de cada obra se expone en citas breves, de manera que el lector se encuentra con un concentrado

de lo importante y esencial. Con excepción de *Gesetz und Urteil* (1912) y de la *Teoría de la Constitución* (1928), todos los trabajos se consideran de interés politológico, de manera que el autor tuvo que hacer un considerable esfuerzo de exposición, porque, si bien es fácil leer a Carl Schmitt, nunca se ha considerado como un autor fácil, aun sin tener en cuenta la singular variedad de sus temas de investigación. El autor cumplió esta tarea de una manera admirable. Hay que destacar en este contexto la exposición del *Nomos de la tierra*, quizá el libro más difícil de Carl Schmitt por sus razonamientos y reflexiones insólitas.

Cada exposición está acompañada de un comentario crítico. Y habida cuenta de las muchas interpretaciones pretenciosas que sufrió Schmitt en los últimos veinte años, uno se pregunta cómo se puede conseguir una valoración de la obra compleja y amplia de una vida en poco más de cien páginas y, además, hacerlo explicando las relaciones con Hobbes. El autor lo consiguió principalmente por dos causas. Primero, renuncia al método de

la psiquiatría política. No trata a su autor como a un caso cuya vida y obra hay que resolver hasta fases prenatales a fin de descubrir síntomas claros o encubiertos para poder redactar una completa historia clínico-política. Un trabajo semejante tampoco hubiera encontrado hueco en el mercado. El autor procede ortodoxamente. Desde *Acerca del valor del Estado* (1914) hasta la *Teoría del partisano* (1963) y *La tiranía de los valores* (1967), se expone el contenido objetivo de cada obra y publicación dentro de su contexto correspondiente, y se aprecia su trascendencia, con respeto de la labor espiritual y literaria, pero sin incienso o azufre. El autor juzga con certeza, pero juzga con cuidado; conoce las verdades relativas de nuestro actual estado de conocimiento.

Una pequeña obra maestra es la interpretación de *La noción de lo político*. Aquí, como en el caso del *Nomos de la tierra*, habría que comprobar si —y hasta qué punto— Carl Schmitt ha anticipado los resultados de la investigación moderna de comportamiento. Pero esto, quizá, traspasaría el margen de la exposición.

La segunda parte, dedicada a las relaciones con Thomas Hobbes, sigue el rastro de los paralelos y diferencias en los destinos personales. El autor dibuja

y comprueba las interpretaciones de Carl Schmitt sobre Hobbes, y las entrelaza hábilmente con los trabajos que, en su fondo, conducen hacia Hobbes o más allá de él. Tienen como base una descripción de las teorías de Hobbes y del hobbismo político, que, con pocas palabras, dice mucho y demuestra una seguridad notable en el acierto filosófico-estatal. El autor no sólo corrige la sobrevaloración del elemento teológico realizado por Carl Schmitt —excelente en la explicación del «cristal de Hobbes», de C. S.— sino también corrige algunas interpretaciones erróneas de la nueva literatura sobre Hobbes, que son la resultante de la falta de conocimientos de Derecho constitucional. El autor hace, por último, un resumen de las tesis e ideas de Hobbes y Carl Schmitt que le parecen actuales y válidas en todos los tiempos; una empresa atrevida que provocará contestación y aplauso. La claridad de las ideas y del valor del libro ganan, sin duda, con este resumen, y el autor demuestra así su gran capacidad y honradez científicas.

En total, hay que felicitar al autor por esta obra y al editor y a las Ciencias políticas. La frialdad distanciada y el rigor científico marcarán el cambio que está a punto de producirse en la investigación sobre Carl Schmitt.—HELMUT QUARITSCH.

SOCIOLOGIA

DAVID RIESMAN: *Individualismo, marginalidad y cultura popular*. Paidós. Buenos Aires, 1974; 423 págs.

El título original de este libro, que ahora presentamos, fue *Individualism Reconsidered* y fue escrito, según nos dice el autor, teniendo *in mente* una audiencia de especialistas en ciencias sociales, historiadores y filósofos, grupos que han estado demasiado inclinados a resaltar los valores de la vida colectiva o las formas

de vida tradicionales y a condenar el individualismo que encuentran exuberante en la sociedad burguesa, industrial y urbana.

David Riesman defiende «cierto individualismo y critica cierto conformismo», pero está seguro de que no podría atacar al «grupismo» de su país (Norteamé-

rica) si no pudiera confiar en sus logros perdurables, que son, precisamente, los que hacen posible el individualismo.

Pero vocablos como «sociedad» e «individuo» tienden a plantear una dicotomía no sólo falsa sino engañosa. Vivimos —dice el autor— en un clima social en el cual, en muchas partes del mundo y de los Estados Unidos, las más viejas ramas del individualismo más despiadado constituyen aún un peligro social, mientras que en otras partes, las nuevas variedades de lo que podríamos llamar «grupismo» se vuelven cada vez más amenazadoras.

En realidad, puede distinguirse conceptualmente entre las necesidades de la sociedad (como un sistema de organización social) y las de los grupos que la componen (como un sistema de vínculos y esperanzas psicológicas). Así definida, la sociedad como organización, proporciona a menudo los mecanismos que pueden proteger al individuo contra el grupo, tanto mediante procedimientos legales formales, como con la declaración de derechos, y porque una organización de gran magnitud puede permitir una movilidad social por la cual el individuo logra evadirse de cualquier grupo particular.

Pero el significado de «individualismo» depende del ambiente histórico y si en épocas de «exaltado individualismo», éste aparecía como liberación económica, política, religiosa, etc., se trataba, a su vez, de liberarse de las sanciones grupales que pudieran haber surgido contra su «individualismo». Los «promotores» individualistas aparecieron no sólo en los negocios y en la colonización, sino también en los más celosos movimientos reformistas de los últimos siglos.

Sin embargo, escritores antiindividualistas como Tawney, mientras descuidan los peligros del colectivismo debido a su repugnancia por la sociedad adquisitiva, expresan un disgusto muy común por el

nexo monetario. Es difícil que la gente pueda hallar satisfacción en una sociedad cuya mejor defensa consiste en que es menos mala que otros ambientes sociales. En la época en que «hablaba el dinero», la concepción del hombre sufrió una serie de cambios casi tan irónicos como el mismo desarrollo social. El concepto del hombre como naturalmente cooperativo, aparecía en los escritos de los más diversos pensadores del siglo XIX. Todos ellos terminan abogando por lo que nuestro autor llama «grupismo», tanto desde plataformas políticas revolucionarias como reaccionarias.

Es obvio que la preocupación por las necesidades y deseos humanos por afiliarse a grupos, atestigua a menudo de modo suficiente, la presencia actual de un trastorno en la sociedad. Pero también suele atestiguar, para algunos, que este desorden en sí es algo terrible.

Dentro de la primera mitad de nuestro siglo se ha desarrollado una gran preocupación, más por el grupo en sí que por sus necesidades específicas; un sentimiento de parte de los individuos que desean o sienten que deben primero formar un grupo y después atenderlo y mejorar su moral.

Este grupismo, que no descansa en las emergencias grupales obvias, sino en la inquietud de los individuos solitarios, es probablemente más poderoso en los Estados Unidos, donde la gente parece más preocupada por los problemas de la participación y pertenencia grupal.

No deben deplorarse —termina el autor— todos los avances hacia el grupismo. El grupismo se basa en parte sobre el aumento de sensibilidad y los estados sutiles del sentimiento, y esto es una ventaja. Sólo que, como siempre, estos progresos traen consigo un tren dialéctico de nuevas perplejidades y limitaciones.

Debemos cuestionar escépticamente las

exigencias de una mayor participación y pertenencia social entre quienes definen el grupo, mientras que en otra parte se oponen a los reclamos de aquellos que

por razones absolutas se aferran al individualismo como un santo y seña, principalmente económico.—EMILIO SERRANO VILLAFañE.

GINO GERMANI: *Política y sociedad en una época de transición*. 5.ª edición. Biblioteca Americana Latina. Buenos Aires, 1974; 371 págs.

El apasionante tema del proceso de cambio que nuestro mundo experimenta es objeto de este libro, formado por la reunión sistematizada de diversos trabajos del autor en diversas épocas.

Consta de cuatro partes. En la I, introductoria, se exponen los conceptos, figuras y tipologías de teoría sociológica que adopta como bases para el ulterior análisis del proceso de transformación de las estructuras y la acción social; en ella, como en otros varios temas, sigue preferentemente a Parsons. La II presenta las características del fenómeno en general, esto es, a escala universal. La III concreta a la América Latina, y la IV, más aún, a la Argentina. Queda así el trabajo bien construido, no ofreciendo su lectura dificultades a los no especialistas en Sociología.

Crítica el autor el término «secularización» empleado para definir el proceso en curso. Dice que encuentra su explicación en el hecho de que en la estructura social preindustrial predominaba un carácter «sagrado», entendido este término no sólo en su sentido estrictamente religioso, sino de intocabilidad de los valores tradicionales, en tanto que la sociedad industrial se apoya en actitudes racionales, de libre análisis y, por ende, comportantes de una predisposición al cambio. Considera inconvenientes las tipologías usuales con respecto a la denominación del tipo de acción, por cuanto contraponen acción *tradicional* a acción *racional*. A su juicio, viene esto a ser como tomar la parte por el todo: la opo-

sición será algo más amplio y comprensivo.

En consecuencia, sintetiza así los «tres cambios esenciales» operados:

«I. Se modifica el tipo de *acción social*. Del predominio de las acciones *prescriptivas* se pasa a un énfasis (relativo) sobre las acciones *electivas* (preferentemente de tipo racional).

II. De la *institucionalización de lo tradicional*, se pasa a la *institucionalización del cambio*.

III. De un *conjunto relativamente indiferenciado de instituciones*, se pasa a una *diferenciación y especialización creciente* de las mismas.»

Aquí empieza a explicitarse la clave del libro —págs. 93 y sigs.—: un acusado dogmatismo sociológico, que se reafirma en el desarrollo de las dos primeras proposiciones anteriores. Sobre la I, que en las «sociedades *tradicionales no industriales*» se daba un mayor o menor margen de tolerancia o variabilidad de comportamiento en torno a una «pauta moral, *pero no hay elección*». Aunque este último término haya de tomarse en el sentido técnico sociológico definido en la parte introductoria, la afirmación es tajante: «cada persona —continúa— en una circunstancia dada, sigue un patrón relativamente fijo y esto se explica tanto a la manera de sentir como a la manera de actuar». En la sociedad *industrial*, en cambio, «una parte significativa de las acciones humanas se

realiza en base a elección; ante una situación dada, la persona «*debe elegir, decidir por sí misma*». ¿Quiere esto decir que los hombres en la sociedad *preindustrial* no eran libres y responsables, y sí en la industrial? Pues tampoco, porque, en esta última «*no es del todo libre o indeterminada*». Diríamos que prácticamente nada, porque semejante «*acción de tipo electivo* que caracteriza a la sociedad industrial resulta no menos regulada que la acción prescriptiva»; sólo que con una diferencia *formal*: «*su marco normativo* —también aquí hay que tener en cuenta el significado técnico sociológico del vocablo—, es esencialmente distinto: en un caso lo que se prescribe es un *determinado comportamiento*, en el otro es una *forma de elegirlo*»; lo que, en realidad, se prescribe —dice, poniendo el ejemplo de la producción—, no es la elección de un procedimiento, sino del *más eficiente*; la acción es electiva, «*pero se prescribe cómo realizar la elección*», se fija el principio de la *racionalidad instrumental*.

Y sobre el II, que considera «*casí*» conclusión o consecuencia inmediata del anterior, que en la sociedad tradicional «*todo lo nuevo es rechazado y se tiende a afirmar la repetición de las pautas preestablecidas*»; el cambio es «*profundamente anormal*»; «*siempre una violación de las normas*». Mientras que en la sociedad industrial el cambio es fenómeno normal, previsto, normativo: es la *institucionalización del cambio*. Observa a continuación que ésta «*y la acción electiva se presentan en cierto sentido como paradójicas en vista de la función esencial que ejercen, para el mantenimiento de la estabilidad, las formas de integración basadas en la acción tradicional y en el hecho del ajuste recíproco de las diferentes partes de la cultura y la sociedad*».

Planteamientos a base de radicales generalizaciones en torno a la filosofía del

devenir, no exentos de contradicciones, y de los que el lector corriente saca la conclusión de que unos antiguos mitos y tabúes han sido reemplazados por un determinismo tecnológico, con lo que la libertad humana queda perfectamente entredicho. ¿Para esto —pensará dicho lector— hemos arrumbado, alegre y orgullosamente, toda la filosofía de... Santo Tomás de Aquino?

Es difícil desprenderse de la filosofía. Algunas páginas más adelante habrá de encararse —honradamente, cierto—, a propósito de la cuestión de los límites calificadores de una sociedad en desarrollo, con «*la dificultad de colocar la discusión sobre un plano puramente científico, libre en máximo grado de connotaciones valorativas e ideológicas*»; sin que resuelva el problema tampoco «*la limitación de la discusión al terreno puramente económico*».

Así trata de encarar la cuestión, llegando a las conclusiones de la necesidad de una —mínima— *integración normativa*; de un *conocimiento de la naturaleza científica* —separado claramente de toda actividad intelectual o forma del conocimiento: teológica, filosófica, etc.—, de distinguir entre las *condiciones* del desarrollo económico y sus *implicaciones*, extendiéndose particularmente en este punto sobre la institución familiar.

Otros muchos pasajes se prestan a objeciones. Por ejemplo, el referente al tránsito de la comunidad local o la nacional, en el que se ignora o silencia la actuación de movimientos propugnadores del resurgimiento de las «*regionalidades*» en Europa: se revela un punto de vista *americano*.

El epígrafe dedicado a los cambios en la estructura demográfica es casi exclusivamente estadístico y responde al patrón aséptico. Le siguen otros sobre el carácter asincrónico del cambio, sobre resistencias al desarrollo y conflictos; otro bajo el epígrafe «*Nota sobre una forma*

particular de conflicto», ecuaníme, en general, y finaliza con un apéndice de doce páginas de cuadros comparativos de las características diferenciales entre «sociedad industrial» y «sociedad tradicional».

El capítulo segundo de esta II parte —IV de la obra— se dedica al estudio de «El autoritarismo y las clases populares». Contiene interesantes consideraciones sobre los tan debatidos y manidos conceptos de «derecha» e «izquierda» y sus conexiones con el autoritarismo.

La parte III comienza señalando seis etapas en la transición de la «sociedad tradicional» a la «participación total» en la América latina. Sigue con las diferencias entre los países europeos e hispanoamericanos en cuanto a «movilización e integración». Aborda luego el tema de la «movilización masiva y movimientos sociales». El capítulo VI trata de los «grados de desarrollo, tipos de estratificación y de movilidad social en Hispanoamérica»: dualidad de sistemas de estratificación, criterios para una tipología, índices de secularización, cambio en el sistema de estratificación y persistencia del patrón tradicional.

La parte IV, dedicada, como se dijo, específicamente a la Argentina, aborda, en primer lugar, el tema de la inmigración, su duración, orígenes, característi-

cas, impacto demográfico y sobre las estructuras económica y social, «la argentinización de la Argentina y la supervivencia de la población extranjera», todo con abundantes cuadros estadísticos.

El tema de la transición argentina, con sus confusionismos, contradicciones y disparidades de puntos de vista, aparece tratado con gran detalle y prolijidad en el capítulo VIII. El IX desarrolla el tema de «la integración de masas a la vida política y el totalitarismo»: consideraciones y juicios valorativos sobre la *época crítica* que vivimos, en general, descendiendo luego al caso de la República del Plata, con consideraciones sobre las especiales características del «peronismo» en comparación con el «nazifascismo» —con «ilustraciones» de Simone Weil—; una aguda crítica en que quiebran los propósitos de neutralidad científica atrás anunciados, porque está hecha bajo el prisma ideológico *demoliberal*.

El último capítulo se dedica a «La familia en transición en la Argentina». Queda de entrada declarado que, debido a la escasez de material, este capítulo viene a ser una roturación del tema.

La edición es popular, económica, papel muy corriente, pero impresión cuidada. — JESÚS VALDÉS Y MENÉNDEZ VALDÉS.

CHARLES ROBERT: *L'homme manipulé (Pouvoir de l'homme sur l'homme, ses chances et ses limites)*. Cerdic-Publications. Strasbourg, 1974; 242 págs.

Nunca como ahora el hombre ha presumido de su libertad concreta. Acaso porque se ve que, en no poco, carece de ella. Por caminos diferentes Montesquieu y Rousseau se esforzaron por llevar hasta la Revolución francesa los dos términos de la célebre trilogía revolucionaria, «igualdad» y «libertad», que habían de conseguir consagración solemne y oficial en el articulado de la «Declaración de Derechos». La igualdad para

poder ser libres al no estar sometidos a los desiguales. Libertad para poder ser iguales porque la naturaleza y la «voluntad general» igualaba a todos por la renuncia de todos en favor de los demás.

Libertad abstracta, vacía de contenido, cuando no encuentra su expresión «libre» en manifestaciones concretas. Pero el hombre de hoy, con su desenfreno y «alienación» de lo divino y de lo humano, ¿es realmente libre? O, al menos,

¿es esa libertad la libertad ni siquiera la que él quiere y busca?

Sin que llegemos nosotros al pesimismo de algunos estructuralistas, como Foucault, para los que «el hombre ha muerto» absorbido por las estructuras, ni a la afirmación de la desaparición marcusiana del hombre en la moderna sociedad de consumo, lo cierto es que el hombre se cree el más libre de todos los tiempos porque se ha sacudido la imposición de toda autoridad, se nos antoja menos libre que nunca porque no se ha podido librar del poder sobre sí mismo, de su propio poder. No son las «circunstancias» orteguianas, de cuya influencia no podrá el hombre librarse por más que quiera aislarse del mundo y de una sociedad que repudia, lo que le separa de los demás con los cuales no quiere contaminarse en una mera coexistencia. Es su propio yo quien ejerce el «poder del hombre sobre el hombre».

El libro que presentamos recoge las actas del Congreso de moralistas europeos, celebrado recientemente en Estrasburgo para tratar del *Pouvoir de l'homme sur l'homme, ses chances et ses limites*. Charles Robert, que las publica en este libro, le da un título más breve y muy expresivo: *L'homme manipulé*. Y ciertamente, moralistas y teólogos, biólogos y médicos, psicólogos y sociólogos, tratan de este tema polémico.

Biólogos eminentes desarrollan el poder que el hombre va adquiriendo sobre sí mismo con posibilidad de una manipulación del hombre sobre el hombre y sobre la naturaleza para poder sobrevivir. Para los moralistas clásicos la manipulación del hombre tiene sus límites en la misma naturaleza y la ley natural, «que no puede arrancarse del corazón del hombre», en el fin del hombre y en la licitud de los medios empleados; esto es, las implicaciones éticas de las adquisiciones biológicas y médicas. A este respecto, en 1971 la revista *Concilium* de-

ca un número a la manipulación; en 1972, los moralistas italianos celebraron en Ariccia su cuarto Congreso sobre el tema *Manipolazione e futuro dell'uomo*, y en 1973, el Centro internacional Cardenal Suenens, de Lovaina, organizó su II Congreso internacional de sociología y le dio por tema: *Insemination artificielle et reproduction humaine*, vistos bajo el punto de vista de la manipulación.

El término «poder» —poder del hombre sobre el hombre— evoca evidentemente significados próximos a los de manipulación y experimentación sobre el hombre viviente. Y si se intenta definir, podría decirse que designa la capacidad que adquieren ciertos hombres de disponer de medios técnicos de intervenir ya sea en la programación biológica del hombre, ya, más allá, en el tipo de su comportamiento, y también en el mundo de sus deseos primeros y sin duda de su pensamiento.

Son problemas técnicos que llevan una gran carga de reflexión ética por los límites peligrosos y reparos que los principios morales comportan e imponen a todo el actuar humano, contenido de la moral, allí donde haya hombres manipulados o manipulables. Son los límites que si el legislador humano no puede traspasar tampoco el realizador técnico olvidar en la «manipulación» del hombre. Por eso —dice el autor expresamente— que en la manipulación del hombre —automanipulación o manipulado por los demás—, son condenables, moralmente, el acuerdo del Bundestag alemán de abril de 1974 al establecer la liberalización de la interrupción del embarazo durante las doce primeras semanas de la concepción, a pesar de la serie impresionante de argumentos contrarios de las Iglesias cristianas. Es igualmente condenable la ley italiana de mayo de 1974, que autoriza el divorcio. Y se repudia también la ley que

en junio de ese mismo año aprobó la Asamblea francesa facilitando la distribución de contraceptivos.

Las dos partes en que se divide el libro que presentamos contienen conferencias y trabajos muy interesantes sobre los límites biológicos de una posibilidad de la libertad; la cuestión humana fundamental: la libre disposición de sí mismo o la libertad del hombre; la manipulación de las mentes o espíritus; el poder del hombre sobre el hombre según las ciencias humanas. Psicoanálisis, manipulación y ética, estrategia de una ética cristiana. Y, por último, el poder del hombre sobre el hombre, que agota el problema con una serie de tesis del profesor F. Böckle, de Bonn, que, con el comentario del profesor de Estrasburgo, M. Korff, desmenuzan los aspectos y

criterios que permiten elaborar y utilizar las normas éticas, de tal modo que ayudan al hombre a devenir plenamente hombre.

La segunda parte del libro aborda los problemas de la responsabilidad en cuanto a la cualidad de la vida; la fe y la moral en cuanto a los poderes del hombre sobre el hombre; la experiencia y las normas; el papel mediador del moralista; la humanización del hombre; determinismo biológico y normativismo ético en el comportamiento humano; el funcionamiento y la difusión de la enseñanza moral al pueblo.

Una selecta bibliografía sobre el hombre manipulado: «elementos de una bibliografía internacional después de 1970», completa el libro.—EMILIO SERRANO VILLAFANE.

MIGUEL HERRERA FIGUEROA: *Sociología del espectáculo*. Editorial Paidós. Buenos Aires, 1974; 133 págs.

El autor, rector de la Universidad argentina John Kennedy, presidente de la Sociedad Argentina de Psicología Social, profesor de Psicología Social y Política, nos presenta en este libro un estudio no sólo psicológico del espectáculo, sino sociojurídico, referido al fútbol, y es este último aspecto, sin duda, la mayor novedad del enfoque del fenómeno psicociológico de los deportes que mueven hoy masas ingentes y apasionadas.

Pero Herrera Figueroa es algo más que un excelente psicólogo y sociólogo, es un filósofo que, como tal, no se conforma con la apariencia de los hechos, sino que busca sus ultimidades y los «valores» jurídicos y sociales. Por eso este libro (precedido de otros sobre psicología, filosofía de los valores, sociología del Derecho, etc.) es una *iuspsicosociología*. Y puede decirse que la actitud filosófica del autor preside los aspectos sociológicos, jurídicos y psicológicos.

El libro *Sociología del espectáculo* es, pues, un enfoque filosófico, psicociológico y jurídico del espectáculo, de la conducta de esos veinticinco hombres que en un campo de fútbol nos ofrecen uno de los espectáculos más apasionantes de todos los tiempos, en el que no falta nada para que puedan entrar en juego todos esos aspectos. El *homo ludens*, aislado y en grupo, ejercita una forma de convivencia regida por unas leyes o reglas, con unos jueces presenciales que «viven» la circunstancia y que han de dirimir, sobre la marcha, los conflictos que se suscitan; con unos testigos objetivos, dentro del apasionamiento de los «partidarios», y con otros, muchos millones a veces, que, mediante los medios de comunicación siguen «de lejos» el espectáculo.

El «encuentro» —dice el autor— supone una relación interpersonal, pero también un contacto más estrecho que las

relaciones comunes entre las personas; es armonizarse, experimentar mutuamente, ayudarse eficazmente en orden a la realización de unos fines comunes. En el encuentro y por el encuentro nos realizamos y patentizamos esa dimensión transididamente existencial: *con*, que entraña encarar al *otro* en un diálogo mucho más profundo y vivo que el del lenguaje.

Pero el «encuentro» no sólo es con el otro más próximo —el compañero o el contrario—, sino que se lanza al encuentro del espectador y lo induce vivamente a participar de cualquier modo en el espectáculo que se desarrolla. El encuentro va haciendo surgir necesariamente y, como consecuencia, «motivaciones» distintas, en los protagonistas y en los meros contempladores. El encuentro es una unidad de acción, sobre la tridimensionalidad del lugar, del tiempo y del conocimiento dramático, unidos indivisiblemente.

La competición no es un agregado, sino un hecho social consustanciado con el ser del hombre. Lo moderno, en el juego deporte, es la toma de conciencia reglamentaria que patentiza los estilos deportivos contemporáneos.

Hace el autor una aguda comparación entre la fenomenología teatral y el fenómeno del deporte espectáculo, y ve en éste un cuadrante paralelo integrado por el Reglamento del espectáculo deportivo, el árbitro del encuentro, los jugadores actores del encuentro y el público espectador.

Y se fija Herrera Figueroa, dentro de la variadísima gama de espectáculos, en el fútbol porque «es el más popular de los deportes y en ningún otro el espectador participa con tanta intensidad como en el fútbol». En la fiesta futbolística el espectador compensa su anhelo de alegría, de juego, de afectividad y de seguridad, al sentirse en el seno social de modo pleno. El factor tiempo tiene un lugar preeminente en el desarrollo del espectáculo. La atención y la percepción

de los espectadores encajan en distintos ritmos de los señalados por la tradición y, tras ello, la renovación total de las estimaciones estético-deportivas.

Al fútbol «se le debe reconocer como al príncipe de los juegos, si no el juego por excelencia de nuestra época». El fútbol, que es un deporte apolíneo, recio, se juega hoy cada vez con mayor vigor físico, con mayor capacidad de resistencia; para su práctica se requiere un cuidadoso entrenamiento en las reglas de la competición. Pero «hay un hecho cierto en la práctica del fútbol de nuestros días: el fútbol de habilidad y virtuosismo ha cedido el paso al fútbol de garrá, vigoroso, orquestado, por un esforzado conjunto de voluntades, subordinadas a objetivos establecidos previamente».

Una aguda observación psicociológica que hace el autor es que las formas características de las estructuras futbolísticas responden en gran medida a la modalidad de las comunidades en donde se practican. Y esto se ve claramente en los campeonatos mundiales de este deporte, donde es fácilmente apreciable el distinto «estilo» de los países y a veces hasta de la sociedad nacional a la que pertenece el «equipo».

Es interesante el capítulo que nuestro autor hace sobre «los grados de participación en el espectáculo futbolístico». A diferencia del espectador teatral, que se encuentra ya con algo elaborado y concluyente, el espectador futbolístico «participa» en la decisión de la lucha, su presencia pesa en los resultados y su animación es determinante para logros y derrotas, éxitos y fracasos. En el fútbol, el espectador está «dentro del espectáculo»; su participación influye en el arbitraje, en la serenidad y rendimiento de los jugadores; en fin, más que pasivo espectador es participante de un encuentro. Por eso, ningún actor ni jugador puede permitirse ignorar al pú-

blico para el que juega su papel. Y también los espectadores, como los jugadores, revelan las características de sus comunidades.

Pero más interesante aún que la comparación entre el mundo teatral y el futbolístico es el paralelo que hace Herrera Figueroa entre el mundo futbolístico y el sociojurídico. Existe un orden fáctico que encarna lo que es referido a un *deber ser* existencial. Un orden valorativo, signado por lo que *debe ser* para ser axiológicamente apreciado. Por último, un orden *normativo* o reglamentario. Los tres órdenes establecen un complejo integral de controles humanos que juegan unitariamente en un yo humano apuntado tridimensionalmente por un yo *actuante*, un yo *valorante* y un yo *cognoscente*, todos unidos indivisiblemente.

La práctica futbolística ofrece un expresivo paralelo frente al mundo jurídico. Hoy cada vez más, tiende a especializarse y hasta se habla de un Derecho deportivo, distinto del civil o del laboral. Diríamos que la mayor parte de las

ramas jurídicas están implicadas en el espectáculo futbolístico, tanto en el Derecho privado como en el público.

En un análisis muy curioso Herrera Figueroa va exponiendo los «parecidos» en los distintos «momentos» que, sin forzar lo más mínimo las cosas, resultan entre las «partes» (jugadores y juez) con los actores en la vida sociojurídica, sobre todo, el paralelo entre el árbitro deportivo con el juez judicial.

Los «valores»-fines del Derecho tienen en el espectáculo futbolístico su expresión: la libertad y seguridad personal; la justicia y el bien común, el orden y la seguridad jurídica se conjugan en una unidad que forman los participantes activos, el público futbolístico que también «participa», y la comunidad total a la que, como todos los medios de expresión y comunicación humanos, le interesa siempre lo que hacen los hombres.

Y el *homo ludens* es hoy un actor observado por la comunidad.—EMILIO SERRANO VALLAFAÑE.

AMANDO DE MIGUEL RODRÍGUEZ: "*Homo sociologicus hispanicus*". Para entender a los sociólogos españoles. Barral, Barcelona, 1973: 292 págs.

Amando de Miguel realiza, en *Sociología de los años setenta*, la retrospectiva de la sociología en España, y ahora, en este volumen que comentamos, desea dar, y en muchos aspectos lo consigue, la interpretación correcta de lo que significa para los sociólogos españoles la nueva y discutida ciencia de la sociología; en propia definición del autor, quiere hacer como una especie de retablillo de la sociología hispana.

Con referencia del autor a la recensión publicada en *Revista Internacional de Sociología* a su aludido volumen *La Sociología de los años setenta*, se esfuerza en dejar reiterada constancia, después de la

polémica entablada en aquella Revista entre recensionador y recensionado, de su propio juicio, en el libro indicado, en torno a la situación objetiva de los años cuarenta y cincuenta: no ha sido, precisamente, la más favorable para la actividad independiente y libre de los sociólogos hispanos, puesto que, continúa De Miguel, se trata de grupo muy comprometido políticamente, son los sociólogos nacidos en torno a 1910 que, por cronología, hicieron la guerra, quienes se sienten particularmente influidos por el pensamiento alemán, cuyo conjunto de causas les confiere particular mentalidad, aun entre los intelectuales más «liberales» que

nadie duda son, en general, los sociólogos.

En el libro se lamenta la falta de verdadera «comunidad» científica, toda vez que no se da en España esa corriente continua de investigaciones sociales, que cuenta como requisito indispensable con el cuerpo y con el sistema de apoyo económico-institucional. Esta confluencia de vertientes se ha producido, ciertamente, en otros países, en la atmósfera universitaria, mientras que en España los patrocinadores y realizadores proceden de otros ámbitos: «FOESSA», «DATA», Banco de Urquijo, Cajas de Ahorros, Fundación March, etc.

Sabido es que De Miguel es autor de los famosos informes de la Fundación «FOESSA» sobre la situación social de España en 1966 y 1970. Pues bien, él estima que dichos informes han sido más rechazados que replicados, y resalta una advertencia, que quizá resulte tan aguda como certera: los lectores esperan con ansiedad el tercer informe, pero no verá la luz, porque, afirma De Miguel, ninguna de las grandes «figuras» de la sociología española se atreve a enfrentarse con la responsabilidad y el trabajo que supone «mejorar» los indudables fallos que contienen los anteriores informes. Obvia es la dificultad extraordinaria que entraña calar en toda su profundidad en la estructura social de España, con ponderación, imaginación y sabiduría.

La sociología española, objeto de atención constante en la prensa nacional, y el atribuido retraso secular para nuestra cultura, abocan al autor del libro a que se formule las siguientes desproporciones: la que existe entre el número de «vocaciones» sociológicas y los puestos reales de trabajo, las pretensiones de «reformular las estructuras», que se identifican con los esfuerzos de los investigadores y el ramplón descriptivismo de la mayoría de las investigaciones, que se copian unas a otras sin citarse. Pero el autor resalta

que a diferencia de la situación de la sociología en países también semidesarrollados (Grecia, Yugoslavia, Polonia, etcétera), la posibilidad de expansión de esta disciplina en España cuenta con la inesperada ventaja, no del todo aprovechada, del idioma, puesto que el castellano, además de la lengua oficial de veintena de países, es uno de los dos o tres idiomas extranjeros que más se estudian en todo el mundo. Por ende, favorece el ritmo de cambio y conflictos sociales, pues sabido es que en España a este tenor se dan amplias hornadas de recientes sociólogos, que representan un componente ideológico de sumo interés, modo de pensar y actuar que está alterando, incluso, el modo tradicional de operar que han tenido los «intelectuales». En consecuencia, De Miguel, para el contexto hispánico, formula la tesis de que la sociología no es sólo cuestión académica, sino algo que interesa, vitalmente, a todas las fuerzas activas participantes en el acelerado cambio histórico de nuestros días.

En cuanto a las agrupaciones de sociólogos españoles, el autor, retractándose, en algún modo, de su clasificación en *Sociología de los años setenta* relativa a las denominadas escuelas católica, empírica y crítica, que por cierto tan vigorosas reacciones e inacabables controversias ha tenido entre los colegas, ahora se decide, en esta publicación que comentamos, por agruparlos por tipos humanos de sociólogos.

Así describe el tipo humano de sociólogo «editorialista», en el que se incluye. Grupo que es proclive al comentario de la realidad sociopolítica, con algún toque de *argot* parsoniano o marxista, creando ideologías y proveyendo de concepto y terminología al público y los políticos.

Los sociólogos tipo *boy-scout*, que se aprestan a redimir problemas. Los humanitarios, los reformadores, los entregados a una causa, los que aplican la so-

ciología a las miserias humanas. La idea central es la de «remediar» las amarguras de este valle de lágrimas antes de «entenderlas».

Del resultado de la encuesta que el autor realiza entre treinta y un sociólogos españoles representativos de las distintas direcciones, para bucear en el modo de pensar de sus colegas compatriotas sobre temas, precisamente, de sociología, en su aspecto teórico y de política científica, obtiene las contradictorias y poco edificantes conclusiones siguientes:

- La sociología registra cantidad y densidad de conflictos.
- Los sociólogos dan más explicaciones personales que estructurales de la situación de la profesión.
- No revelan parte importante de la realidad. Sus textos dramáticos inducen a que el lector pregunte: ¿qué se puede hacer con estos sociólogos, al parecer tan insoslayablemente contradictorios, insociables y atormentados?

Referente al grito de la francesa re-

volución de mayo de 1967, que De Miguel estima la hicieron sociólogos de la Universidad de Nanterre, en el que insistentemente se pedía la muerte de la sociología, el autor del libro replica que la verdad es que la nuestra es actividad excelsa, por cuanto nos llaman de todos los sitios para que evacemos nuestra misteriosa opinión sobre los asuntos más controvertidos. El resto, la sociología académica, es algo que queda para nosotros solos, como las divertidas polémicas conceptuales: que si no podemos eliminar los propios valores de la observación, que si hay que adoptar una actitud crítica, etc.

El extenso (41 páginas) y enjundioso epílogo, firmado por José Vidal Beneyto, bien merecía amplio comentario y no sólo esta mera alusión (que se impone, en contra de nuestros deseos, por el condicionamiento de la lógica extensión del presente trabajo) a su imagen del sociólogo como profesión indispensable en todo país desarrollado, o al menos decidido a entrar en el desarrollo racional y acelerado.—GERMÁN PRIETO ESCUDERO.

CENTRAL OFFICE OF INFORMATION: *Los servicios sociales en Gran Bretaña*. COI. Londres, 1974; 148 págs.

Conforme se indica en la introducción del volumen que vamos a comentar, los servicios sociales en Reino Unido abarcan amplia gama de disposiciones encaminadas a promover la salud y el bienestar de la población y, por ende, a mejorar el medio ambiente en que la vida se desarrolla. Pero, en esta breve crítica, procuraremos ceñirnos a aquellas cuestiones más importantes que, en todos los países, son consideradas como servicios sociales propiamente dichos: seguridad social, sanidad, administración, personal y características de servicios sociales, etcétera; marginando, en consecuencia, otras

como educación, juventud, vivienda, etcétera, que el libro trata, aunque lo haga más superficialmente.

La Seguridad Social británica comprende el Seguro Nacional, el Seguro de Accidentes de Trabajo, Fondo de Desempleo y Seguro de Pensiones. Conjunto que estimamos constituye sistema realmente completo y eficaz. La administración de estos servicios se halla, en general, bajo la jurisdicción del Ministerio de Sanidad y Seguridad Social.

Las disposiciones relativas a la Seguridad Social no sólo hace que Gran Bretaña, Irlanda del Norte e Isla de Man

funcionen bajo un sólo sistema, sino que por el procedimiento de los convenios recíprocos, sobre diversas materias de la especialidad, más amplios unos y con algunas limitaciones otros, se han extendido, por Reino Unido, a los siguientes países o entidades de población:

Australia, Austria, Bélgica, Bermudas, Canadá, Chipre, Dinamarca, Finlandia, Francia, República Federal Alemana, Irlanda, Israel, Italia, Jamaica, Jersey y Guernsey, Luxemburgo, Malta, Holanda, Nueva Zelanda, Noruega, España, Suecia, Suiza, Turquía, U. S. A. y Yugoslavia.

En Reino Unido, los servicios de sanidad pública, así como las disposiciones sobre sanidad personal, se encuentran vinculadas al Servicio Nacional de Sanidad, cuyo código vigente se halla constituido, básicamente, por las leyes de Sanidad Pública de 1936 y 1961 y por la ley de los Servicios de Salud y de Sanidad Pública de 1968. En cuanto a la responsabilidad para la provisión de los servicios de sanidad pública es transferida, en Reino Unido, por las autoridades locales a las juntas regionales que se crean, si bien continuarán a cargo de las autoridades locales aquellos aspectos de sanidad pública que se relacionen directamente con el medio ambiental.

Es preciso destacar el loable hecho de que el Servicio Nacional de Sanidad se halla a disposición de toda persona que resida, normalmente, en el país, con arreglo a sus necesidades médicas, sin que se tenga en cuenta la situación de la persona con respecto al Seguro, ni a su ficha cuenta. La duración de la asistencia sanitaria es ilimitada.

En Gran Bretaña sólo los facultativos que se hallan inscritos en los correspondientes registros pueden, si lo desean,

ejercer como médicos del Servicio Nacional de Sanidad.

Facilitemos interesantes datos estadísticos:

Personal sanitario del Servicio Nacional de Sanidad, 840.000.

Operarios auxiliares, 238.000.

Médicos de cabecera, 25.000. Cifra esta última que representa el 98 por 100 del total general de médicos de familia del Reino Unido, que reciben al asegurado en sus propios consultorios o en las instituciones sanitarias establecidas por el Servicio Nacional de Sanidad. El promedio de pacientes inscritos a la consulta del médico general es de 2.400.

Número de camas existentes en el Reino Unido, 515.000

Número de hospitales, 2.860.

Advirtamos que los hospitales británicos cuentan con facilidades de diagnóstico, asistencia para cualquier eventualidad diurna o externa, con departamentos hospitalarios para maternidad, Centros para el cuidado de enfermos infecciosos, departamentos psiquiátricos y geriátricos, rehabilitación, clínicas de convalecencia y todo tipo de tratamiento especializado.

Las autoridades locales proporcionan alojamiento residencial para ancianos y personas débiles, poseyendo autoridad para inscribir e inspeccionar las residencias dirigidas por organizaciones benéficas o por personas privadas.

Para prestar ayuda a cuantos sufren desórdenes mentales, se han organizado Centros de capacitación para esos deficientes, Centros diurnos de tratamiento y trabajo para personas mentalmente enfermas y alojamiento residencial, independientemente de la edad. — GERMÁN PRIETO ESCUDERO.

MINISTÈRE DE LA SANTÉ PUBLIQUE ET DE LA FAMILLE: *Organisation Sanitaire de la Belgique. Promotion et protection de la santé*. Bruselas, 1975; 52 págs.

En el comentario de la publicación vamos a fijarnos en algunas de las cuestiones que consideramos más destacadas en esta materia, en la promoción y protección de la salud en Bélgica, como son, a nuestro entender, las que hacen referencia a las problemáticas de la maternidad, de la puericultura, de la higiene y seguridad en el trabajo, de las enfermedades mentales, etc.

Respecto de las atenciones belgas en materia de maternidad, reseñemos que existen en el país unos 350 consultorios prenatales que preparan, física y psicológicamente a la futura madre, para el alumbramiento y la maternidad.

Las Casas Maternales, dirigidas y patrocinadas por la Obra Nacional de la Infancia, recibe a las mujeres aisladas, antes y después del nacimiento de su hijo.

Al recién nacido se le protege mediante los servicios que le presta una enfermera, con información a la madre de la absoluta necesidad de que su hijo continúe recibiendo las atenciones sanitarias procedentes. Cuidados especiales se dedican a los bebés prematuros y a los débiles. Esta enfermera especializada no concluye la acción hasta que el niño se halle inscrito y bajo vigilancia médica de carácter privado.

La legislación belga específica, en la forma siguiente, las misiones fundamentales de la higiene y de la medicina del trabajo:

- Lucha contra los perjuicios del trabajo.
- Promoción de la medicina del trabajo.
- Estudio de los aspectos fisiológicos y patológicos del trabajo e inves-

tigación en el ámbito de la prevención de las enfermedades profesionales.

— Certificaciones de minusvalías; organización de la industria diamantera; reparación de los accidentes de trabajo.

— Estudios sobre industrias peligrosas.

— Participación en los distintos organismos nacionales e internacionales que se dediquen a los referidos objetivos.

— Salubridad de los locales de trabajo.

— Riesgos de las enfermedades profesionales.

— Protección de los lugares de trabajo contra todo agente nocivo.

— Medios de protección individual contra estos agentes y riesgos.

— Adaptación de los trabajadores a los puestos de trabajo.

— Prevención de la fatiga profesional.

— Lugares de trabajo y de reposo.

— Medios de socorro inmediato y cuidados de urgencia en caso de accidente o de indisposición.

— Condicionamiento de talleres, cocinas, cantinas y otras instalaciones particulares que la Empresa destina a los trabajadores.

— Los alojamientos dispuestos por la Empresa para sus empleados.

Para la adecuada defensa directa contra las enfermedades mentales, en Bélgica se establecen consultas de higiene mental, con el deseo de asegurar los objetivos siguientes:

- Detectar a las personas adultas afectadas de tales anomalías.

- Tutelar a los convalecientes.
- Tutelar a quienes abandonan el internamiento medicopedagógico.
- Tutelar a epilépticos, alcohólicos y toxicómanos.
- Tutelar a los licenciados de establecimientos penitenciarios.
- Tutelar a los liberados de establecimientos de defensa social.

- Consultas siempre gratuitas.
 - La dirección efectiva de médico psiquiátrico.
 - Funcionamiento racional de los locales.
 - Someterse al control del médico inspector designado, a este efecto, por el Ministerio de Sanidad Pública.—
- GERMÁN PRIETO ESCUDERO.

CONRADO GARCÍA ALIX: *La Prensa española ante la segunda guerra mundial*. Editora Nacional. Madrid, 1974; 161 págs.

No obstante la invasión que desde los años treinta al cincuenta hace la radio, arrebatando importancia a la Prensa en su labor informativa, y la imposición avasalladora de la televisión en los años sesenta, sin embargo, el viejo medio de comunicación y difusión que es la Prensa, en la forma «periódica», que adquiere en la época contemporánea, conservará siempre su lozanía y seguirá pujante y vigorosa porque la Prensa se ha hecho portaestandarte de ideologías, documentado medio de información de noticias de todo tipo, y, sobre todo, medio, instrumento y «órgano» que ejerce el papel de intermediario entre la «masa» y la *élite* que la dirige o pretende hacerlo; o bien formando la opinión, o siendo reflejo de ésta. Nos estamos refiriendo, claro es, a los periódicos, principalmente.

El título del libro que presentamos es bien significativo puesto que «la Prensa española» ante la «segunda guerra mundial» ha de estar condicionada por la marcha político-militar de ésta y también —y esto no puede extrañar— por la «posición política» de España y el ambiente de los españoles ante los hechos y sus actores. Por eso advierte pronto el autor que la Prensa nacida de nuestra guerra civil, y poco antes de la mundial, se complementa por el clima de exaltación que dominaba toda el país. Por eso existía paridad entre Prensa y opinión pública.

Y como la opinión pública, al menos la de los vencedores nacionales de la guerra civil, conocía perfectamente quiénes habían sido, durante la misma, sus amigos y sus enemigos de fuera, que eran quienes, precisamente, se enfrentaban ahora en la guerra mundial, nada tiene de extraño que durante los primeros meses de la postguerra nuestra la propaganda y, por tanto, la Prensa, alternase entre ataques al comunismo y sus «aliados» ingleses, franceses y norteamericanos, y alabanzas desmesuradas, a veces, a los regímenes de los países del «Eje»: Italia y Alemania.

Ambas posturas tenían sus repercusiones en la Prensa, que, si puede decirse, era casi unánime, no estaba movida tanto por amor a Alemania como por el odio al comunismo, contra el que se había luchado en el propio suelo español. Y si la aversión al comunismo era denominador común en las informaciones de la Prensa, no era tan unánime la repulsa hacia las democracias europeas, y no faltaron desde los primeros tiempos periódicos y periodistas, sobre todo los cronistas en el extranjero, que no disimulaban sus simpatías por los «aliados» y su causa.

Este hecho no es suficientemente subrayado por el autor, que bien podía haber encontrado esa opinión manifiestamente aliadófila en letras de molde, du-

rante toda la segunda guerra mundial, en algunos de los periódicos españoles. Es más, puede decirse que ello respondía al prudente eclecticismo político en las más altas esferas que dudaba entre una intervención al lado del Eje y la discreta neutralidad en el conflicto.

Las dos posiciones, «simpatía por el Eje» y «anticomunismo», responden a la realidad de expresión de «la Prensa española ante la segunda guerra mundial», y en torno a esos dos extremos gira todo el contenido del libro del profesor García Alix, que ha sabido seleccionar cuidadosamente los textos aparecidos en la Prensa en los que se reflejaba el sentir de la opinión pública general —y esto debe reconocerse expresamente— la información verdadera de los hechos, si bien esta objetividad real fuese a menudo subjetivada, que no deformada, por el sentir del periodista o la orientación, más o menos «oficial» de la Prensa.

Pero lo cierto es que las mismas fuentes de información que utiliza, casi exclusivamente, el autor, iban evolucionando a tenor de la marcha de la guerra que cambió, radicalmente, de signo con la intervención de los Estados Unidos contra los países del Eje.

Se sirve el autor de dos fuentes utilizadas primordialmente para su análisis: de la revista *Mundo* y del periódico *Levante*; la primera, porque como dice muy bien el prologuista, profesor Cuenca Toribio, era «el semanario español de información más densa y perspicaz de todos los órganos de semejante índole» y fue «la antena más sensibilizada y perceptora de la Prensa hispana frente a los eventos mundiales», que por ello se convierte para el historiador de la España de los iniciales años cuarenta en uno de los más lúcidos y provechosos hilos conductores. Del periódico *Levante* suponemos porque, a juzgar por los extractos que de él cita el autor, éste, aparte de que por las razones geográficas le en-

contraba más a mano de su domicilio, hallaba en sus páginas contenido suficiente para el estudio que se propone en su libro. Y por lo que se refiere a las noticias procedentes del extranjero con destino a la Prensa y radio nacionales, estaban canalizadas a través de la Agencia «Efe» que, a su vez, se valía para su trabajo de sus corresponsales en las principales capitales europeas y americanas, y de las noticias difundidas por las agencias internacionales.

Dos únicos capítulos componen el libro del profesor valenciano: I, «Simpatía por el Eje», y II, «Anticomunismo». El primer capítulo empieza con «la paz armada europea» (abril-septiembre de 1939) y la «formación de bloques políticos» (de un lado, las democracias occidentales y la U. R. S. S., y del otro, Alemania, Italia y el Japón), para llenarle después con la intervención y el desarrollo de la guerra desde 1.º de septiembre de 1939, que, aparte del aspecto más decisivo, el militar, se consideraba por los países del Eje y sus simpatizantes como paso a un «Nuevo Orden», superador del liberalismo y defensor contra el comunismo.

La postura española propiamente bélica fue de prudente y difícil inhibición, alternando también hábilmente la reiterada adhesión verbal a los países y política del Eje (sobre todo a Alemania e Italia) con el cuidado de no comprometerse demasiado y, desde luego, con la voluntad decidida de no intervenir directamente como beligerante, y hasta con escogida táctica de no disgustar extremadamente a algunos de los «aliados». ¿Qué es la política? Así será y así fue la política española durante los primeros años de la guerra mundial. La Prensa reflejaba esa opinión que era la oficial y también la popular.

Pero una cosa fue siempre clara y no disimulada: la posición anticomunista de España y de los españoles y la conside-

ración de la guerra como cruzada anti-comunista. Porque lo entendió así no se recató en enviar sus combatientes y trabajadores a la guerra más que para defender a Alemania y mucho más que para atacar a los «aliados» para luchar contra el comunismo.

Sin embargo, a partir de la entrada en guerra de los Estados Unidos, «la política española inicia un viraje que, por el

camino del estricto neutralismo, la llevará a un tímido acercamiento a las potencias occidentales».

El autor del libro que presentamos ha ido recogiendo la actitud de «cambio» de la Prensa española ante la guerra mundial según esos dos momentos que distingue perfectamente, porque los impuso también la evolución del desarrollo de la contienda.—EMILIO SERRANO VILLAFÑE.

TEMAS DEL MARXISMO Y COMUNISMO

OVALLE MENDOZA: *Libro negro de Chile*. Speiro. Madrid, 1975; 88 págs.

Mucho se ha escrito de Chile, de su situación política, antes y, sobre todo, desde hace dos años para acá. Y se ha escrito con inusitado apasionamiento, Del Chile de «antes» y del de «ahora». Por eso, entendemos que únicamente desde una perspectiva lo más objetiva posible, que es la que proporciona la realidad de los hechos, podrá enjuiciarse la «realidad chilena».

En esta ocasión no se trata de enjuiciamiento político subjetivo aun cuando tengamos nuestra opinión al respecto, sino de seguir al autor en el relato de unos hechos de cuya interpretación y valor juzgará el sensato lector.

El libro que presentamos lleva como título completo, y es ya bien significativo, el siguiente: *Libro negro del atentado marxista-leninista en Chile*. Los orígenes y las últimas consecuencias del «Plan Z».

Este libro —dice el autor— «relata los hechos más calamitosos, antipatrióticos, deshumanizados y repugnantes —más negros— del golpe de Estado marxista que se preparaba en Chile». Desde el principio de la instalación en Chile de un Gobierno de orientación marxista, «su propósito dominante, con desmedro del desarrollo económico y social, era el de

perpetuarse en el Poder, lo que equivalía al establecimiento en el país de una Dictadura comunista».

Si ese era —según el autor— el propósito, el fin que se proponía el Gobierno, el problema que se presentaba era el de la elección de los medios para conseguirlo. ¿Serían medios «constitucionales» o, por el contrario, no se repararía en los que fuesen, incluso la violencia? Dada la ideología básica de la Unión Popular (U. P.) que aglutinaba los partidos marxistas-leninistas y la del propio Presidente Allende, unos y otros «no tenían otro camino en su marcha hacia el Poder total que el indicado por el mismo Lenin y que éste personalmente había experimentado exitosamente en Rusia». El descubrimiento del «Plan Z», a raíz del pronunciamiento militar del 11 de septiembre de 1973 confirma, según el autor, la elección de este último medio como único. La ejecución y puesta en práctica de ese terrorífico y sanguinario plan, con el «asesinato en masa de militares y opositores, junto con sus familias», aunque fueran con el más noble propósito de «dar el Poder al pueblo» y de «establecer una justicia social proletaria (al estilo soviético), era algo tan horrendo y fuerte que al autor le resulta casi imposible creer

que los mismos chilenos fueran capaces de preparar y de estar dispuestos a ejecutar a sangre fría un plan tan calamitoso».

La tesis, pues, de Ovalle Mendoza a través de todo este libro es que únicamente la ideología marxista comunista y la revolución rusa podían ser las bases inspiradoras del empleo de esos medios. El modelo exacto de la «revolución» chilena que se preparaba era el mismo que el empleado por Lenin en Rusia. El conocimiento detallado de este prototipo del «Plan Z», revela claramente que la «inspiración e instrucciones acerca del método por el que la U. P. podía lograr sus propósitos, vinieron de fuera, de Moscú, y también por intermedio de Fidel Castro, durante su larga visita a Chile en 1971».

Los preparativos del «golpe marxista» eran extremadamente complejos y la totalidad de los planes, incluso los más secretos, eran conocidos sólo por un grupo muy reducido de comunistas y de sus agentes en otros partidos asociados. El «Plan Z» y sus «operaciones» eran escalonados. El establecimiento en Chile, mediante la revolución marxista-leninista, de un régimen comunista proporcionaría inmediatas y futuras ventajas a Rusia. Por eso la caída de la U. P., que llevaría a cabo estos planes, equivale para la Unión Soviética a la pérdida de una gran batalla.

Esta es la razón del escándalo, orquestado por la U. R. S. S., de la enorme campaña antichilena (después de septiembre de 1973), que está arrastrando a comunistas y no comunistas de todos los países, «que no se dan cuenta del verdadero origen y alcance del golpe marxista preparado en Chile, ni del horror genocidio de toda una clase social chilena, que sería la consecuencia de este golpe con su «Plan Z». Porque «este plan de golpe no estaba destinado a asegurar un mejor futuro a la clase trabajadora chilena, sino a servir al imperialismo ruso,

ampliar su influencia hacia el Hemisferio Sur y ayudar a preservar anteriores conquistas en el Lejano Oriente Asiático».

Reconoce honradamente el autor que no todas las agrupaciones políticas integrantes de la U. P. eran partidarios de este procedimiento violento que, por otra parte, no tenía grandes posibilidades de éxito, sobre todo si otras fuerzas políticas muy superiores y el Ejército se ponían —como era de esperar— frente a la revolución marxista. Elementos minoritarios del partido socialista, «incluyendo el mismo Presidente de la República, no deseaban, ciertamente, la guerra civil, pero no descartaban por ello su decisión de desencadenar en un momento dado una lucha armada para la conquista del Poder total».

Respecto al elemento decisivo en cualquier enfrentamiento de lucha por el Poder, que son las Fuerzas Armadas, «la Unión Popular y las instituciones democráticas, y la división de la Fuerza Armada para el caso de un enfrentamiento armado». Cuando fallaron esas dos tácticas surgió una tercera: la de intentar la quiebra de la disciplina militar, cuya culminación fue el conato de sublevación dentro de la Armada, en Valparaíso y Palcahuano.

Fracasados estos intentos disgregadores de las Fuerzas Armadas, una milicia popular, aún muy numerosa, no tenía ninguna probabilidad de combatir con el Ejército. Sin embargo, la fe en la victoria de la revolución proletaria comunista era ciega, a largo plazo, y de inmediato o en el momento oportuno, «el «Plan Z» proporcionaba los medios de asesinatos masivos de militares y opositores». Esta era el arma secreta con la que contaban «los más responsables dirigentes de la U. P. para lograr la toma del Poder por el pueblo», programada desde tanto tiempo.

Se extiende el libro en la exposición del «origen del «Plan Z» en la toma del

Poder en Rusia en 1917; el golpe marxista en Chile: los preparativos para el golpe contando con el "Plan Z" y siguiendo sus siniestras y radicales instrucciones en las que aparece renovado en los términos más extremistas e inaceptable lema maquiavélico de que "el fin justifica los medios". Claro que aquí ni el fin (establecimiento de una Dictadura

comunista en Chile) ni los medios están justificados.

Termina el libro con un apéndice que comprende la transcripción y fotocopias de algunos de los documentos del tristemente célebre «Plan Z» que, afortunadamente para los chilenos y el mundo pacífico, no pudo por esta vez llevarse a cabo. EMILIO SERRANO VILLAFÑE.

TEMAS HISPANOAMERICANOS

I. ANDRÉ-VICENT, O. P.: *Derecho de los indios y desarrollo en Hispanoamérica*. Ediciones de Cultura Hispánica. Madrid, 1975; 187 págs.

No suele ser frecuente el hecho de poder saludar la aparición editorial de un libro considerando, efectivamente, esa aparición oportuna, legítima y necesaria. En el nacimiento a la luz pública de las páginas que, aquí y ahora, ocupan nuestra atención puede decirse, incluso con cierto tono dogmático, que confluyen y fraternizan las tres cualidades anteriormente indicadas. Tres son, cuando menos, los motivos que justifican la veracidad de nuestra afirmación: la evocación de una figura histórica que se agiganta cada vez más —la del padre Las Casas—, el tema siempre importante de Hispanoamérica y, por supuesto, la cumplida exposición del abanico de problemas socio-políticos y socio-económicos que el indicado racimo de pueblos tiene planteados en la hora presente. Ha querido el autor de estas páginas, cosa que le agradecemos profundamente, seguir de cerca el curso de evolución, en sus aspectos políticos, sociales y económicos, del más sugestivo de cualesquiera de los continentes geográficos del mundo. Consecuentemente, y no obstante las reducidas dimensiones editoriales de la obra, son múltiples los matices del mundo hispanoamericano que el padre André-Vicent, O. P., analiza con esmerada pulcritud y rigor académico. El empleo o la presencia de estas

eximias cualidades, cualidades que todo buen escritor debería inyectar en su obra, son, en el caso que nos ocupa, profundamente necesarias puesto que, como es bien sabido —y así lo reitera el ilustre fraile dominico—, el mundo hispanoamericano es un mundo fragmentado. Sin embargo, esa fragmentación es mucho más que un accidente histórico o un capricho geográfico: en las diecinueve Repúblicas de habla española, el carácter es un denominador común; su unidad profunda se reconoce en esta división y se busca a través de ella. *El individuo español persiste en el hombre americano*.

La última frase que antecede, frase que debemos al padre André-Vicent, O. P., viene a confirmar, entre otras muchas cosas, la certeza de la tesis defendida, hace algún tiempo, por ese lírico y hondo escritor de allende los mares que es Uslar Pietri de que, quíerese o no, «no ha habido mañana como la del 12 de octubre de 1492. Nunca el comienzo de un nuevo día pudo tener tal poder de emoción sobre un puñado de seres humanos. Los tres pequeños barcos cabeceaban al paio frente a la tierra desconocida y nunca vista. Las primeras luces fueron pintando el perfil de la costa, el borde de espuma de la ola, algunas palmeras, figuras humanas semi-

desnudas y grandes aves marinas en bandadas. En las naves todo era asombro, confusión y rezos. Alguien comenzó a recitar la Salve.

Habían hallado tierra. No estaban perdidos. Todo era posible ahora que habían renacido del mar. Formulaban las primeras comparaciones, las primeras metáforas. La luz, el paisaje, las plantas, los pájaros, nuevos y sin nombre, les recordaban, por vagos y caprichosos parecidos, el remoto mundo de la aldea nativa. Los pájaros cantaban como ruiseñores de Castilla, dirá Colón.

No era el descubrimiento de una tierra por los hombres de otra tierra. Era mucho más, y por eso fue difícil interpretarlo y comprenderlo. No era que España había descubierto a América, como todavía dicen los manuales de la peor historia. No había todavía España y mucho menos había América. Hubo el encuentro de dos mundos que estaban en dos momentos de humanidad y de destino que no coincidían. Los hombres que venían en las carabelas podían identificarse por algunas pocas cosas fundamentales. Eran cristianos y venían en nombre de la Reina de Castilla, su patrona. no estaba completa todavía la geografía de Castilla y mucho menos la de España. Venían allí gentes de los varios reinos hostiles y particularistas. Había castellanos de la Castilla Vieja y de la más Nueva. Gentes de la frontera con el moro. Gentes del contacto de las tres religiones de judíos, moros y cristianos. Cristianos viejos y cristianos nuevos. Había gentes del Cantábrico, como Juan de la Cosa, y gallegos, andaluces, vizcaínos y gentes de los viejos reinos de León y de Aragón. Y algún judío converso y algún morisco. Y el gran genovés que había imaginado la increíble aventura...

* * *

Es posible, luego de una detenida meditación en torno de las palabras de Us-

lar Pietri, que comprendamos en toda su variedad y riqueza de matices lo que el padre André-Vicent, O. P., nos quiere decir cuando, desde el umbral mismo de su bellissimo trabajo, subraya que, efectivamente, «el hispanoamericano está a la búsqueda de su carácter propio, de sus raíces propias: se apasiona por el pasado precolombino. Pero, ¿no es esta actitud una reacción contra otro pasado? El alma hispanoamericana se encuentra dividida. Las piedras muertas de un Perú ya desaparecido devuelven a los vivos el eco de su llamada para lograr una América más gloriosa. En Matchu Pitchu, el poeta chileno, Neruda descubre una patria profunda en las ruinas del imperio indio. Al inclinarse sobre el indiecito, Gabriela Mistral siente vibrar su alma terrena y accede a lo universal. Ni Neruda ni Gabriela Mistral son de raza india. El genio de la tierra, al mismo tiempo que la pasión de lo humano, que se adueña del uno y de la otra, sobreponiéndose a la fuerza de la sangre. *En el hombre hispanoamericano se unen dos razas; se funden dos humanidades.*»

»Este mundo mestizo está constituido por el encuentro de dos elementos: el hispánico y el americano o, mejor dicho, el amerindio. En esa unidad, ¿predominará el uno o el otro? Es la pretensión opuesta de cierto indianismo y de cierto hispanismo. En la base de estas dos tendencias hay un hecho: el doble poblamiento de la América española; el dualismo racial del continente mestizo.»

Antes de penetrar en el análisis de lo que, en buena lógica, podríamos estimar como los temas esenciales que motivan la realidad editorial de estas páginas —aspectos históricos del mundo hispánico, las luchas de la misión por el derecho de los indios, la revolución del derecho natural, etapas y aspectos del desarrollo, etc.— el autor recaba nuestra atención para que nos fijemos en un pequeño y sugestivo detalle histórico, a

saber: que *las tierras cristianas de América Latina son las únicas del mundo contemporáneo donde las razas viven en paz*. Y esta paz —agrega— no es mera coexistencia ni tranquilidad debida a un equilibrio momentáneo; menos aún obediencia a un régimen totalitario: es la convivencia; verdadera comunidad de vida. No hay barreras entre los «blancos» y los «hombres de color» en las comunidades cristianas de Hispanoamérica. No hay roces ni separación. En los «pueblos» del Perú, al igual que en Méjico, indios y blancos se encuentran en las mismas escuelas y en los mismos autobuses; frecuentan las mismas iglesias; se unen, procrean. ¿Quién puede negar este hecho...?

Sin duda, el apetito sexual contribuyó al mestizaje de la sangre. Pero ni el apetito ni el azar, que se dan en todas partes, pueden explicar este fenómeno único: la convivencia. Pero ese fenómeno ha sido querido desde el primer momento de la conquista, hace de ellos cuatro siglos: constantemente provocado y dirigido por la predicación de los misioneros y los Decretos de los Reyes Católicos. Y al igual que los soldados españoles tomaban a las indias en matrimonio según las leyes, los generales, los virreyes, según las mismas leyes, desposaban en legítimas nupcias a las princesas del país. ¿Por qué han de estar siempre separados el amor y la política? Los frutos de esas uniones principescas no fueron bastardos: los «Incas de Castilla» y los «príncipes de la Nueva España» tienen una larga historia.

* * *

Para el padre André-Vicent, O. P., todo el derecho de las Indias, como el de las Españas, es un derecho de Cristiandad. Entre los indios —subraya—, la Cristiandad está en estado de misión. La existencia de los indios, la salvación

de los indios es la ley suprema. Esta ley regula todas las leyes y todo el gobierno del Imperio español de América; contiene toda la misión de la Iglesia y todo el deber del Estado. Evangelizar, hacer justicia; en la concepción del Poder, los dos fines van unidos, y lo primero es lo principal: el fin político está todo él dominado por la finalidad religiosa. Las dos finalidades no forman sino una en la conciencia del Soberano, al igual que en la existencia de los súbditos: a los indios se les debe el respeto de sus bienes y el amor evangélico de sus personas. En ellos el deber real de justicia se funde con el precepto de evangelización, «fin principal».

Lo que hace frente a la política en América, lo que pesa sobre las espaldas *hombres. Ninguna declaración de derechos, ningún texto de Constitución en ese comienzo del siglo XVI existe todavía para regular la conciencia real: ninguna regla, sino el Evangelio y su ley de amor*. Estos hombres, con todas sus servidumbres históricas y toda su libertad, esos hombres que hay que salvar: tal es, para el poder real, la realidad del Bien Común.

Es innegable, nos indica el autor de estas páginas, que los conflictos en las tierras de allende los mares habrían podido ser todavía más graves y profundos de no haber existido la cegadora luz evangélica. De aquí que, en rigor, a esa interrogante que no pocos malévolos historiadores se han formulado —¿No estaba politizada la evangelización?— pueda responderse pronta y limpiamente lo siguiente: «Lo hubiese estado en el espíritu mismo de los misioneros si su fe no hubiese sido de la calidad de un San Juan de la Cruz y de un San Vicente Ferrer. El español del siglo XVI es un "conquistador a lo divino"».

»La unión de las dos conquistas bajo el mismo poder hubiese sido fatal para la evangelización si los indios no hubie-

sen visto en los "padres" puros testimonios del Evangelio. *Buscadores de almas, buscadores de oro, nunca llegaron a confundirse, y a menudo se opusieron*. Incluso frente a los funcionarios reales, los "padres" manifestaron la independencia de la Iglesia. Y esta independencia fue ratificada por el Poder...

Por otra parte, el autor se apresura a aclarar —puesto que sobre este tema se agolpan algunas maleintencionadas brumas históricas— que está fuera de duda el hecho, quiérase o no, de que *los Monarcas españoles sólo pidieron a la Iglesia de las Indias que cumpliera su misión apostólica*. Esta misión era para ellos su «fin principal». Los obispos elegidos por ellos, como los misioneros enviados por las Ordenes religiosas fueron, a menudo, dignos contemporáneos de los Luis Bertrand y de los Francisco Javier y tan santos como ellos. Casi siempre merecieron el nombre que la historia les ha conservado: el de «padres de los indios» y el de «padrecito», que se conserva después de cuatro siglos en el cariño de los indios. Gracias a su acción, «el fin principal» fue mantenido en los actos de la política real, como en los hechos de la Misión.

* * *

Innecesario resulta el indicar que las páginas más atractivas de este libro son, naturalmente, las consagradas a la figura del padre Las Casas —casi nos atreveríamos a decir que, en efecto, la publicación de este trabajo es, o constituye, un silencioso homenaje al inolvidable defensor de los derechos de los indios. Para el autor, así lo testimonia, *la lucha de los "padres" por el derecho de los indios es el corolario práctico de la ley de la evangelización, ley fundamental de la política española en América*. El deber de evangelización no se discute: es el primero. Pero, ¿cómo rea-

lizarlo? «No hay más que una forma de anunciar el Evangelio», declara Las Casas. El acto de fe es un acto libre; es incompatible con la esclavitud, excluye toda forma de opresión, hasta de presión. La evangelización es incompatible con la lucha armada. Las Casas no aprueba la presencia de los soldados españoles. Incluso pretenderá que los «padres» se adentren solos en el «campo de batalla».

Pocas veces, como en el caso del padre Las Casas, más verazmente se ha otorgado un título —«Primer defensor de los derechos del hombre»— y, al mismo tiempo, más trabajo ha costado comprender una doctrina. Puede afirmarse, y algo de esto se nos dice a lo largo de las páginas del libro que comentamos, que la generalidad de sus contemporáneos se quedaron sin entender lo que el genial fraile dominico quería decir, puesto que, como recientemente ha escrito el profesor John L. Phelan (testimonio que inexorablemente tenemos que exponer aquí en toda su integridad), «al acentuar el carácter uniforme e inalterable de la naturaleza humana a través del tiempo, Las Casas estaba minimizando las diferencias históricas y culturales, no obstante la atención que prestaba a tales cuestiones. Sus extensas comparaciones históricas descansaban en la suposición de que, en un último análisis, la vida histórica de los indios del Nuevo Mundo tenía las mismas cualidades que la existencia histórica de los pueblos del Viejo Mundo. Sea cual fuere la diferencia cultural que pudiera existir entre los pueblos —argüía Las Casas—, ésta era simplemente un mayor grado de perfección de la mente humana. *La esencia del ser humano, no obstante, era invariable; la historia era accidental con respecto al hombre en el sentido de que no podía cambiar el núcleo central de su ser, es decir, su racionalidad*. Todavía más, y esta era la tesis que muy pocos alcanzaron a comprender en su momento, *Las*

Casas sostenía que a pesar de lo aislados que hubieran podido estar los indios durante siglos, sin conocimiento de la fe cristiana, y a pesar de cuán bárbaras pudieran aparecer algunas de sus costumbres a los españoles, el español, frente al indio estaba en presencia de su prójimo, de su igual. Por ello, Las Casas intentó incorporar a los indios, sobre una base conceptual de igualdad, al concierto universal de la comunidad cristiana.

No le falta, pues, la razón al padre André-Vicent, O. P., cuando, tratando de recapitular en apretada síntesis lo que el ilustre dominico ha representado, escribe lo siguiente: «La gran figura de Las Casas integra una obra que sobrepasa en mucho a su persona: El padre es algo muy distinto a un francotirador. Otros están con él; muchos otros, y a veces de la misma talla que él: los unos trabajan sobre el terreno, como el obispo dominico de Tlaxcala, como el arzobispo franciscano de Méjico, como los "padres" en su convento misionero; otros luchan en Salamanca, en Valladolid, en Roma, llevan a la vez la doble tarea por la evangelización y por el derecho de los indios. Los "padres" transcriben en los hechos las ideas de Las Casas. Y, poco a poco, toman cuerpo las leyes nuevas. A la muerte de Las Casas existen todavía en Méjico 480 encomiendas; a fin de siglo no quedarán sino 140.

»Las Casas había muerto sin ver su victoria. Además, la nueva política de integración, de "convivencia", nacida de las leyes nuevas, dio el triunfo a sus principios más que a sus ideas...»

• • •

Pero, al final del libro —en su último capítulo—, el padre André-Vicent, O. P., intencionadamente vuelve sobre el tema. Sobre un tema por el que han transcurrido, casi como un suspiro, cuatro siglos. ¿Qué ocurre hoy con los indios...?

Después de cuatro siglos de historia, los pueblos indios se encuentran en un estado de inferioridad económica muy próxima a la miseria. El subdesarrollo en que se encuentran inmersos los deja al margen de las corrientes por donde circulan la riqueza y las ideas. Incurablemente marginados, los indios constituyen en la actualidad, en Hispanoamérica, mundos aparte, al modo quizá de los «pieles rojas» norteamericanos, que viven en sus reservas. ¿Acaso no constituye esto el fracaso total de la convivencia?

En la actualidad —sugiere con harto dolor el autor—, los mundos indios están en el corazón de la América Latina como un peso y una promesa. El peso a superar es el hombre. Este hombre de esta tierra tiene una lengua, un universo ancestral que forma cuerpo con él. Desentrañar a este campesino es matarlo. Enseñarle otra lengua es obligarle a penetrar en otro mundo. La operación no puede triunfar más que basándose en fuertes personalidades y reuniendo ciertas oportunidades, que fueron las del Inca Garcilaso, estudiante de Salamanca en el siglo XVI. Los padres no enseñaron el español a los indios; por el contrario, aprendieron sus dialectos. Los problemas del desarrollo requieren soluciones humanas. La participación de la masa india en la vida del país reclama algo distinto a una industrialización precipitada. Y algo distinto a una alfabetización.

Finaliza el padre André-Vicent, O. P., su libro recordándonos que, efectivamente, al igual que en el siglo XVI, los indios son hoy hombres. Tienen derecho, por naturaleza, al mismo respeto de sus personas y sus bienes, de sus «poderes», como dice Vitoria. Son hombres, aunque diferentes.

La Declaración de derechos del hombre de 1789 no aportó nada a los indios. Para ellos, detrás de esta fachada no había nada. ¿No peca aún la Declaración de 1948 por este individualismo (y

esta abstracción), tan peligrosa en sí como inadaptada a los indios? Verdaderamente Hispanoamérica gozó de otra declaración, la de los «derechos y deberes fundamentales». En Bogotá, asociando derechos y deberes, los juristas americanos prevenían una laguna fundamental de la declaración universal: abrían la perspectiva de la ley natural.

En definitiva, he aquí la más sutil conclusión a la que podemos llegar luego de la lectura apasionada de estas páginas, nuestro mundo precisa del advenimiento de otro padre Las Casas, puesto que, se quiera o no admitir, *el mal del mundo está en «la falta de fraternidad entre los hombres y los pueblos»*.—JOSÉ MARÍA NIN DE CARDONA.

HISTORIA

MANUEL ESPADAS BURGOS: *Alfonso XII y los orígenes de la Restauración*. C. S. I. C. Madrid, 1975.

La ocasión, un centenario, lo requería. La coyuntura política española lo precisaba. Por esto, a los cien años del golpe de Sagunto, se editaba una obra que cumplía una exigencia científica investigando el entramado de tal realidad histórica. Y así, en la primavera de 1975, iba de encontrar dicha obra amplio eco en ciertos medios de comunicación nacionales. El momento concreto —la proximidad de una restauración monárquica— se adueña del producto científico del investigador y lo hace independiente de éste. Pero no se trata de escribir sobre el contexto en que ha surgido la obra de Espadas Burgos, sino de analizar su contenido.

Previamente: se ha editado el libro, con elegancia tipográfica, en la «Colección de Historia de España en el mundo moderno», que dirige el profesor Palacio Atard dentro de las publicaciones del C. S. I. C. El mismo Palacio realiza el prólogo, panorama sintético de los resultados a que llega el autor.

La Restauración y Cánovas —señala Espadas— tuvieron sus panegiristas y sus detractores, pero siempre partiendo de la historia que comienza en 1875. No se había tocado el período que, inserto dentro del sexenio revolucionario, preparó la Restauración y todo su sistema so-

cio-político. Esta era, pues, la empresa: investigar la historia de lo que el autor llama la conspiración más larga del siglo XIX. Arrancaba de una hipótesis de trabajo: el necesario enfoque de la intriga dinástica dentro de un doble plano, el nacional y el internacional. Con esto, y provisto del adecuado instrumental metodológico, ha revalorizado un tipo de documentación poco utilizada, la correspondencia privada de los protagonistas y los informes que remiten los embajadores a sus Gobiernos respectivos.

Espadas Burgos ha sabido extraer los datos históricos encerrados en las cartas de Isabel II a su hijo, aspirante al Trono. O simplemente da a conocer el talante humano de los protagonistas de una época, que también es importante. La riqueza y multiplicidad de datos es cierta cuando es trata de la correspondencia de Isabel II con personajes políticos o de la documentación de los archivos diplomáticos. Naturalmente, todo ello sin prescindir de la fuente insustituible para la época, la prensa; que el autor ha manejado, sobre todo, para el conocimiento de la óptica nacional del problema.

Una muestra del concienzudo trabajo de fuentes que ha llevado a cabo se observa en el apéndice documental. En veinte páginas se recoge una selección

breve con los textos más significativos, en su mayoría inéditos, del entramado diplomático que desemboca en la Restauración. Muy interesantes son las cuentas de gastos de la casa real en el exilio; y llama la atención el autoapologético manifiesto de Isabel II desde Pau, que seguía sin comprender nada de la situación de la *España real*.

Así pues, una vez cimentado su estudio, Espadas Burgos estructura la obra en cuatro niveles, correspondientes a las cuatro partes del libro: 1) el plano europeo de la Restauración; 2) los problemas internos de la dinastía; 3) la conspiración militar; 4) la situación nacional y el alfonsoísmo. Todo ello en un estilo ágil que permite una lectura fluida, rara virtud en los trabajos monográficos.

Consideramos que, en realidad, los cuatro niveles se reducen a dos, el nacional y el internacional, tan íntimamente trabados que sólo resultan segregables por razones expositivas. Y entre ambos, las querellas dinásticas de la familia real, además de las aspiraciones de otras casas regias, en cuyas intrigas no hacen sino obedecer los hilos manejados por las cancillerías europeas, incluida la española.

Como señala el prologuista, el primer acierto de Espadas consiste en haber situado los acontecimientos españoles dentro de las correspondientes coordenadas europeas. Un aspecto tan evidente, a pesar de haberse obviado en numerosos estudios de historia de España. La historia política del siglo XIX europeo, que, según el autor, es una porfiada lucha entre la revolución (liberal, nacionalista, social) y la reacción conservadora, se manifiesta de modo paralelo en la realidad española. «Fernando VII, Narváez y Cánovas, representan, dentro de nuestras fronteras, la reacción a aquellas tres sacudidas revolucionarias que nacidas en Europa penetraron en España» (págs. 5-6).

Desde este ángulo hay que comprender la significación de Cánovas y del alfonsoísmo.

En definitiva, la Restauración se realizó en la Europa de Bismarck y estuvo «respaldada —escribe el autor— por los propios intereses europeos que —paradójicamente— pesaban en el acontecer de la política española más que los del propio pueblo español» (pág. 6). Pero tal paradoja, conviene enfatizar, no era nueva en la historia de España ni sería la última. Y es que estas situaciones son habituales desde que el modo de producción capitalista engloba en unas mismas relaciones económicas a las distintas formaciones nacionales. Crea una red de intereses y unas clases sociales que patrocinan la política más adecuada para la defensa de aquéllos. Así, de los capítulos dedicados al entramado diplomático europeo podemos inferir algo que hoy se denomina con un concepto muy en boga: *relaciones de dependencia*. Dependencia política y dependencia económica: la clase dominante española necesita de sus congéneres europeas, y, en este momento, es la prusiana la más poderosa, personificada en Bismarck.

Atinadamente habla Espadas de «intervencionismo prusiano» y sería de agradecer una mayor clarificación de los intereses subyacentes en la política diplomática de Bismarck en torno a la península ibérica. Bismarck apoya las aspiraciones de los dos Hohenzollern al Trono español —Leopoldo, candidato en 1870; Federico Carlos, vencedor en Sadowa y Sedán, con pretensiones en 1873-74— porque ambos tenían íntimos lazos con la dinastía de los Braganza (léase imperio ultramarino lusitano) y porque, tal como escribió el propio canciller, «un Rey de España de origen alemán podría fomentar más las relaciones económicas que las políticas» (citado por Espadas, pág. 12).

Los respectivos Gobiernos que se suceden en el sexenio revolucionario miran

continuamente a la cancillería prusiana. En 1873 existen serios temores de una intervención armada, que parecen desaparecer con el giro conservador de la República unitaria de Serrano. En 1874 pasan de modo inevitable por Bismarck todos los caminos políticos: juega la baza de los Hohenzollern, de nuevo; apoya a Serrano contra los carlistas con motivo de unos incidentes de origen dudoso, y se hace necesitar como árbitro del alfonsoismo. A lo que se corresponde a nivel interno los siguientes hechos: una fracción importante del progresismo español apoyaba al Hohenzollern, quien significaba la victoria, la autoridad y el adelanto económico; el Gobierno de Serrano había comprado las armas para la guerra carlista a Alemania, y Cánovas dirigió un memorándum a Bismarck, donde exponía las tesis que integrarían el futuro régimen.

El segundo eje diplomático alrededor del cual giraron las intrigas dinásticas —y no sólo de la casa española— fue la Santa Sede, con su hábil secretario de Estado, Antonelli. El arbitraje de Roma seguía siendo decisivo, a pesar de la política exterior de Bismarck, para lograr el espaldarazo los Gobiernos conservadores. Porque la Santa Sede continuaba como la capital política, si no de toda Europa, sí de una Europa concreta, la del ultramontanism, radicado en todos los países y potente residuo de la ideología del antiguo régimen; ideología que revalorizaba ahora la burguesía conservadora como apoyo contra el empuje de los movimientos sociales.

De todas las maquinaciones diplomáticas que en torno a la Santa Sede se gestaron y que relata paso a paso Espadas Burgos, la conclusión evidente es la cautela y ambigüedad vaticanas: sólo se comprometía ante los hechos consumados. Por eso, Severo Catalina, representante personal de la destronada Isabel II en Roma, no logró nada de Antonelli. El proyecto de fusión dinástica con el carlis-

mo no pasó a la realidad. Y, por fin, el Vaticano sólo reconoció la Restauración cuando ya lo habían hecho las potencias europeas. El Papa envió un nuncio con la condición de cumplirse de modo riguroso el Concordato de 1851, y cuando ya, en su primer año de vida, era palmario el sesgo conservador y clerical de la Restauración.

Las restantes naciones europeas desempeñaron un papel menos importante en el juego diplomático. Viena, capital de la Monarquía austro-húngara, interesa como lugar de formación del adolescente Príncipe Alfonso. El autor da a conocer los múltiples factores confluyentes en la preparación del futuro Rey, a la vez que resalta los aspectos humanos del mismo, vistos a través de su correspondencia. La educación de Alfonso culminó en Inglaterra por mandato expreso de Cánovas. Importaba como propaganda ante los sectores progresistas españoles, desengañados en el sexenio revolucionario, como medio de lograr el respaldo británico y como experiencia política del Príncipe. Por último, la nación francesa cumplió dos cometidos cara a la Restauración: cobijo de las conspiraciones de todos los políticos exiliados y de la misma familia real, y modelo para los Gobiernos liberales españoles (así se explican, por ejemplo, el «macmahonismo» y el miedo a otra «Comuna»).

En el plano nacional, Espadas define la Restauración como una «intriga romántica, labor de profesionales de la conjura y del pronunciamiento, movidos por ambiciones personales, por ideales de partido o por intereses de clase». Por supuesto que una conjura no tiene éxito si no cuenta con el firme apoyo de ciertas capas sociales. El autor enumera cuáles fueron éstas: los grupos políticos conservadores (restos de los antiguos partidos moderado y de Unión Liberal), el más poderoso sector del Ejército, así como de la Iglesia, y el patrocinio de la burguesía

financiera. Todo ellos íntimamente unidos para la conservación social de unos intereses de clase en «cuyos objetivos y (en) cuyos programas no podían precisamente ufanarse de tener detrás ni siquiera de contar con el apoyo o con la opinión del pueblo español» (pág. 4).

Sin tener en cuenta la trayectoria del sexenio revolucionario, resulta incomprensible el proceso que aunó alrededor de Cánovas y del Príncipe Alfonso a las capas conservadoras y a numerosos protagonistas de la «Gloriosa». La reacción y el Ejército se aglutinaron en 1873 ante la inminencia de una revolución social y por el cariz antimilitarista del republicanismo federal.

En este punto —sobre el apoyo social de la Restauración— ha realizado Espadas Burgos una aportación fundamental dentro de la historiografía contemporánea. Consideramos que el tradicional triángulo (siderúrgicos vascos, industriales catalanes y terratenientes castellano-andaluces) que diera Vicens como sostén de la política canovista, se complica y deviene un cuadrilátero mediante la incorporación de los intereses esclavistas antillanos. Algo que se ha venido obviando en la historiografía, cuando entonces todo el mundo lo conocía, lo leía en los diarios y lo veía satirizado con un cruel realismo en el periódico republicano *La Flaca* —cuyas caricaturas se reproducen en la obra—. Por eso, *El trasfondo cubano de la Restauración*, a más de ser un capítulo perfectamente original de Espadas, descubre el velo del correspondiente y olvidado capítulo de la historia del siglo XIX español, pues éste resulta incomprensible sin considerar el peso socio-económico que tuvieron las colonias antillanas.

«Un índice de las figuras que desde el Ejército, la política o las finanzas —escribe Espadas— intervinieron en la génesis y desarrollo del programa restaurador —no limitado sólo a las de primera

fila (...)— aportaría verdaderas sorpresas en cuanto a las vinculaciones que con los intereses cubanos, bien directamente, bien mediante testaferros o cómodamente ocultos tras Sociedades anónimas, mantuvieron los miembros de aquella burguesía conservadora que aspiraba de nuevo al poder» (pág. 272). La conexión se revela sobre todo en la coincidencia de políticos y asociaciones integrantes de la «Liga Nacional» (aglutinación de los intereses ultramarinos contra el programa reformista colonial del Gobierno de 1872) y del alfonsismo. No era casualidad que en la comisión directiva de la «Liga Nacional» figurasen Cánovas, López de Ayala, Romero Robledo, Caballero de Rodas, Moyano, Manzanedo... Otra significativa conexión: los militares que protagonizaron la conspiración restauradora habían ejercido el mando en Cuba (el conde de Balmaseda, el conde de Cheste, Martínez Campos, Lersundi, el propio Serrano...).

De las figuras más representativas de los grupos económicos que, con intereses en Cuba, sostuvieron el alfonsismo destacan los nombres de los catalanes Güell y Ferrer, el conde de Foxá, Amell y Bou, el futuro marqués de Comillas; las familias financieras Zulueta y Pastor; el partido esclavista azucarero de la isla, integrado entre otros por los ya mencionados Zulueta, la Reina María Cristina, el duque de Riánsares...

El alfonsismo se apoyó en los grupos burgueses y en los aristocráticos. Esta era la razón de que Cánovas recomendase la existencia en cada núcleo alfonsino de dos centros: uno más conservador donde tuvieran cabida hasta los carlistas, y otro más liberal para los desengañados de la revolución. Y por este motivo, el alfonsismo no era un partido sino el movimiento de toda la derecha, o mejor, de todos los grupos sociales integradores de la clase dominante. Las fronteras ideológicas con el carlismo y el republicanismo fueron muy elásticas; de hecho asimiló

al primero y toleró al segundo. Pero la auténtica frontera limitaba con las ideologías de la clase obrera, como se revelaría, sobre todo, a partir de 1917, por más que admitiese en su seno a diputados socialistas. No tenía otra explicación el pronunciamiento de Primo de Rivera que acabara así con la viabilidad histórica del sistema canovista.

La ideología conciliadora y el continuismo histórico de Cánovas sólo permitieron, en realidad, la avenencia de los grupos conservadores, y coyunturalmente de las clases medias, y la persistente supremacía de los intereses de la clase dominante.

Por último, reiteremos algo que al principio se mencionó: los problemas internos de la dinastía se sitúan dentro de los

planos nacional e internacional. Las dos posibilidades frustradas de acuerdo dinástico, la política obstruccionista de la familia real ante el proyecto restaurador y los problemas financieros de la misma son otros tantos capítulos cuidadosamente expuestos por Espadas. Sobre el plano familiar y sobre sus distintos componentes se proyectaron los intereses de grupos españoles y europeos. Sería muy interesante poder establecer qué base social sustentaba a cada fracción dinástica o si se reducía a simples querellas familiares (isabelinos, montpensieristas, alfonsinos...). Puntos que requieren una posterior investigación que el autor promete y que esperamos sea otra monografía tan definitiva como la que acabamos de reseñar.—JUAN SISINIO PÉREZ GARZÓN.

MANUEL FERNÁNDEZ ALVAREZ: *La evolución del pensamiento histórico en los tiempos modernos.* Editora Nacional. Madrid, 1974; 148 págs.

El libro que presentamos es como una segunda edición aumentada y corregida de la *Breve historia de la historiografía*, editada hace veinte años por la misma editorial de ahora. Su autor, el profesor salmantino Fernández Alvarez, es uno de los máximos especialistas actuales en investigaciones sobre la época de Carlos V, a la que ha dedicado notables publicaciones.

La Historia —empieza diciendo el autor—, es necesaria por sí misma. No es un instrumento que haya que justificar en función de otra necesidad. Es útil, ciertamente, pero es algo más que eso. Perdura el interés público por el pasado y de ello se hace eco la cultura de nuestro tiempo con el éxito que alcanzan los temas en muy diversas áreas históricas. La novela, el teatro, el cine y la televisión tienen en la Historia una espléndida cantera de la que extraen abundante material para sus obras, y cuando éstas

logran recoger y ser fiel reflejo de los hechos históricos tienen indudable éxito y nos compensan del uso y del abuso que en esos medios de comunicación no están haciendo de tanta ficción y, lo que es peor, de tanta morbosidad y violencia en todos los aspectos, cuando son tantos y tantos los personajes históricos y los acontecimientos ocurridos en el tiempo que bien podrían presentárenos como lecciones vivas de Historia.

La historiografía es una auténtica necesidad porque por ella conoce el hombre algo de sí mismo. Y el «conócete a ti mismo», principio socrático del saber, es conocer algo a los demás, y el hombre —él y los demás— son autores y objeto de la Historia, salvo que renunciaran a la pasión por conocerse y atender al sentido de su vida y destino. Pero como el hombre no puede renunciar al afán de conocerse a sí mismo analizando esa sustancia histórica de que está compues-

to, tendrá también ineludiblemente que acudir a la Historia.

Y aun rectificando la frase de Ortega de que «el hombre no es naturaleza sino historia», que nosotros en algún otro lugar hemos formulado diciendo que «el hombre es naturaleza» y que es al realizar esa naturaleza —racional, espiritual, libre y social— cuando «produce» historia, lo cierto es que somos hijos de nuestro pasado y a él hemos de acudir para obtener nuestra auténtica filiación, y somos creadores de nuestro presente, autores y objetos de nuestra historia, que es nuestro ser realizado en el tiempo. La labor de un buen historiador es darnos ese pasado sin tergiversaciones subjetivistas que lo desfiguren, por un deseo de actualizarlo, sino «presentándolo en el contexto en el que por sus huellas ese pasado se nos ofrece».

En cinco capítulos divide el autor este libro: I. La Edad Moderna. II. El siglo XIX. III. La visión de nuestro tiempo. Los problemas de la Historia. IV. El acceso a la Historia. V. Historia nacional e Historia universal.

En el capítulo I, Fernández Álvarez va siguiendo con riguroso orden cronológico —que es ya histórico— los relatos de las primeras grandes civilizaciones milenarias, en las que la historia es la que da personalidad a cada clan, a cada tribu, a cada pueblo, lo que les hace sentirse ellos mismos frente a los demás. Claro que en las inscripciones egipcias, babilónicas o asíricas; que en los cantos homéricos, las leyendas y los mitos tienen algo sabor de historia. Pero Homero como Herodoto mezclan la narración humana con la mítica; ambos eran poetas, no historiadores. Sin embargo, si Herodoto narra, Tucídides enjuicia y hace ver la relación que los hechos tienen entre sí; es el análisis psicológico ya realizado por una poderosa mente apta para captar el fenómeno histórico. En las obras de Herodoto y de Tucídides se encuentran

ya los elementos primarios de lo que actualmente entendemos por historia.

Pero «fue en la época de Alejandro Magno cuando la Historia del mundo antiguo se transformó en Historia universal; ese universalismo tiene su reflejo en la historiografía, que lo toma a través de la filosofía estoica». Y esa es la gran aportación del estoicismo a la historiografía: el concepto universal del proceso histórico, ya enunciado vigorosamente por Polibio, y al que el cristianismo daría su máxima amplitud. La producción historiográfica de la antigüedad llegó a momentos de alta inspiración que aún hoy perviven.

En la época medieval, la preponderancia que en la vida tomó la religión se hizo sentir, como no podía ser menos, en la concepción de la Historia y en la producción historiográfica. Con una radical nueva concepción del hombre y de la vida, surge entonces lo que en esencia será después la historia de la cultura. Se inicia así con la historia de la religión, de la Iglesia y de sus santos, un enfoque de valores ideales hasta entonces no tratados. La lucha por la verdad religiosa, considerada como la única verdad, preside ahora toda la vida. En torno a este tema surge la primera gran historia del mundo. Será San Agustín una de las personalidades más recias del pensamiento, y su obra *De Civitate Dei* sería juzgada como la primera filosofía de la Historia, como el primer intento profundo de abarcar el misterio del devenir histórico y de hallar la secreta ley que lo regula.

En la alta Edad Moderna, la inspiración providencialista, como explicación y clave del vaivén del acontecer histórico, interesa cada vez menos al historiador renacentista, que va a sustituir la Divina Providencia por el azar, la «virtud» y la «fortuna», apareciendo la «crítica» de todo lo que no es humano. Es el mismo renacentista antropocéntrico: El es

estudio histórico de la concepción universalista medieval pasa a ser una *scientia de singularibus*, el estudio del hombre histórico, de su naturaleza y razón endiosadas por el racionalismo y el iluminismo de los siglos XVII y XVIII, que al ensalzar a la razón prescinden de la Historia en la cual el hombre —quíeralo o no— se encuentra ubicado. Con razón, el siglo XVIII está tildado de antihistoricista.

Contra ese racionalismo del hombre abstracto y de la libertad y la razón, la Revolución francesa, bajo el punto de vista ideológico, fue el precipitado histórico producido por la Ilustración.

Pero el hombre es un ser histórico. El ineludible sino del hombre es *hacerse*. Para Hegel la Historia universal era la historia de la marcha progresiva del espíritu hacia Dios; espíritu en que cada vez tomaba más cuerpo la conciencia de la libertad. Con las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, de Hegel, nos hallamos ante uno de los momentos capitales del pensamiento histórico. La historia universal es la exposición del proceso divino y absoluto del espíritu en sus formas de libertad.

Al lado del Romanticismo y siguiendo las líneas del siglo XVIII se da en Inglaterra, y después en Francia, la historiografía del liberalismo, pero restringida a la historia europea y americana. Si el racionalismo, al prescindir de la naturaleza y de la Historia, se había perdido en las abstracciones, en el siglo XIX el positivismo e historicismo, al repudiar a la razón, se va a perder exclusivamente en los hechos. Comte, como pontífice del positivismo, marca la pauta: a las fases

mítico-religiosa y metafísica iba a suceder ahora, como definitiva, la era positiva, y lo positivo es «lo puesto», lo histórico, el hecho. La doctrina marxista de la historia es el camino que sigue la naturaleza, sus necesidades y fuerzas en el curso dialéctico de la historia que es, sobre todo, materialismo histórico.

La idea y la realidad es histórica y nada más que historia nos dirá después Croce. De las ciencias culturales forma parte fundamental la historia —afirmaría Dilthey—. Y si Spengler había negado la propiedad de la historia universal, frente a ella alzó sus historias o tesis de los «ciclos culturales» sucesivos, verdaderos sujetos de la Historia. Los problemas de la Historia son enfocados de un modo originario y profundo por la obra de Toynbee. Y para Jaspers el presente está henchido del fondo histórico que sobre él afluye, pero al propio tiempo penetrado por el futuro en él latente. Para el neoescolasticismo el mundo existe con personalidad propia, fuera del sujeto cognoscente. La Historia está más allá del historiador. La Historia es la disciplina que estudia el progreso humano en sus determinados momentos y aspectos.

En capítulos finales el autor hace atinadas observaciones sobre la *visión de nuestro tiempo*, los problemas de la Historia y el acceso a la misma, así como las aportaciones histórico-doctrinales de la Historia nacional a la Historia universal, de España a Europa cuando tanto nos regatean ahora en Europa una «participación» que por todos los conceptos nos corresponde.—EMILIO SERRANO VILLAFANE.

RELIGION

ALEXIS U. FLORIDI y ANNETTE E. STIEFBOLD: *The uncertain alliance: The Catholic Church and Labor in Latin America*. Monographs in International Affairs, Center for Advanced International Studies. University of Miami. Edición 1973; 108 páginas.

Esta monografía se compone de un prefacio, cuatro capítulos y un apéndice documental que declara inicialmente ser un estudio concerniente a las organizaciones católicas hispanoamericanas de trabajadores (incluidas las de trabajadores agrarios), a la creciente radicalización de algunos sacerdotes vinculados a ellas y a la actitud de la Iglesia frente al proceso de cambio social y político que se desarrolla en Hispanoamérica.

Los autores aclaran que su trabajo es fruto de investigaciones y entrevistas celebradas entre 1966 y 1973, incluyendo tres viajes a Hispanoamérica. Los trabajos son de nivel universitario y la monografía aparece como conclusión del mismo.

Sucesivamente accedemos a una introducción que delinea las diferentes afiliaciones internacionales y regionales de las organizaciones obreras hispanoamericanas y que caracteriza a los Sindicatos del subcontinente —bien que esquemáticamente— como trascendiendo en su acción de las meras reivindicaciones económicas y cumpliendo la función política de integración nacional y la social de facilitar la transferencia de trabajadores rurales a la industria urbana. En la introducción también se hace referencia a la diversidad de funciones sociales que atribuyen a las organizaciones agrarias de trabajadores y a su uniforme pugna por una reforma agraria, a pesar de su también común aceptación del sistema social imperante.

El capítulo I se refiere a la «Crisis en las relaciones entre la Iglesia y el trabajo», el II se titula «Entre la reforma y la lucha de clases», el III se denomina

«Más allá de los designios de la Iglesia y los trabajadores», y el IV está designado «Conclusión: Las actitudes de los trabajadores y las opciones de la Iglesia».

Los autores establecen que dentro de la Iglesia en Hispanoamérica se observan tres tendencias, relativas al proceso de transformación social y política que allí se desarrolla. Ellas serían una reformista de izquierda, con Dom Helder Cámara como máximo representante, y una tercera de extrema izquierda, que ve en la violencia el único medio para llegar a las reformas estructurales que patrocina (su mártir y arquetipo sería el padre Camilo Torres). Afirman Floridi y Stiefbold que el dilema de la Iglesia en Hispanoamérica es saber cuán lejos debe avanzar en promover la transformación social y pasan rápida revista a los documentos y actitudes representativas de las aludidas tendencias, tanto en sus más amplias expresiones cuanto en las relaciones con conflictos y organizaciones de trabajadores determinados.

A través del examen de la situación en Méjico, Brasil, Costa Rica, Panamá, Chile y Perú y de las expresiones divergentes de religiosos, laicos y de la jerarquía católica en cada uno de los contextos nacionales, pasan revista los autores al espectro católico, desde el que reformismo hasta la revolución —violenta o no—, la alianza con los comunistas o el apoyo a lo que denomina «dictaduras» y puntualizan algunas de las causas a las que atribuyen la transición de algunos sacerdotes y laicos católicos, del reformismo a la lucha de clases; entre ellas computan el alza del marxismo, las técnicas de «con-

cientización» y la frustración por el fracaso tanto de la democracia cristiana cuanto de los programas de desarrollo económico y comunitario como alternativas de capitalismo y comunismo.

El capítulo III llama la atención por la elección notoriamente unilateral de los elementos de información. Los autores lo titulan «Más allá de los designios de la Iglesia y de los trabajadores» y toman nota, sucesivamente, del movimiento Argentino de Sacerdotes por el Tercer Mundo y la reacción frente al mismo de los «obreros católicos argentinos» y la jerarquía, así como la posición del Movimiento frente al peronismo —entendido como movimiento revolucionario de masas— y ante sus cuadros guerrilleros («Montoneros»); la experiencia del padre Camilo Torres y la violencia guerrillera en Colombia y los casos de sacerdotes y monjas «guerrilleros» en Colombia, Bolivia, Guatemala, Uruguay y Brasil, para concluir que los sacerdotes que han tomado el camino de la lucha armada son pocos en número pero muy activos, aumentan en cantidad y extienden permanente su influencia.

El último capítulo hace pensar, seriamente, en una redacción apresurada, urgida por vaya a saberse qué imperiosas necesidades. Si en los capítulos anteriores, aunque con las limitaciones que marcamos más adelante en este comentario, se pasaba revista a actitudes y opciones, en este último —que debería implicar una coronación de la investigación— sólo se concluye con complacencia que: a), los movimientos obreros católicos rechazan ideología y táctica revolucionarias y son partidarios de una aproximación reformista al cambio social; b), que es dudosa la elección entre afirmar el conservatismo creciente del movimiento obrero hispanoamericano y su aceptación de una función revolucionaria, y c), que la Iglesia, a pesar de ser la más formidable máquina del cambio social en Hispanoamé-

rica, reconoce los méritos del pluralismo social y político buscando no atomizarse, para lo cual trata de retomar su misión profética y asistir pero no dirigir el proceso de cambio.

Nos hemos aplicado a dar conocimiento sintético del contenido del trabajo porque sólo así el lector estará en condiciones de advertir que el mismo es de disímiles valores. Parece importante que los autores hayan emprendido la investigación de que nos dan cuenta, pero simultáneamente el resultado no se muestra como a la altura de los esfuerzos que se enuncian como realizados; y decimos que parece importante porque el tema elegido lo es. Por eso mismo, merecía un tratamiento más amplio y menos proclive a oír el tañir de sólo una campana y, más aún, nos parece científicamente incorrecto que se nos suministren largas explicaciones sobre los problemas de la Iglesia en relación a los trabajadores en Costa Rica —por ejemplo— y no se profundice en el fenómeno argentino, a pesar de incluirse en el trabajo un cuadro que muestra que el movimiento obrero argentino organizado es numéricamente el más importante de Hispanoamérica (2.532.000 miembros en 1964). O que se haga exclusivamente fe de los pronunciamientos contrarios al movimiento de sacerdotes tercermundistas argentinos, sin desarrollar mínimamente alguna explicación sobre el contorno social, económico y político que rodeó su nacimiento. O que se caracterice al peronismo en función, exclusivamente, de la imagen estereotipada que suministró la propaganda norteamericana hace treinta años, sin exponer mínimamente su evolución y el peso de sus sectores juveniles y de algunos dirigentes sindicales.

Insistimos, pues, en que el trabajo monográfico contiene valores disímiles y resulta insuficiente aunque represente un éxito en cuanto a la elección del tema. También nos parece que resulta insufi-

ciente en muchos aspectos informativos y peligroso y falto de objetividad cuando no alerta al lector sobre la naturaleza de ciertas fuentes y documentos que utiliza, por ejemplo, al citar al American Institute for Free Development, de tiempo ha conocido como organismo controlado y financiado por la C. I. A. norteamericana (ver Philip Agee: *Inside the Company. CIA diary*, Penguin Books, Londres, 1975, pág. 600). Y, por fin, pensamos que donde flaquea gravemente es en la enunciación de sus conclusiones, que no

se corresponden con los desarrollos anteriores de la investigación. No sabemos con precisión cuál es la pertenencia religiosa de los autores, pero se nos ocurre enunciar como hipótesis que no pertenecen a la comunión católica y son excesivamente apegados a las pautas capitalistas, en modo tal que sus análisis se resienten y parecen trunco y subjetivos.

La impresión es cuidadosa y la lectura fácil. Un índice de citas parece sobreabundante para la extensión de la monografía.—CARLOS CÉSAR PIPINO.

J. K. VAN BAALEN: *El caos de las sectas*. Primera y segunda partes. 4.^a edición corregida y aumentada. Barcelona: 375 págs.

Libro de formación religiosa evangélica, primordialmente destinado a la formación de agentes de difusión de dicho credo. A ello responde una bien concebida y rigurosa sistemática. Comienza con un capítulo dedicado a «Visión de conjunto y propósito del libro». Siguen los dedicados a cada una de las sectas, cada uno de los cuales consta de: un *bosquejo histórico*; una sintética *exposición doctrinal*; una *confrontación* con la Biblia, a base de los textos más significativos de autores de la secta, respecto de las cuestiones teológicas capitales —Dios, Cristo, providencia divina, revelación, ángeles, el hombre, cuerpo y alma, fe y obras, pecado, cielo, infierno, caridad, etc.—; unas *conclusiones* y unas *preguntas para el estudio*. Finalmente, a modo de conclusiones generales, tres capítulos que llevan las rúbricas de «Modo de comportarse con los miembros de las sectas», «La religión cristiana» y «Las facturas impagadas de la Iglesia».

Pero, ¿qué entiende el autor por *sectas*? La definición remite a palabras de otro autor, Webster: «Cualquier religión heterodoxa o espuria».

Las divide en dos grandes grupos. Así, la primera parte del libro lleva como rú-

brica «Invasores de la Cristiandad», y la segunda «Plagios de la Religión Cristiana». Y en el punto 6 del «Modo de comportarse...» nos dirá que «En general puede decirse que sólo existen dos clases distintas de cultos. Los que afirman creer en la Biblia... Y los que rechazan la autoridad final de la Escritura...» De acuerdo con ello, en dicha primera parte se estudian concretamente, por el método anteriormente indicado: el *espiritismo*, la *astrología*, la *teosofía*, la «ciencia cristiana» y la *rosacruz*. En la segunda: el *mormonismo*, el *adventismo de séptimo día*, los «*testigos de Jehová*» y el *unitarianismo-modernismo*.

En cuanto al *catolicismo romano*, cuida ya de explicar de entrada, casi al principio del «Prefacio...», como respuesta a preguntas que reiteradamente se le han hecho en relación con las anteriores ediciones, que no considera calificable como secta a la Iglesia Católica, por ser «piedra que presenta múltiples facetas». La reconoce «basado en el sólido fundamento del Credo de los Apóstoles, y que retiene y defiende doctrinas cardinales tales como la de la Trinidad, la divinidad de Nuestro Señor Jesucristo, Su resurrección, Su segunda venida como Juez

del mundo y Su muerte vicaria en la Cruz.» Añadiendo que «Algunas de las obras de apologética más importantes de hoy día se deben a la pluma de eruditos católicos-romanos». Pero estas palabras van precedidas de otras agresivas y denigratorias, que la prudencia y la justicia impiden transcribir, y que se reproducen sustancialmente en la página 266.

La francmasonería aparece aludida un par de veces en el texto, sin que se le dé un categórico calificativo de secta. Pero lo cierto es que, precisamente por esa forma de referencia, el lector no puede menos de quedarse con la lógica perplejidad sobre este extremo.

Fuera de las personas para cuya instrucción fue concebida, la obra ofrece un interés muy relativo. Desde el punto de vista de la cultura general, los conocimientos que proporciona se pueden adquirir en otras obras, de tipo diccionario enciclopédico, con mejores condiciones de objetividad. Más útil puede ser su lectura a católicos bien formados, principalmente personas dedicadas al apostolado, a los que interese saber, respecto de los protestantes evangélicos, lo que piensan

de los mormones, los testigos de Jehová, etcétera, así como su *modus operandi* proselitista.

Particularmente interesante a este respecto es el capítulo dedicado al *unitarismo-modernismo*, en el que se encuentran apreciaciones y juicios coincidentes con los de destacados autores católicos de la línea tradicional. Se corrobora en él la amplitud, complejidad y flexibilidad de esta «secta», que podríamos calificar más adecuadamente de *movimiento*, muchos de cuyos adeptos no aparecen oficialmente agrupados en aquella militancia, sino en diáspora, insertos en otros grupos —¿también en la Iglesia Católica?—, pero perfectamente conectados, de manera que su capacidad de maniobra infiltrante es muy considerable.

En cuanto a calidad literaria, hay que señalar una notable diferencia de claridad de exposición, en general entre la primera y la segunda parte, a favor de aquella, posiblemente por deficiencias de traducción. La edición es sencilla, sobria, pero bien cuidada; la impresión, limpia. La bibliografía citada, abundante.—JESÚS VALDÉS Y MENÉNDEZ VALDÉS.

D E R E C H O

ENRIQUE VALCARCE ALFAYATE: *Hacia un divorcio restringido*. Prólogo del profesor doctor José BOTELLA LLUSIÁ. Boch, Casa Editorial. Barcelona, 1974. 180 págs.

A diferencia de lo que ha sucedido en otros lugares de la vieja Europa puede afirmarse que, en general, los autores españoles —especialmente juristas, sociólogos y educadores— no se han sentido muy atraídos por el canto de sirena que el tema del divorcio o del conflicto matrimonial fácilmente suscita. Ante esta situación, a todas luces perpleja, tan sólo caben —por el momento— dos razonamientos: o el problema del divorcio todavía no ha alcanzado auténticos niveles populares o, por el contrario, la so-

ciudad española no se halla aún contaminada por esas causas que, como anteriormente hemos indicado, asolan la institución familiar en otras conocidas áreas europeas. De todas formas, parece conveniente el indicarlo, el problema está ahí..., a la vuelta de la esquina. Justamente, ha hecho notar un autor español, «la crítica evolución de la sociedad actual implica la de la familia, y más precisamente, la de la institución matrimonial. Múltiples causas intervienen en los conflictos matrimoniales: ajenas al pro-

pio matrimonio, anteriores a él o consecuentes. Como son también múltiples las consecuencias resultantes, sobre todo para los hijos, que tienen derecho a que sus padres se entiendan entre sí y se mantengan unidos. *Índice del daño producido a los hijos es la altísima proporción de hijos procedentes de matrimonios en conflicto entre los delincentes juveniles.* De donde, pues, el problema que vamos a examinar en las páginas que el doctor Valcarce Alfayate nos ofrece entraña un amplio elenco de elementos protagonistas del mismo.

Evidentemente, a pesar de todo, son los propios cónyuges los más directamente perjudicados por la desavenencia matrimonial. Efectivamente, las desavenencias matrimoniales graves —esas que conducen a la separación, al divorcio o que sin llegar a tales extremos son motivo de tensiones importantes entre los cónyuges— son causa de sensibles daños para los esposos. La gravedad de los cuales sólo la comprenderemos siendo conscientes de lo que significa el matrimonio: unión la más íntima de dos seres —en su alma y en cuerpo—, seres llamados a complementarse, a ser uno para el otro riqueza en la indigencia, satisfacción en el deseo, plenitud de cariño en la necesidad de amar y de ser amado. Aun cuando la limitación humana haga que ese ideal quede siempre lejos de la realidad, el hombre y la mujer tienden a la plenitud de la felicidad a través de su unión. *Piénsese, por tanto, en la frustración personal que supone ver no sólo que esa felicidad no se alcanza, sino que la situación a que les ha conducido su matrimonio es peor que cuando sus vidas no estaban unidas.* No hay soledad más terrible que la de dos personas juntas y sin amor. En mayor o menor grado, según la gravedad de los casos, los sentimientos de los cónyuges vendrán profundamente afectados. Reflejándose esa situación, como perfectamente ha escrito

Riesgo Ménguez y Carmen Pablo de Riesgo, en su vida familiar, en su vida personal y en su vida profesional. Pero, todavía, es posible subrayar la existencia de un tercer perjudicado: la misma sociedad. Uno de los aspectos en que la sociedad sufre más los efectos de los hogares destruidos es el que se refiere a la delincuencia juvenil. Se da una notable correlación entre la delincuencia juvenil y la ausencia de adecuado ambiente familiar. Amplias investigaciones han conducido a la conclusión de que «el 80 por 100 de los niños y adolescentes desahuciados proceden de familias incompletas o destruidas, siendo especialmente elevada entre estos niños la proporción de hijos de matrimonios divorciados».

* * *

Para el doctor Valcarce Alfayate una de las primeras y más importantes consecuencias del matrimonio gira, ciertamente, en torno de la educación de los hijos. La educación de los hijos —nos dice— nunca es un hecho logrado: tampoco puede serlo el matrimonio si ha de ser fruto suyo esa educación y fruto permanente. Si ya, antes de engendrar a los hijos, los cónyuges no se aman entre sí con ese sentimiento de placer sin duda, pero que esencialmente no exige «pasión», o si pasión, también «convicción», acaso no sea aventurado afirmar que, en viendo en el hijo la semejanza o algo de aquel a quien no se ama, hasta deje de ser este hijo amado por el otro cónyuge... «acaso», porque ¡son tantos los misterios que se registran en este fenómeno que se llama «amor»!

Por lo menos si, a pesar de eso, ha llegado a prender en ambos el amor al hijo, no es difícil temer que se pueda casi apagar si llega a apreciarse, a mayor abundamiento, que el engendro «tierra» para el otro de la pareja más que para sí... Mas con esto, ¿quién no ve que la

quiebra en la «educación» ya es irremediable?

Al mismo resultado se llega si en el matrimonio se prescinde de su primera propiedad: la *unidad*, un solo hombre y una sola mujer. Las *tercerías* casi siempre crean litigios. Pues una *tercería* entre los cónyuges, ya en sí mismo es conflicto y gran conflicto, cuya repercusión llega a la entraña de la educación de los hijos por múltiples vertientes:

- a) La del *ejemplo*, que si las palabras mueven, los ejemplos arrastran.
- b) La de las *rivalidades* entre unos y otros de los hijos nacidos con legitimidad o sin ella.
- c) La de la *quiebra* en la «unidad de comunión», entre los cónyuges, fuente única de la educación, etcétera, como ya se ha dicho.

Pero cuando ya el proceso de la «educación» se derrumba, o corre el mayor peligro, es con la quiebra de la *indisolubilidad* a base de esto que venimos llamando «divorcio vincular». Entonces, a lo que puede ser transitorio, se le da ya un carácter de estabilidad. La quiebra de la «unidad de comunión», aun por el adulterio, en realidad es sólo un percance, *gravísimo* sin duda, cuando existen esas «tercerías».

Para el autor de este libro la propiedad de la *indisolubilidad* pertenece tan medularmente a la finalidad del matrimonio que, en realidad, nace de ella en sí misma, sin aditamento posterior alguno, por elevado que éste sea, aunque a veces por las maneras de expresarse, pueda entenderse otra cosa. Incluso, ya sin palitivos, creo —nos asegura el doctor Valcarce Alfayate— que puede afirmarse, sin amenguar su alcance ni su dignidad, que ni la promoción del matrimonio a la condición de sacramento ha

añadido a dicha propiedad en sí ni un solo adarme en lo *intrínseco* de su intensidad.

* * *

¿Qué significa realmente el divorcio...? El divorcio, pues, siempre es una realidad, ya por sí misma, bastante trágica: pero aún se hace más triste pensando en el modo cómo se llega a ella. No es algo que se filtra en el corazón de los cónyuges al empuje de fuertes argumentos de razón sino más bien lo contrario, puro fenómeno sentimental en pugna con aquellos, no porque sean difíciles de captar sino, sencillamente, porque ni se les da cabida. En los más de los casos quienes recurren al divorcio vincular proceden arrastrados por sentimentalismos, pero no elevados sino ruines, puramente egoístas que, ni se refrenan elevando la mirada, ni se objetivan.

El sentimentalismo así perfilado está de tal forma embebido en el problema del divorcio que se impone con predominio absoluto, no ya sólo en los cónyuges que sufren de cerca la coyuntura, sino en todos los ambientes donde se airea, y se mantiene vivo incluso en su período de gestación cuando se trata de plasmar en la legalidad que triunfa. Sólo entonces —y no antes— es cuando los cenáculos más responsables ponen el grito en el cielo y apelan a los argumentos de razón. Mas para que éstos se sobrepongan a los sentimientos ya es tarde. Deben esgrimirse ya desde el momento en que se presiente que esa plaga pueda germinar, si en serio se valora tal peligro y se quiere impedir que las legislaciones de los países le abran surco.

Es entonces cuando se deben acumular los razonamientos, sin que por ello hayan de quedar marginados los sentimientos, pues que también existen con eficacia positiva. Sólo así se podrá cerrar la puerta herméticamente en las leyes y los países podrán quedar liberados de la profunda relajación de costumbres que

consigo aporta el divorcio conyugal indiscriminadamente.

* * *

En las páginas centrales del libro el autor se enfrenta decididamente con el tema que da título a las páginas que comentamos. El autor, en efecto, es tajante y no vacila ni un segundo en afirmar, luego de la exposición de toda una serie de profundas consideraciones que, quiérase o no, el divorcio vincular como *fruto de mero disenso* entre los cónyuges o de su *consenso* en el *disenso*, es por sí mismo no sólo ilícito sino en absoluto ineficaz. Sólo intentarlo es un quebranto grave de la ley de Dios, es decir, un acto además de nulo intrínsecamente malo y con malicia absoluta, no meramente relativa.

Y se comprende, pues ¿cómo va a pensar de un criterio puramente personal de *cada* individuo, de la veleidad de unos individuos *particulares*, lo que es institución-base de la Sociedad y de la convivencia?

Se ha dicho que de «sacrificios por la especie» sólo se registran el de Jesús, y éste porque es de Orden Sobrenatural, cual si en el orden natural los sacrificios y el heroísmo no tuvieran cabida. Esto vale tanto como admitir que la muerte es un hecho antinatural porque todo ser viviente la rehuye; o que, si el milagro es un hecho contra la naturaleza, no sería milagro la resurrección sino la muerte.

No se pueden eliminar de la vida humana, o de su escala de valores, aquéllos de tan elevada jerarquía cuyo fruto, precisamente natural, son muchas veces verdaderos sacrificios y verdaderos heroísmos, los de unos por otros y, sobre todo, los de cada uno, por el Bien Común.

* * *

Pero quienes buscan la manera de justificar el divorcio vincular, reconocen el

autor, no descansan a trueque de llegar a conseguir un procedimiento con eficacia desvinculante, sea por vía directa, sea por vía indirecta.

Este es el otro argumento que más se esgrime con el mismo intento, el derivado de aquellas palabras de Jesús frente a sus discípulos: «Cualquier cosa que uniereis en la tierra será unida en los cielos y cualquier cosa que desuniereis será desunida en los cielos», palabras que centradas en otras semejantes, como las postreras de que Jesús se sirvió al conferir a Pedro el Supremo Poder sobre la Iglesia, se interpretan como la expresión de la voluntad de Cristo concediendo al Papa una facultad desvinculante de carácter *universal e ilimitada*, cual si dijera que todo vínculo por el Papa destruido en la tierra, *todo vínculo, será igualmente destruido en el cielo*. Por lo cual —se dice— si Jesús, en esta facultad desvinculante no puso límites, a lo menos con referencia expresa al ámbito conyugal, donde El no los puso, nadie son los hombres para imponerlos.

Para la opinión corriente la Iglesia es lo que atañe a la vinculación matrimonial mantiene una cerrazón absoluta en contraste con la que observa con otros casos, acaso de mayor espectacularidad hoy muy en boga, aludiendo a las dispensas en el sacerdocio, cuyo problema es totalmente distinto. Simplemente, no es verdad.

La puerta del *quaecumque* siempre ha estado abierta para la Iglesia y abierta sigue en lo que atañe a la vinculación matrimonial con el respeto debido a las exigencias del Derecho natural. Ello se demuestra por el hecho de que hoy mismo se contemplan cuatro casos, cuando menos, en los que el Papa desde tiempos atrás concede los efectos del divorcio vincular a los cónyuges vinculados con verdadero y auténtico matrimonio, a saber: *primero*, en los ratos y no consumados; *segundo*, en los casos de profe-

siones solemnes o en la equivalente de los jesuitas, como una aplicación extensiva de los ratos no consumados en general; tercero, en el conocido privilegio paulino y finalmente, en el denominado privilegio petrino o el más directamente derivado del llamado «Poder de las Llaves». En estos cuatro casos, tras de un proceso minuciosamente definido y llevado con todo rigor, lo que, en puridad, se concede es el divorcio vincular que en el tecnicismo canónico se conoce con otro nombre, el de «Dispensa del vínculo conyugal».

En realidad esta concesión pontificia no sólo tiene un nombre distinto, en el fondo existe también un matiz específico, sustancialmente distinto del que se estima presupuesto previo en el proceso del divorcio vincular.

* * *

En las páginas finales de la obra el doctor Valcarce Alfayate analiza con evidente preocupación y sólido criterio, casi desde una perspectiva esencialmente sociológica, las últimas corrientes actualmente imperantes en no pocos lugares de nuestro mundo: las corrientes de apertura, de experimentación, de mero ensayo de vida matrimonial. La conclusión, por supuesto, no se hace esperar... «El matrimonio a prueba es la cosa más absurda que ha habido; un ser humano no es un coche, ni una máquina para que se pruebe a ver si funciona. ¡Es humillante...! Y también un absurdo psicológico. Cuando la gente pregona que está viviendo una experiencia, ya está destruyendo su propia experiencia. Yo preferiría equivocarme —nos confiesa Gustavo Thibon— antes que someter a una mujer a degradación semejante. Con la idea del divorcio, con la del amor libre, la de los anticonceptivos..., en realidad

lo que sucede es que el hombre está poniendo límites al amor.»

Como si el amor, que nunca tiene seguridad de aquello tras de lo que anda, no tuviera ya bastante límite en sí mismo. Baste recordar aquello del padre Feijoo en su *Teatro crítico universal*: «El amor es un afecto que es, sí, el primer móvil de todas las acciones humanas, príncipe de todas las pasiones, monarca cuyo vasto imperio no reconoce en la tierra límites: pero máquina también con la que se resuelven y trastornan reinos enteros, ídolo que en todas las religiones tiene adoradores, astro fatal, en fin, de cuya influencia pende la fortuna de todos, pues según sus variados aspectos (quiero decir, según su mira a objetivos diferentes) a unos hace eternamente dichosos, a otros eternamente infelices.»

En definitiva, recordemos unas palabras de alguien tan poco sospechoso de falta de objetividad como el gran Pontífice León XIII: «Se ha de confesar con sinceridad que la Iglesia merece el aplauso de todos los pueblos por su solicitud en velar por la santidad y perpetuidad del matrimonio. Y no son pocas las gracias que se le deben por haber protestado en estos últimos cien años contra las leyes civiles que en esta materia gravemente han delinquido; por haber anatematizado la pésima herejía de los protestantes en punto a divorcios y repudios; por haber condenado de muchos modos la separación matrimonial usada entre los griegos; por haber declarado vanos y sin ningún valor los matrimonios contraídos con la condición de separarse los cónyuges un día dado, y, finalmente, por haber hecho frente, desde los primeros tiempos, a las leyes imperiales que favorecían perniciosamente los divorcios y repudios. Los Sumos Pontífices que tantas veces resistieron a Príncipes poderosísimos que pedían con amenazas la ratificación por la Iglesia de los divorcios que habían llevado a cabo, deben ser considerados no sólo

como defensores de la integridad religiosa, sino también como protectores de la sociedad y de los pueblos...

* * *

Al finalizar nuestro comentario en torno del interesantísimo trabajo que el doctor Valcarce Alfayate nos ofrece es preciso reconocer que, efectivamente, el matrimonio es la piedra angular de la familia y, consecuentemente, parece necesario tener que recordar —lo que es profundamente lamentable, el evocar la existencia de valores que deberían de estar radicalmente presentes— que la familia ha sido por muchos siglos la institución que ha satisfecho una serie de necesidades sociales, como las procreativas, las económicas, las educativas, etcétera. A la vez que aseguraba la continuidad de la sociedad dándole nuevos miembros, se encargaba de transmitirles todas las enseñanzas necesarias, de socializarlos, y constituía, al mismo tiempo, la célula básica de la economía, como unidad de producción.

Con el aumento de los miembros de la sociedad, la progresiva división social del trabajo, las nuevas maneras de producción y las nuevas relaciones econó-

micas, se iniciaron una serie de procesos sociales de racionalización, privatización y especialización, que han ido despojando a la familia de sus antiguas funciones.

En el terreno económico —recientemente lo ha subrayado Pérez Peñasco— la institución económica ha alcanzado su autonomía y la familia ha perdido esa función, pasando de ser unidad de producción a ser unidad de consumo. También en lo educativo ha surgido una institución con entidad propia, encargada de la educación de los nuevos miembros de la sociedad. Con ello la familia ha perdido parte de sus prerrogativas en este terreno, pero, en todo caso, el factor familiar tiene un gran peso, constituye una fuerza con la que es preciso contar en cualesquiera de los frentes socio-políticos o socio-económicos contemporáneos. De aquí que, sagazmente, existan doctrinas y líderes enormemente interesados en minar sus cimientos de integridad, afecto y solidez. Uno de los peligros más graves que se ciernen sobre la familia como institución es, precisamente, el lograr destruir su célula primaria: el matrimonio. Las páginas que debemos al doctor Valcarce Alfayate entrañan, ante todo, el propósito de ser una llamada general de atención.—JOSÉ MARÍA NIN DE CARDONA.

«GIOVANNI TARELLO: *Diritto, enunciati, usi. Studi di teoria e metateoria del diritto.* Il Mulino. Bologna, 1974; 535 págs.

Esta obra de Giovanni Tarello, profesor de Filosofía del derecho en la Universidad de Génova, se halla integrada por una serie de estudios publicados en los últimos años que tienen como punto común de referencia el análisis lingüístico de diversos aspectos del fenómeno jurídico.

Integran el volumen cuatro partes en las que sucesivamente se abordan: cuestiones de terminología jurídica, la intro-

ducción al lenguaje prescriptivo, la teoría de los preceptos y las de la argumentación e interpretación.

En la primera parte se analizan los usos lingüísticos de los términos: «derecho», «formalismo jurídico», «realismo jurídico» y «positivismo jurídico»; así como el problema de la conceptualización del derecho en el pensamiento de Hermann Kantorowicz y Herbert Hart, y el de las fórmulas de la justicia en Chaim Perle-

man. Predomina en esta parte el propósito de evidenciar las connotaciones ideológicas conexas al empleo de algunos de los términos y nociones más usuales del lenguaje jurídico, las cuales, empezando por la propia expresión «derecho», no suelen casi nunca emplearse en función puramente descriptiva, sino que asumen, en la mayor parte de las ocasiones, un significado valorativo o preceptivo, e incluso una marcada finalidad política o, cuando menos, político-cultural. De ahí que no sean ya válidos aquellos conceptos fundamentales «puros» con los que la teoría general del derecho del siglo pasado estimaba que podía ser conocida, analizada y enjuiciada cualquier institución jurídica.

La parte segunda se dirige a un planteamiento de la teoría de la norma jurídica, la cual analiza desde la perspectiva lógico-semántica, aparece englobada en la teoría del lenguaje preceptivo. Desde este ángulo se intenta aclarar algunos de los problemas que la teoría general del derecho tiene secularmente planteados, al verse, en las normas, enunciados dotados de la «fuerza» de un acto legislativo. De este modo se evitará caer en la creencia de que existe una lógica incorporada a las normas, para investigar qué tipo de manipulaciones lógico-argumentales se han realizado sobre un enunciado en un cierto tiempo y lugar para convertirlo en un precepto, o para preguntarse qué tipo de manipulaciones del enunciado se han sugerido o mandado, quién lo ha hecho y porqué.

Estima Tarello que un análisis lógico-lingüístico de los preceptos no puede contentarse con establecer y elucidar su dimensión teórica, en cuanto son instrumentos conceptuales al servicio de los juristas, sino que también debe estudiar su dimensión práctica que hace referencia a la fuerza real de esos enunciados que expresan preceptos. A ello se dirige la tercera parte que aborda desde

esta óptica la teoría de los preceptos. Sé contiene aquí un detenido análisis del concepto de obligación, al que sigue un amplio intento de esclarecer el respectivo alcance de las dimensiones descriptiva y preceptiva de los razonamientos jurídicos sobre problemas o instituciones del Derecho vigente.

La última parte se halla dedicada al estudio de algunos aspectos y presupuestos ideológicos de la interpretación y argumentación jurídicas. Se intenta analizar aquí aquellos sistemas lógicos que, como modos históricos de manipulación de los enunciados que expresan preceptos, han venido a constituir el sustrato de la interpretación. De otra parte, la teoría de la argumentación es concebida por Tarello como la actividad tendente a la elaboración de aquellas categorías que permiten el paso de los enunciados a preceptos, estudiándose aquí también las funciones ideológicas que algunos modelos de elaboración conceptual han desarrollado históricamente.

La obra de Giovanni Tarello que comentamos debe situarse en el plano de la moderna tendencia de la filosofía jurídica italiana de proyectar al mundo del Derecho los métodos del análisis del lenguaje. Esta tendencia, cuyos máximos exponentes son Bobbio y Scarpelli, halla ahora con el trabajo de Tarello una valiosa contribución. Su interés radica antes que nada en las aportaciones que puede prestar para el logro en el ámbito del Derecho de un lenguaje riguroso. Ya que dicha tendencia nació del afán metodológico de purificar los dominios de lo jurídico de conceptos inútiles o equívocos desde el punto de vista teórico, o de nociones destinadas a enmascarar la realidad desde el plano ideológico. Por ello, tal postura puede contribuir a elucidar el auténtico sentido de muchos de los problemas tradicionales que afectan a la ciencia y la filosofía del Derecho. Este resultado se obtendrá en la medida en

que los que profesan esta actitud metódica pasen del mero enfoque especulativo a una aplicación práctica de sus instrumentos de análisis a cuestiones concretas. Ya que es evidente que, hasta el momento, las investigaciones llevadas a cabo en este sector han tendido más que nada a evidenciar las ventajas que del nuevo método podían derivarse, y en muy pocas ocasiones han abordado el estudio de problemas de la teoría y la *praxis* jurídica según las premisas derivadas de su actitud. De ahí, el interés de la obra que comentamos, la cual consagra la parte más extensa de su contenido a un detallado análisis de la propia estructura semántica del Derecho tal como se manifiesta a través del lenguaje

normativo. En este sentido reviste también gran interés la nueva perspectiva que sobre la concepción tradicional de la teoría de la interpretación y la actividad de jurista intérprete ofrece el desarrollo de la última parte de la obra.

El trabajo de Giovanni Tarello abre así una sugestiva vía hacia las aplicaciones concretas del método analítico-lingüístico a diversos sectores de la experiencia jurídica, la cual si bien no puede ser reducida a mero dato semántico, posee una dimensión lingüística innegable que podrá ser precisada y entendida cabalmente a medida que el análisis del lenguaje jurídico depure sus propios instrumentos de trabajo.—A. E. PÉREZ LUÑO.

CÉSAR MARTÍNEZ BURGOS: *Los problemas del natalismo y la ley*. Imp. Casado. León, 1974; 58 págs.

El autor, magistrado, centra el tema del estudio sobre la crítica del artículo 416 de nuestro Código penal, en el que se tipifican como delito las actividades destinadas a producir o propagar el aborto y la anticoncepción.

Pero, en realidad, su propósito es más ambicioso: alrededor de aquel concreto punto, desplegar toda la problemática de la natalidad en relación con la «explosión demográfica», en un esquema en que se tocan todos los puntos, sin más profundización en cada uno que la absolutamente precisa para la energía de los trazos, y con un designio de urgencia de radicales cambios de enfoque jurídicos. Así queda explícitamente declarado en los últimos párrafos del opúsculo.

Y no deja de ser válido como tal, aunque con una notable reserva: la de haber sido escrito y publicado antes de celebrarse la Conferencia Mundial de la Población, Bucarest, agosto de 1974.

Los puntos, o, más bien, pistas, considerados son:

1. Una corriente evolutiva sobre los fines del matrimonio dentro de la Iglesia católica, considerada a la luz de un estudio comparativo de la constitución pastoral *Gaudium et spes*, del Vaticano II, con la encíclica *Humanae vitae* —a la que acusa de poco categórica—, complementado con teorías u opiniones de ciertos teólogos, jerarcas y juristas; todo ello puesto, a su vez, en parangón con la tan extendida y divulgada filosofía demográfica, en la que aparecen alineados destacados sociólogos y economistas.

2. En relación con lo anterior, o como su consecuencia, una evolución del concepto de *paternidad responsable*, que de Derecho habría derivado a *deber*, y de sentido restrictivo.

3. Y, a la luz de todo ello, los planteamientos obsoletos de nuestra legislación penal.

Se revela el manejo de una extensa bibliografía teológico-moral, filosófico-jurídica, sobre política demográfica, sociológica y biológica, si bien respecto de esta última parece acusarse, dada la falta de citas, la ausencia de autores tan científicamente destacados y netamente católicos como el francés doctor Lejeune y nuestros compatriotas doctores Jiménez Vargas, López García y Soroa Pineda.

Cabe también apuntar algún otro defecto, como el empleo indistinto —y, por tanto, equívoco— del término «implantación», aplicado unas veces para designar la *fecundación*, o fusión de los pronúcleos masculinos y femenino, y otras a la *nidación* o adhesión de la célula resultante de aquella fusión, el *ogote*, en el endometrio. También, aunque menciona los tres tipos de acción de los anticonceptivos, *anovulatoria*, *obstativa* y *microabortiva*, parece ignorar la existencia de fármacos muy usuales que *combinan dos de ellas y aun las tres*, lo cual es de tan enorme trascendencia a la hora de la calificación sobre la licitud moral de su empleo.

Un punto hay en que se ha de dar al autor, indiscutiblemente, la razón: en que una interpretación taxativa del artículo 416 del Código penal llevaría a la consecuencia de convertir en conducta punible la información sobre los métodos *naturales* o *pasivos* de evitar la fecundidad —Ogino-Knaus, temperatura basal, aná-

lisis de la saliva, etc.— indiscutiblemente también permitidos como tales medios —es decir, dadas las circunstancias justificativas previstas— por la más ortodoxa moral católica.

Ese sería uno de los «dos graves reproches» que a su juicio merece la hipótesis de considerar el referido artículo como «el brazo de la moral», amparante de «unas tesis pontificias teológico-morales sobre el natalismo, en sumisión a la cuasiconstitucional catolicidad del país». El otro, en cambio, basado sustancialmente en que la *progresiva secularización* del Derecho penal comparado tiende a la defensa de unos valores de convivencia, cuyo aspecto ético se reduciría a una moralidad pública, a un «núcleo de valores éticos» consensualmente constituido y sólo débilmente emparentado, por lejanas y parciales raíces, con una moral teológica, es francamente polémico.

Por cierto, que sobre ello vuelve en el párrafo final del opúsculo, al afirmar que huelga toda referencia comparativa al Derecho extranjero, puesto que en época de progresiva legalización del aborto, la penalización de la información y difusión de prácticas anticonceptivas, resulta tan anacrónica como la de la herejía o el hechizamiento... Lo cual es todavía más polémicamente vulnerable.

El estilo general del folleto es claro, y se lee con comodidad e interés; la edición, cuidada, y la presentación, casi lujosa. Es indiscutiblemente útil para los estudiosos sobre la materia.—JESÚS VALDÉS Y MENÉNDEZ VALDÉS.

GIOVANNI IUDICA: *Impugnazione contrattuali e pluralità di interessati*.

El autor nos presenta inicialmente un planteamiento general del problema, mejor aún, su encuadre desde el ángulo doctrinario, desde la legislación y la jurisprudencia, determinando con claridad cuáles son los acuerdos, es decir, qué

márgenes de análisis de este problema son indubitables, en la medida en que esta palabra es empleable en Derecho.

No se discute en doctrina y en jurisprudencia que los derechos de impugnación de actos negociales y, en especial,

el poder de anular, rescindir o resolver un contrato deben considerarse transmisibles como derechos hereditarios, en el sentido de que estos poderes van al heredero por su carácter de tal, en tanto que interesado en la herencia.

El heredero no solamente puede continuar una acción ya iniciada por el causante, ocupando la posición procesal de este último, sino que puede promover *ex novo*, es decir, iniciar, las impugnaciones que correspondiendo ya al causante, no hubieran sido iniciadas por éste. Es decir, que el derecho de impugnación concurre en cabeza del heredero independientemente del ejercicio que de este derecho hubiera hecho el causante antes de morir; consecuentemente con esto, el heredero es, a su vez, plenamente libre de tomar la decisión de ejercer o no esta impugnación.

Ahora bien, cuando al causante lo suceden una pluralidad de herederos, surge inmediatamente el problema, no resuelto por el legislador italiano, de determinar a quién de estos herederos corresponde el derecho de impugnación, si corresponde a alguno en particular de *iure proprio*, o si a la comunidad hereditaria, o al grupo de herederos considerado a este efecto como una unidad, es decir, como si fueran uno solo.

Entonces es necesario precisar de qué manera y en qué medida se debe regular la situación de cada uno de los herederos, en el caso harto frecuente de desacuerdo entre ellos.

A su vez, este problema es independiente de la sucesión en el proceso, supuesto al que el legislador italiano dedica normas específicas en los casos de *litis pendencia*, pero sin ocuparse de lo sustancial que es a quien, en definitiva, corresponde o pertenece el poder material de impugnación, problema que antecede al efectivo ejercicio judicial, ya que se constituye en su presupuesto de fondo. Se ha dicho que, cuando se habla de

transmisión de una acción, lo que se transmite, en realidad, es el derecho sustancial, que es la estructura vital de la acción. En este sentido, la doctrina ha efectuado diferenciaciones. Distingue entre acciones debajo, o detrás de las cuales existe un derecho subjetivo, o sea, que dependen de este derecho subjetivo y aquéllas que existen independientemente de éste, es decir, que serían independientes o autónomas.

Normalmente, la existencia de la acción es consecuencia de la existencia de un derecho subjetivo y surge en el Derecho justamente por la necesidad de protección de ese derecho subjetivo lesionado —propiedad, crédito, etc.— estas acciones gozan de régimen de transmisión y de sucesión determinado por el derecho sustancial al que protegen; pero en el caso de que se tratase de derechos disponibles, es decir, no lesionados, o, para ser más claros, con su aptitud de lesión en potencia, no producida y sin saber si se producirá, en este caso la transmisión del derecho sustancial trae consigo la transmisión de la acción de manera autónoma sin existir todavía en cabeza del adquirente del derecho.

Otra opinión expresa que la acción está siempre ligada a una situación jurídica, y que no tiene caso distinguir entre adquisiciones de derechos lesionados o por lesionarse, puesto que no existiría una dependencia o una predeterminación del derecho sustancial lesionado en la acción diferenciada de una acción que surgiría en cabeza del adquirente, de modo que aquel que es titular de un derecho sustancial puede, en presencia de determinados presupuestos de hecho, ejercitar el derecho autónomo que es la acción. Es decir, que según esta doctrina no se efectuaría una sucesión del derecho a accionar del anterior titular del derecho sustancial al actual, sino que se efectuaría en todos los casos una adquisición a título originario en cuanto que la acción sur-

giría *ex novo*, es decir, originaria y automáticamente en cabeza del nuevo titular del derecho, por el solo hecho de haber adquirido la titularidad. En cualquier caso, tomando una u otra posición doctrinaria, es imprescindible determinar a quién pertenece el derecho para que surja como consecuencia el titular de la acción.

Pero, como hemos dicho, la doctrina ha debido reconocer la existencia de acciones que el Derecho hace nacer independientemente de la existencia de un derecho subjetivo, se suelen citar como casos típicos el poder de impugnación de actos negociales inválidos y el derecho de rescisión y resolución de contratos de prestaciones recíprocas.

Pareciera que la elección de una u otra de las posiciones doctrinarias es indiferente al efecto del planteamiento que nos ocupa.

Si lo que se quiere es sostener que el heredero adquiere el derecho a la acción o que además adquiere el derecho a la expectativa de un resultado útil, o solamente esto último; sea que se afirme que el derecho a impugnar un contrato sea un derecho subjetivo autónomo de una situación de hecho que pueda cambiar, o también un derecho medio que tutela un interés sustancial conforme a una *fattispecie* contractual fáctica respecto de aquella legal; o un derecho que cualifica y protege de cierta manera y en cierta medida el interés de una parte a sustraerse al riesgo de una iniciativa económica al que se había expuesto voluntariamente, los términos del problema que se plantea nuestro autor no cambian, en el sentido de que en cualquier caso se impone dilucidar a quién corresponde el poder de contestación en la hipótesis que a la originaria parte legitimada se hayan sustituido por una sucesión universal por causa de muerte varios coherederos.

El legislador italiano no ha contemplado con ninguna norma la hipótesis de la

coheredad, pareciera que, en general, el rechazo a legislar de un modo orgánico este fenómeno es una constante en las legislaciones de origen latino.

En su sentido más amplio el tema que nos ocupa trata de la legitimación activa o pasiva respecto de la impugnación de actos negociales cuando está interesada una pluralidad —organizada o no, inicial o sucesiva— de personas. Esta dificultad se puede presentar no solamente en el caso de pluralidad de sucesores por causa de muerte a título universal o particular, sino también en el caso de sucesión entre vivos, como, por ejemplo, en el caso de un cesionario contractual plural o cuando ambas partes, en un contrato, están constituidas *ab initio* por una pluralidad de personas que constituyen respecto del contrato una sola parte.

Otra dificultad existente es la de la legitimación activa en el ejercicio de la impugnación y, en particular, de la acción de resolución en los contratos plurilaterales.

No parece posible al autor abarcar también el estudio de la cotitularidad de los derechos considerados potestativos, ya sea porque en doctrina gozan de una especial complejidad respecto de su posibilidad de individualización o sistematización de estos derechos, sea, sobre todo, que sería metodológicamente incorrecto afirmar apriorísticamente la validez de una solución única acerca de todas las situaciones computables, y esto acarrearía una investigación que se diluiría. Por esto prefiere el autor limitarse a la investigación de la impugnación de los actos negociales. Es necesario todavía observar que la expresión impugnación aparece aún genérica y fungible, privada aún de un preciso significado técnico, el que se le suele asignar es el de contestación, reacción contra un determinado acto que se quiere impedir, paralizar o eliminar sus efectos.

Si bien el medio técnico de protesta

y de oposición está concedido por el legislador en múltiples *fattispecie* heterogéneos, algunos de los cuales presentan características particulares, pareciera que el efecto de la impugnación es eliminar de un acto jurídico su eficacia respecto al impugnante, dejándolo sobrevivir *erga omnes*. Tampoco puede darse por descontado que en todos los casos una acción sea transmitida al heredero de *iure*. Tampoco es correcto construir una sola teoría aplicable a los casos de pluralidad

inicial o sucesiva, entre vivos o por causa de muerte de personas.

Y bien, todos estos son los motivos en que fundamenta el autor la necesidad de su obra. Hemos dado un pequeño recorrido acerca de lo que basará su posterior desarrollo teórico, ludica nos sorprende por su claridad de jurista y la sencillez de su exposición; éste es un trabajo profundo y erudito que dará satisfacción a los estudiosos del tema.—
CARLOS CÉSAR PIPINO MARTÍNEZ.

HEINRICH TRIEPEL: *Derecho público y política*. «Cuadernos Civitas». Ediciones de la Revista de Occidente. Madrid, 1974; 85 págs.

Con la publicación de la monografía de Heinrich Triepel *Derecho público y política* se inaugura una nueva colección de estudios y ensayos de carácter sociopolítico y socio-jurídico que, efectivamente, suscitará muy pronto la atención preferente de los intelectuales españoles. Pocos temas, en cierto modo, tienen o están dotados de una fuerza y de un poder de sugestión más grande que el que, precisamente, se nos ofrece en estas páginas. Al poder de seducción intrínseco del tema debemos añadir, por supuesto, el interés que la figura de Heinrich Triepel despierta. Jurista, subrayémoslo cuanto antes, de dilatada experiencia, de sólido saber y especialísimamente dotado para el estudio del Derecho en muy amplias dimensiones. Es la figura clara, firme y perfecta del jurista vivamente interesado por la ciencia jurídica y por cuanto con ella se relaciona. Enemigo de la especialización —la especialización es la forma más clara de ignorancia en el ámbito jurídico— cultivó, como muy bien se nos advierte en la nota de presentación editorial de estas páginas, diversas facetas jurídicas. En todas esas áreas brilló a muy considerable altura y en todas, consecuentemente, dejó la impronta de su extraordinaria formación humanística. No

constituye ninguna exageración el considerar que, en efecto, sin la exposición de su doctrinas la ciencia jurídica alemana contemporánea, sobre todo en el campo del Derecho público, no habría alcanzado la brillantez que ostenta. Heinrich Triepel ha sido una especie de contrapunto en el campo jurídico alemán. Fuente de inspiración de notables autores y maestro de varias generaciones universitarias que, posteriormente, también han brillado con luz propia.

Las preferencias científicas de Triepel, se nos indica en el cuidado estudio que el profesor José Luis Carro inserta a modo de prólogo en la monografía que comentamos, se repartirán entre el Derecho internacional y el Derecho público interno. Sus primeros años, los años de Leipzig, los dedicará preferentemente al Derecho internacional; es precisamente en esta época cuando aparece su obra *Völkerrecht und Landesrecht* (1899), en la que desarrollará su conocida visión dualista de las relaciones entre Derecho interno y Derecho internacional. Frente a la dirección monista (Kelsen, Verdross), partirá Triepel de la radical diferenciación e independencia de los dos ordenamientos jurídicos que hará necesario el fenómeno de la transformación en caso de recep-

ción de normas procedentes del otro ordenamiento.

En el campo del Derecho público interno, Triepel se interesará pronto por un problema al que dedicará siempre especial atención: el Estado federal. Efectivamente, en 1907 publica su estudio *Unitarismus und föderalismus in Deutschen Reich*, y más tarde, en el *Festgabe de Laband, Die Kompetenzen des Bundesstaat und die geschriebene Verfassung*. Inmediatamente inicia la publicación de toda una serie de obras en las que, evidentemente, sabiamente combina los elementos históricos, jurídicos, políticos y hasta sociológicos de la ciencia jurídica. Podríamos afirmar sin temor a la aventura que su larga andadura universitaria estuvo casi siempre presidida por un ferviente anhelo, a saber: la recta aplicación de las expresiones «autoridad», «poder», «pueblo» y «libertad».

No fue, y parece conveniente indicarlo cuanto antes, un jurista académico. No jugó nunca con el rigor de una metodología o la precisión de un sistema. Se acercó a los problemas con estricta espontaneidad. De aquí, por ejemplo —y así nos lo hace notar con cierta agudeza el prologuista de estas páginas—, que cuando inevitablemente tuvo que plantearse el análisis del partido político en sus estudios de Derecho constitucional lo hiciese, por supuesto, desde el punto de vista radicalmente sociológico antes que desde una perspectiva más gravemente comprometida. Por esta misma causa, puede decirse, *Triepel no construyó nunca una teoría general del Estado de Derecho, sino que su preocupación científica se centró preponderantemente en el análisis de concretos elementos del mismo.*

* * *

Nítidamente advirtió que la expresión *política* entraña incalculables aristas. Justamente, bajo *política* —escribe— se pue-

de entender actividad estatal, se puede —como Bluntschli— concebir también la *política* como la dirección del Estado y la influencia sobre los asuntos estatales, la «paxis estatal consciente». Donde deba establecerse la línea de separación entre la verdadera *política* y el otro tipo de actividad estatal (quizá podría utilizarse la idea de integración, que Rudolf Smend ha introducido con fortuna en el mundo conceptual del Derecho público) es un problema del que no necesitamos ocuparnos aquí. Pues en todo caso, tanto la actividad política estatal como la simple administración técnica admiten, no solamente una apreciación desde el punto de vista de la oportunidad, sino también desde el punto de vista jurídico. *El Derecho público no tiene absolutamente otro objeto que lo político.* El profesor de Derecho público no puede, por tanto, renunciar a analizar los fenómenos o intenciones políticas con criterios jurídico-públicos. Bien es verdad que en el siglo XVII los prácticos de la Política —así, con mayúscula— en las cortes principescas, habían declarado en distintas ocasiones que no era lícito tratar ante los ostendidos asuntos del Estado y del Príncipe, ni dejar decidir sobre ello a los profesores. El mismo Carpzov ha admitido que en ello había algo de razón. Sin embargo, la exigencia de que los profesores no debían ocuparse de contingentes discusiones políticas, no ha sido nunca cumplida por ellos, tanto menos cuanto que precisamente cortes y Gobiernos se han servido siempre de buena gana de sus dictámenes —solicitados o no—, con la condición, claro está, de que se emanasen a su favor. La literatura del Derecho público alemán se compone en gran parte de escritos polémicos sobre problemas políticos importantes, desde el tiempo de Luis de Baviera hasta el más reciente presente. Las mejores cabezas de Alemania en el campo del Derecho público, desde Lupold von Bebenburg hasta Reing-

kingk y Limnäus, desde Pufendorf, Leibnitz, Thomasius y Peter Ludewig hasta Pütter, han tomado parte con ardor en las luchas entre la realeza y la curia romana, entre el partido imperial y el estamental dentro del Imperio, en los litigios sobre el derecho diplomático de los Príncipes electores o sobre la prioridad hereditaria de las hijas y en las interminables disputas del antiguo Imperio sobre sucesión, territorios o competencias.

Para el autor, el hilo de cuanto en líneas precedentes queda indicado, entraña particularísimo interés al observar cuál ha sido el papel que los profesores o doctrinarios de las ideas políticas han desempeñado, ciertamente, en el área de la «participación» política —es decir, puntualiza Triepel, como miembros activos—: En efecto, insinúa, merecería la pena analizar la participación de los profesores de Derecho público en la vida política. Solamente puedo tocar aquí de forma sumaria los cambios significativos que en este campo se han operado en el correr del tiempo. En el período del Estado estamental y del Estado absoluto-funcionario, encontramos muy frecuentemente a los profesores de la ciencia jurídica, y a los profesores de Derecho público ante todo, como consejeros de los Príncipes en los Consejos de Corte y en los Consejos secretos, o los vemos intervenir como consejeros *von Haus aus* o como funcionarios al servicio de las corporaciones estamentales de los *Länder*. Solicitados frecuentemente de muchos sitios, se les interesa en asuntos de política interior y exterior cuando no se les puede vincular a un cargo de forma duradera. El advenimiento del período constitucional trasladó a los publicistas a los bancos del Parlamento. En los primeros decenios de la vida parlamentaria, los profesores de Derecho público llegan en masa a las Dietas de los Estados alemanes. Apenas

falta alguno de los nombres conocidos científicamente: Karl Salomo Zachariä, Rotteck, Welcker, Jordan, Mohl, etc.

* * *

Hoy, sin embargo, la *política*, en gran parte, ha perdido su tradicional vertiente científica y, consecuentemente, el especialista, el consejero, el técnico o experto de otras épocas ha perdido también su razón de ser. Así, para Triepel, *el creciente desplazamiento de lo individual por la disciplina de partido, de los debates fundamentales por un tratamiento artesanal de los asuntos políticos, la fuerte acentuación de lo económico en la formación de los partidos, ha dado un marco a los Parlamentos en el que difícilmente puede integrarse un profesor*. Con todo, subraya, no creo desacertado el poner en relación la no participación parlamentaria de las nuevas escuelas de publicistas con su actitud interna respecto de lo político como tal. *El Derecho natural racionalista, que ha dominado una gran parte de la teoría del Estado hasta muy entrado el siglo XIX, coloca a los autores en una relación con la vida política —dirigida y fundamentada en la voluntad y la acción— que difiere de una orientación del pensamiento cuyos representantes quieren limitarse a la formación de conceptos y a la argumentación a partir del sistema*.

El mismo sentido de la expresión *política se ha desvirtuado* —queda por ver si para bien o para mal— y, lógicamente, encierra extrañas resonancias que es menester aclarar. Hasta hace pocos decenios —nos asegura Triepel— se entendía por política simplemente la teoría del Estado, más o menos en el sentido con que fue construida en la Antigüedad. Así, por ejemplo, Waitz considera la política como discusión científica de las relaciones del Estado con especial referencia tanto al desarrollo histórico de

los Estados en general como a la situación y necesidades del Estado actual. Según esto, el Derecho público sería parte de una ciencia política en sentido amplio y se plantearía el problema de si el Derecho público desearía o no estudiarse con referencia a otras partes de dicha ciencia estatal. El problema, sin embargo, sigue siendo el mismo, o cambia sólo exteriormente, si se parte del hecho de que el entonces concepto unitario de la política ha desaparecido entretanto, y de que el Estado ha llegado a ser en la actualidad objeto de diferentes ciencias, una de las cuales lo analiza en su aspecto jurídico, mientras otras lo hacen desde puntos de vista históricos, sociales, psicológicos u otros cualesquiera. Si aquí puede existir una política en sentido estricto, es decir, una teoría científica del interés del Estado, es discutible, por de pronto a nosotros nos resulta indiferente, pues el problema es únicamente el saber si es correcto desde un punto de vista metodológico el hecho de poner en relación la ciencia del Derecho público con las otras ciencias que se ocupan del Estado. Todo el mundo lo afirmaría sin vacilación si ello no hubiese sido vivamente combatido en nombre de la unidad metódica por la novísima dirección que gustosa se considera el consecuente desarrollo de la Escuela de Gerber y Laband. *Partiendo de la contraposición entre el ser y el deber ser, indiscutible desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, la joven Escuela austriaca, dirigida por Kelsen, pretende excluir del Derecho en general y del Derecho público en particular toda ponderación causal en la medida que se trata de una ciencia normativa.* Con particular hostilidad se rechazan consideraciones políticas, ya que son consideraciones finalistas y como tales algo extraño al Derecho.

Admitiendo —aunque no aceptando (se nos dice en otro lugar de esta monografía)— que el jurista cuando complementa

su construcción lógico-formal de los conceptos con consideraciones sociales, históricas, éticas o de otro tipo, no hace Derecho sino Sociología, Historia o cualquier otra cosa, parece que estamos únicamente ante un problema de colocación de etiquetas que sería irrelevante para la cuestión. Sin embargo, es precisamente aquel complemento contra el que se clama. Los maestros de la nueva Escuela arrojan del campo de lo jurídico —al igual que el presidente del gremio expulsa a los trabajadores clandestinos del término municipal— toda idea que no pueda ser considerada como lógico-formal. El que se pueda estudiar el Derecho público con tal exclusividad metódica no ofrece duda. Sin embargo, a costa, en último término, de un empobrecimiento de nuestra ciencia, que debe pagar verdaderamente cara la gloria de la pureza metódica. Por lo demás —como muy bien ha dicho Adolf Menzel— el sincretismo metódico no es ningún crimen de lesa majestad. ¡Adónde hubiésemos llegado si hubiésemos estudiado el Derecho canónico sin Historia de la Iglesia, el Derecho mercantil sin referencia a la Economía pública y privada! Ya Pufendorf se enojaba con los profesores de Derecho público que estudiaban la Constitución alemana sin conocer la *res civiles*, esto es, la política.

* * *

En todo caso —he aquí una de las más sugestivas conclusiones a las que se llega en el amplio curso de la presente monografía—, sin embargo, no es exacto el que la ciencia jurídica —entendido incluso en el sentido más estricto— se vea obligada por su objeto a limitarse a construcciones lógico-formales. La Escuela lógico-normativa se ha limitado a un concepto de Derecho, no precisamente falso, pero sí arbitrariamente reducido. *El que el sentido del Derecho es un deber ser*

y no un ser, es algo que razonablemente no puede ser discutido. Sin embargo, nuestra ciencia ha de ocuparse no solamente del contenido trascendental del Derecho sino empíricamente de los ordenamientos jurídicos existentes, que se componen de reglas para una ordenada convivencia de los hombres, que nacen y desaparecen y que se configuran de forma diversa según el lugar y el tiempo. Por ello, a pesar de todo, cada ordenamiento jurídico es en sí mismo algo «dado», esto es un «ser», y esta existencia no puede ser en absoluto comprendida sin referencia a las relaciones sociales que el Derecho regula. Más aún, las reglas del deber ser jurídico son siempre la expresión de valoraciones universales y se refieren según su sentido a objetos que han sido pensados como medios de realización de determinadas finalidades. Por consiguiente, uno no puede llegar de ningún modo a un conocimiento de las normas jurídicas sin formarse una idea de las relaciones finalistas de las que trata lo jurídico, de los intereses cuyo reconocimiento, desaprobación o coordinación constituye la primera tarea o —si se quiere— la condición previa del ordenamiento jurídico. Si llamamos "político" —esto es, con todo, un nuevo significado del cambiante vocablo— a todo aquello que se refiera a los fines del Estado o a su delimitación respecto de los fines individuales, resulta claro que una total comprensión de las normas del Derecho público es absolutamente imposible sin la inclusión de lo político.

La segunda gran conclusión a la que, igualmente, se llega en estas páginas es la referente al hecho de considerar la influencia que Hegel ha tenido en la ciencia jurídica de una forma más atenuada que la sostenida por otros juristas. En efecto, se nos dice, «mucho antes de la Escuela histórica del Derecho y mucho antes de Hegel han existido juristas constructivos: desde el momento en que

de manera general se sintió y se satisfizo la necesidad de un orden interno en la materia jurídica, sólo que la construcción no siempre fue conscientemente utilizada como método, o como único método, sino sólo como descripción del sistema, o por motivos didácticos, con frecuencia se presentó únicamente como construcción comprensiva, y no como construcción integradora de lagunas. Construcción la habían ya realizado los juristas romanos —¡cuán deliciosamente nos ha descrito Ihering al constructor Paulo!—, construcción la habían realizado tanto los glosadores como los postglosadores, la Escolástica como el Ramismo, los sintéticos y sistemáticos del siglo XVI como el Derecho natural y la *Aufklärung*. Precisamente en el Derecho natural la construcción alcanza una significativa dimensión. Ahora bien, aquí —por así decir— ella se lleva a cabo primeramente en otro nivel; antes de nada, el Derecho natural como tal viene obtenido a través de deducciones y de formaciones conceptuales apriorísticas, y a continuación el resultado es únicamente aplicado al Derecho positivo si el jurista quiere utilizar aquél en la integración de las lagunas de éste. No todos, pero sí la mayoría de los maestros del Derecho natural han dado este segundo paso. ¿Qué es sino construcción integradora de lagunas, cuando, por ejemplo, Hugo Grocio pretende demostrar la inalienabilidad de los *Domänen* (se discutía si el Soberano podía o no enajenar el patrimonio estatal) considerando el derecho del Príncipe sobre el dominio como usufructo, y cuando Leyser lo intenta refutar afirmando el carácter de verdadero propietario del gobernante en virtud del pacto estatal originario?»

La tercera y última conclusión que el profesor Tripel expone es la referente a la «politización» del Derecho. Justamente —escribe— no hay duda alguna de

que muchos de los conceptos y axiomas del Derecho público que circulan con la veste de lo puramente jurídico, no son otra cosa que formas de expresión de tendencias políticas; véase tendencias políticas de los partidos. Sin embargo, la Jurisprudencia teológica está obligada a definirse. No hace ningún secreto de la dependencia de juicios de valor en que se encuentran sus resultados. Pues una Jurisprudencia de intereses, que se im-

pone como tarea la «ponderación» de los mismos, debe —so pena de quedar estancada a mitad del camino— establecer los criterios, según los cuales dicha ponderación se realiza. El profesor Triepel, en el último renglón de su monografía, *cura la invitación al respeto de la verdad. Respetar la verdad viene a ser algo parecido a respetar el Derecho y, en el fondo, respetar el Derecho es respetar la verdad.*—JOSÉ MARÍA NIN DE CARDONA.

JOSÉ LUIS VILLAR PALASÍ: *La interpretación y los apotegmas jurídico-lógicos*. Editorial Tecnos. Madrid, 1975; 270 págs.

En el mismo frontispicio de su obra inserta el profesor Villar Palasí unas palabras que, en cierto modo, pueden servir como justificación de la presencia editorial de estas páginas —bien sabido es que, en efecto, todo libro precisa de un aval para iniciar su singladura intelectual por los mares del espíritu—. *El legislador —nos dice siguiendo el pensamiento de Saleilles— construye sus instituciones jurídicas, sin preocuparse de las contradicciones teóricas y de los ilogismos que surgen de su labor de conjunto: nos dejan a los juristas el menester de hacer lógico lo que no lo es, de hacer razonable, coherente, el conjunto total del Derecho.* Nada, pues, tiene de extrañío que el autor, a través de las páginas de su libro, haya potenciado sus máximas ilusiones en torno del anhelo de descubrir y analizar lo que se esconde más allá de la mera y benévola «apariencia» de expresiones tan poco complicadas y de uso tan frecuente en el área de la acción jurídica como, por ejemplo, «aplicación», «inteligibilidad», «estructura», «legalidad», «lógica», «analogía», «límites», etcétera. Parece conveniente, por lo tanto, advertir que nos encontramos en presencia de un libro sólidamente construido, profundo y original y, por supuesto, especialmente vocado a dos vertientes: la

estrictamente iusfilosófica y la administrativa. En todo caso, indiquémoslo con cierta urgencia, no se trata de unas páginas nacidas en la probeta de la frialdad de un laboratorio, sino, por el contrario, de unas páginas en donde, entre otras muchas cosas, se aspira a contemplar la vitalidad del ordenamiento jurídico —cualesquiera ordenamiento jurídico—, a tomarle el pulso al derecho vivo, de valorar lo que está vigente y sirve para regular la conducta de los seres humanos. Para cumplimentar cualesquiera de los propósitos enumerados, el autor, como el futuro lector de este libro podrá comprobar de inmediato, no duda en seguir los mil y un caminos que la práctica pone ante él. El prestigio jurídico del profesor Villar Palasí nos autoriza a subrayar que no se trata, dado que alguien pudiera pensarlo, de participar en el deporte de la paradoja. Se trata, eso sí, de buscar las razones que hacen legítima, adecuada y perfectamente aplicable, en un determinado momento, una norma jurídica concreta. De aquí, justamente, que el propio autor se apresure a reconocer, en las primeras líneas de su obra, que «las paradojas del método jurídico de interpretación estriban, fundamentalmente, en el pluralismo de métodos, es el condicionamiento político de los mismos, en la

relatividad lógica de los resultados alcanzados y en la relación recíproca que existe entre el método interpretativo y la concepción política y sociológica de los operadores jurídicos. La misma idea de la interpretación, su misión, límites y su naturaleza son problemáticamente dados.

«La pregunta, pues, de por qué en un caso concreto el operador jurídico sigue una interpretación restrictiva o extensiva es, en el fondo, despejando de los pseudo argumentos aclarativos, una regresión *ad infinitum* de los porqués, pues, en efecto, la propia expresión de que la regla general frente a la excepción puede seguir una interpretación restrictiva es, en el fondo, algo convencional. La regla juzga otros aspectos de la excepción como un campo delimitado, pero, a su vez, la excepción es una nueva regla, más reducida en su ámbito.»

Inmediatamente, el profesor Villar Palasí subraya que la teoría y práctica de la búsqueda y hallazgo de la norma son conceptos relacionables recíprocamente. La separación de teoría y práctica no se ha producido de un modo tajante respondiente más bien a un trasfondo histórico y a un ideal de subsunción que, a su vez, también respondía a una concepción política determinada (estado de los juicios, justicialización del Estado, primacía de la ley, usurpación de la normatividad por la Administración, etc.). El trasfondo político se evidencia a lo largo de la Historia. Los métodos tópicos han sido siempre los preferidos cuando el *status* del causídico, del jurista o del juez, han querido ser puestos frente a la primacía de la ley. Por eso, al analizar todos los llamados métodos de interpretación, Axel Mennicken llama a este ámbito una relación de tensión. No es sólo solución justa frente a solución predecible, sino prevalencia de uno y otro de los operadores jurídicos. *La historia, la política y la ideología entran de rondón en el campo, ya de suyo polémico, de la lógica.*

En los momentos en que se ha formulado la preponderancia del Parlamento o del edictor de normas, se ha llegado hasta la prohibición de interpretaciones. Entre estos dos sistemas, *status* del jurista y monopolio de la normativa de la ley, hay toda una gradación de sistemas intermedios a los cuales difícilmente puede darse una simple respuesta lógica.

La situación actual de exclusiva en monopolio normativo no puede ya afirmarse de modo absoluto respecto del legislador. Este tiene la prerrogativa de dictar normas con la máxima jerarquía valorativa, pero estas mismas normas pueden ser desvirtuadas para el caso concreto a través del acto administrativo o del fallo judicial.

* * *

Al plantearse la cuestión de elegir el camino adecuado para llegar a la radicalización científica del Derecho, el profesor Villar Palasí nos advierte que, en rigor, alcanzar un concepto jurídico puro es radicalmente imposible por el simple hecho de que, quierase o no, en el fondo de toda norma jurídica siempre es posible encontrarnos con un matiz esencialmente convencional. Lo convencional, en cierto modo, implica uno de los graves peligros que amenazan a la norma jurídica. De todas formas, nos asegura el autor a cuyo pensamiento nos venimos refiriendo, *no es precisamente protestando contra estos elementos convencionales del Derecho, como puede incrementarse el carácter científico del mismo.* Es preciso reexaminar el origen, el porqué, la conveniencia o no de su permanencia y, sobre todo, su posible sustitución actual por elementos que no sean convencionales o ficticios. Mas es preciso confesar de antemano que dada la naturaleza del Derecho habrá siempre un reducto, todo lo pequeño que la inteli-

gencia humana permita restringir, cuyo núcleo será convencional.

El Derecho actúa, en efecto, en su construcción sobre nociones jurídicas. Estas no son identificables con el Derecho, pues, en efecto, son nociones sobre las normas jurídicas a modo de intermedias entre la necesaria abstención para un sistema científico y la vida social y jurídica concreta.

En el Derecho, las nociones jurídicas toman un carácter singular, pero no exclusivo. Por de pronto, comparten su naturaleza con las demás ciencias sociales. Las ciencias de la naturaleza, por el contrario, no necesitan intermediarios para llegar a una realidad empírica objeto de su investigación y auténtico substrato de sus funciones.

Por eso mismo, en otro lugar de este libro el autor insiste en poner de manifiesto que entre las varias interpretaciones posibles el operador jurídico, ciertamente, elige aquella que responde más a la *ratio* de la ley, pero esto supone de antemano que la interpretación es un puro instrumento. Una serie de caminos que pueden ser convergentes (y así se verifica en muchas sentencias en que se llega a un mismo resultado a través de una serie de métodos interpretativos diferentes), o divergentes. El efecto directo es algo que hace mención a un supuesto concreto mientras que el efecto indirecto contempla a toda la sociedad. Consciente o inconscientemente el operador jurídico, al llegar a un resultado interpretativo, tiene en mente no sólo el primer efecto, sino también el segundo, es decir, el análisis de las ventajas o desventajas sociales que producirá el seguir métodos de interpretación que sean divergentes o, dicho en otros términos, el pronunciar una resolución o una sentencia A o B. Fundamentalmente es en el Derecho administrativo donde esta perspectiva aparece con mayor claridad y ello no sólo por las razones antes expuestas, sino también

porque a causa de la falta de construcción dogmática, los caracteres difusos de las categorías jurídicas, la falta de precisión en los detalles que configuran una noción de Derecho en este conjunto jurídico y el carácter de impacto social más intenso y extenso en el Derecho administrativo que en cualquiera otra rama jurídica, hacen que la interpretación sea un simple puente: lo malo es que para el Derecho administrativo, como en general para todo el Derecho, hay multitud de puentes que llevan a orillas diferentes.

Para el profesor Villar Palasí, sugestiva e interesantísima conclusión: *el Derecho no es una ciencia aplicativa que sea anfilar o subordinada a la economía, pero es evidente que el operador jurídico cuando resuelve un caso y elige para ello un método interpretativo tiene, de un modo más o menos consciente, en presencia, los resultados que su decisión puede acarrear.* La suspensión gubernativa de las sentencias de los Tribunales contencioso-administrativos tiene ya cauces tasados y obliga en todo caso a la llamada «expropiación de la sentencia». Si un fallo ha de tener una repercusión grave, el jurista quizá sin saberlo está operando de modo distinto que si se tratara de un asunto baladí, aunque jurídicamente sea el supuesto tan complicado como el anterior.

Todo esto hace que las técnicas interpretativas estén teñidas de instrumentalidad: unas veces será la propia ideología jurídica a la que no puede escapar el juez, pues también a él le vinculan las normas de rango constitucional, sin que pueda por ello, lógicamente, decirse que es un simple operador de la Ley; otras será la trascendencia del fallo a los efectos de la comunidad. El carácter estrictamente lógico de un método jurídico o la pureza metodológica de la interpretación quedan así gravemente erosionados en beneficio, en definitiva, de la sociedad.

Todavía, a juicio del ilustre autor de estas páginas, es posible deducir otra característica peculiar del Derecho: y es el carácter conservador de sus instituciones y de las nociones jurídicas clave. Por ello cuando una ley intenta una innovación profunda cambiando incluso los términos de las antiguas técnicas, el subconsciente opera la rara trampa de seguir operando regulaciones nuevas con mentalidad radicada en las leyes derogadas. Gran parte del fallo de la ley de Funcionarios estriba cabalmente en este singular factor de inercia: el escalafón continúa perdurando frente a la relación de funcionarios, los puestos de trabajo prácticamente se han asimilado a los destinos y, en general, toda la parte más innovadora de la ley ha quedado embarrada en esta lenta andadura del cambio de concepción que la ley quiso establecer. *La Historia nos muestra innumerables ejemplos de este tipo, de esa aceleración de las reformas administrativas por la pervivencia consciente o inconsciente de técnicas antiguas.*

* * *

Hemos de indicar, en estricta justicia, que en la parte central de este libro nos encontramos con un apretado haz de bellísimas páginas. Páginas, además, hondamente sugestivas por su profundidad filosófica y originalidad. Son las páginas dedicadas a la peculiaridad semántica del Derecho. Nos insinúa el autor que, precisamente, la peculiaridad semántica del Derecho radica, en concreto, en que fuera de unas pocas y a veces imprecisas nociones, el Derecho opera con el lenguaje usual: de ahí que el Derecho romano y el intermedio insistieran en que *non ex opinionibus singulorum, sed ex communi usu nomina exaudire debent*. Los filósofos griegos se preguntaban ya si el lenguaje se regía por la naturaleza o por la

convención; la discusión se ha prolongado hasta nuestros días.

Cabalmente, todos los intentos de conseguir un metalenguaje jurídico pueden obviar en gran parte esta particularidad del Derecho como universo semántico, y son ya muy abundantes los intentos desde distintas direcciones para la construcción de tal metalenguaje, pero, con todo, aunque se facilite la labor del operador jurídico, se estará en el fondo desvirtuando la labor regulativa del Derecho, la comprensión por todos y por cada uno de los preceptos, al menos los más generales ordenadores de la vida en comunidad. Ha sido muy repetida la frase aplicada al Código civil napoleónico, pero de perfecta aplicación al nuestro, de que, cuando un escritor quiera aprender a redactar—debe releerse una parte del articulado del Código civil. El estilo, en efecto, es llano, al alcance de cualquiera, y hasta los términos que al hombre de la ciudad le son incomprensibles (foros, anticresis, censos) son perfectamente comprensibles por aquellos a quienes afectan en las regiones agrícolas donde se utilizan. El Código civil tiene en este sentido el carácter de un modelo de estilo y precisión en el lenguaje jurídico.

Con maquiavélica agudeza —dicho sea esto en el más noble y académico sentido de la palabra—, el profesor Villar Palasí se detiene a considerar cuanto, en no pocas ocasiones, existe de juricidad en los propios vocablos. Así —escribe—, «no sólo las palabras propiamente jurídicas, para el jurista todo vocablo es normativo. Véase, entre muchísimos ejemplos citables, qué es *amenaza*. Cualquiera lo sabe, pero el jurista ha de definirlo: Así, la sentencia de 24 de abril de 1967: «La acción de amenazar es relativa en sí y en sus efectos, pues el miedo concreto que la amenaza produce violando la libertad del sujeto pasivo, es enteramente subjetivo y variable según las circunstancias e incluso el temperamento del sujeto amena-

zado, por lo que en cada caso debe ser ponderado de quién parte la amenaza, a quién se dirige y qué efectos puede producir en su ánimo, y si tiene la entidad suficiente, sobre todo en las condiciones: primero, para turbar la volición y después para conseguir que se realice aquello que es contrario a la voluntad del amenazado, y que no hubiese llevado a cabo sin el acicate de la amenaza; aunque preciso es reconocer que nuestro artículo 493 objetiviza la acción —"el que amenazare a otro"— con independencia de que el efecto intimidativo se consiga o no.»

Pero, en rigor, el Derecho no ha podido vivir aisladamente de espaldas a la realidad material en la que está ubicado, es decir, en el ámbito de lo estrictamente jurídico han penetrado nuevos términos. Consecuentemente, observa el autor de este libro, ya no es cierto lo que decía Ihering de que el Derecho es como el idioma de un pueblo, un producto interior ordenado de su historia: es, por el contrario, el fruto de una política, pues la ley no consagra sólo la costumbre, sino que aspira hoy, por doquier, a conformar una Nueva Sociedad: con mayor, menor o nula participación del ciudadano es otro problema que hay que soslayar aquí por apartarse del tema. De ahí que las letras del alfabeto del Derecho deben ser más numerosas que las del lenguaje y exijan una exactitud y corrección mucho mayor. La particularidad de la semántica jurídica es justamente este correlato con la historia y la política, y, aun si se quiere, en el conjunto del Derecho civil, con el sentimiento jurídico de un pueblo. En este sentido son estructuras similares a las del lenguaje primario. Por otra parte, el Derecho no se crea de un golpe, sino que es el producto evolucionado de muchos años. Cuanto más próxima sea la redacción de una ley, más transparencia adquiere el sentido de sus términos; cuanto más lejana, más se irá

progresivamente perdiendo la motivación semántica de los términos jurídicos. Un salto de pie de presa es aun, según la vigente y centenaria ley de Aguas, un *artefacto*... Los términos más cercanos (escalafón, acto administrativo, base liquidable, acción de oficio), sugieren ya de modo directo el contenido propio del término. Pero esto no sucede cuando los términos jurídicos tienen su origen más remoto. Los más próximos son transparentes, los más remotos han sido ya recubiertos por el moho del tiempo que produce la opacidad del propio lenguaje, aunque en su origen permitieran adivinar su contenido.

* * *

Deja el profesor Villar Palasí, en las últimas páginas de este importante trabajo, apuntada una apasionada teoría: *La posible logización del Derecho y el Derecho como ciencia*. En este interesante apartado el autor especifica, entre otras muchas cosas que aquí y ahora por razones de espacio editorial no podemos evocar, que el Derecho es, *fundamentalmente, una ciencia valorativa, imbuida de ideología en todos sus niveles hasta el punto de que la separación de hecho y derecho no supone, en muchos casos, sino respuestas pagadas según se presenten los hechos*. Es más, esta separación del caso a la norma ha de salvarse en alguna forma si se quiere conseguir de una manera válida lo que está ya realizándose de una forma, a mi juicio, inválida. Las contradicciones lógicas son reducibles en el Derecho, pese a la contraria afirmación de algunos lógicos que no tuvieron en cuenta el aserto inicial de Kalinowsky. Un sistema jurídico puede admitir la negación del principio de no contradicción, sin perder necesariamente su coherencia, cosa que no puede hacer de momento el cálculo deóntico de normas y que no podrá nunca aceptar una lógica ontológica-

mente axiomatizada. No son antinomias, sino contradicciones positivas que han recibido respuesta reductiva. Esto es, toda contradicción —no la antinomia, que suscita una temática mucho más simple— precisa la reducción deóntica, al estilo de la eidética en la fenomenología, según la *ratio legis*.

Por otra parte, en estas mismas páginas se nos advierte que, efectivamente, el *Derecho dejará de ser ciencia para ser algo pragmático, retórico, un arte menor, no un epifenómeno de la política, sino un subproducto de la misma*. Y lo malo es que no estamos absolutamente condenados a presenciar el desarrollo —no fatal— de los acontecimientos. *Un naufragio del humanismo implicará la atrofia de los impulsos creadores del espíritu y*

afectaría en sus raíces vitales a la misma técnica. El Humanismo, la Filosofía y el Derecho han de desarrollarse en mayor proporción al progreso de la técnica, aumentando su cometido y su responsabilidad. Pues el dilema derecho-técnica puede aportar factores de amenaza de la divergencia —ya actual— entre desarrollo técnico-económico y jurídico. «Mostrar esto ha sido uno de los fines —subraya el profesor Villar Palasí— de este trabajo, que concluyo con la conciencia de ser sólo una advertencia y no una solución.»

Magnífico trabajo el que se nos ofrece por la sugerencia de ideas y, especialmente, por no limitarse a ver en la norma jurídica tan sólo un precepto de aplicación matemática y despersonalizada.— JOSÉ MARÍA NIN DE CARDONA.

FILOSOFIA

ROLLO MAY: *El dilema existencial del hombre moderno*. Paidós. Buenos Aires, 1973; 299 páginas.

En pocas épocas de la Historia el hombre —que es el que hace la Historia— se ha visto tan «condicionado» por la «circunstancia» como en nuestros tiempos. Su «tecnología» y la «educación», la «máquina» y la «estructura», la deshumanización y despersonalización de las tantas formas de socialización, sumergen al hombre en la inautenticidad del impersonal «se» del que en vano pretende «liberarse». Y si acude al dramático recurso de los «tranquilizantes» para liberarse de la angustia, con ello destruye, o al menos desvirtúa, el sentido de la libertad.

El presente libro que presentamos recoge, en forma modificada, ensayos y conferencias publicados y pronunciadas por el autor en estos últimos años sobre nuestra situación contemporánea, las fuentes de la ansiedad y los enfoques fenomenológicos y psicoterapéuticos de este eter-

no desconocido que sigue siendo el hombre.

En primer lugar puntualiza Rollo May el significado del dilema del hombre que no es, según el sentido técnico, un problema insoluble en el que uno de los dos miembros del dilema prevalece tras haber acorralado al contrario. El dilema es aquí «polaridad» o paradoja que nada anula, sino que es fuente de dinámica y creatividad humana. Porque es «a través del enfrentamiento creativo de las tensiones de las paradojas como el hombre construye la cultura y la civilización».

El dilema humano —dice el autor— es aquel que emerge de la capacidad del hombre para vivirse a la vez como sujeto y objeto. Porque el hombre que *tiene que*, que *debe*, que *fijarse un plazo* (el tiempo es externo, impuesto por el calendario y el reloj), que debe «adap-

zarse» a los hábitos y circunstancias, sin mucha libertad de conducta, «se ve y trata como un objeto, como un hombre que debe ser controlado y dirigido con el fin de ejecutar más eficientemente sus tareas».

Pero el hombre se ve también no como un objeto sino como un sujeto. Sus expresiones ahora son *querer, desear, sentir* en vez de «tener que» o «deber de». En la primera situación era el objeto del tiempo; en esta segunda es el sujeto del mismo; ya no es ese «esclavo del tiempo» (el reloj y el calendario le son completamente irrelevantes). En la primera posición se había impuesto una condición determinada externamente; en la segunda el acento está en su libre albedrío, «en el margen de libertad para elegir y modelar su conducta sobre la marcha».

El objetivo del hombre que se ve como objeto es una conducta eficiente, el significado de lo que hace es principalmente *extrínseco* a sus acciones. El acento en el hombre-sujeto está en la experimentación y elección de cosas cuyo significado es *intrínseco*.

Primeramente los verbos son ilustrativos; en la primera situación, «tener que», «deber» y «fijarse» un plazo están relacionados con conductas subordinadas a un *valor externo* que el hombre ha aceptado, al menos parcialmente. En la segunda, *desear, querer, sentir* son verbos relacionados con el propio *acto de valorar*.

Ese es el dilema existencial, esa es la paradoja del hombre moderno, que ha sido expresado de diversos modos por

biólogos, filósofos, teólogos y artistas. Esto es lo que distingue psicológicamente al hombre de los animales y de la naturaleza inanimada, en la escala evolutiva. Esto es lo que hace que la experiencia humana combine a la vez «naturaleza» y «espíritu» y que el hombre funcione simultáneamente en ambas dimensiones.

En opinión del autor ambos modos de verse al hombre, como objeto y como sujeto, son necesarios para la psicología, para la terapia efectiva y para la vida significativa. Es más, «en el proceso dialéctico entre estos dos polos reside el desarrollo en profundidad y amplitud de la conciencia humana». El error en ambos extremos es el supuesto de que se pueda evitar el dilema tomando sólo uno de los polos.

No es simplemente que el hombre deba aprender a vivir con esta paradoja, sino que el ser humano ha vivido *siempre* en esta paradoja o dilema, desde el momento en que se dio cuenta del hecho de que *él* era el mismo que podía morir y hablar acerca de su propia muerte.

Entre los dos extremos del dilema existencial del hombre éste desarrolló los símbolos, el arte, el lenguaje y el tipo de ciencia que progresa siempre sobre la base de sus propias presuposiciones y que le caracteriza por la «apertura hacia el mundo».

El coraje de asumir este dilema —termina el autor— «creo que es la fuente de la creatividad humana».—EMILIO SERRANO VILLAFAÑE.

JORGE USCATESCU: *Idea del arte*. Instituto Editorial Reus, S. A. Madrid, 1975; 215 páginas.

Con infatigable entusiasmo, poder de penetración y absoluta sinceridad, cualidades todas declaradas a extinguir en los días que corren, el profesor Jorge Usca-

tescu nos ofrece puntualmente las meditaciones —ejercicios espirituales— que la contemplación directa de las cosas de los hombres le sugieren. Y para cumplir

esta noble finalidad el autor, radicalmente fiel a su línea de política cultural, emplea con envidiable habilidad, mezcla o enlaza tres perspectivas esenciales: homenaje al tiempo que vivimos, análisis de las tendencias estéticas de mayor vigencia y, sobre todo, una visión amplia—sin apenas fronteras— sobre cualesquiera hombre, obra y lugar. Allí donde brota la perfección, allí donde existen indicios de encontrarse la armonía, allí donde emerge pura y serena la espiritualidad del hombre resulta fácil encontrarnos con la pluma de este sutil humanista de nuestro tiempo. El profesor Uscatescu, además, conocedor del hecho —está por decidir si afortunado o lamentable— de que nuestra civilización padece una atroz epidemia de falta de tiempo, ha sabido, con singular humildad, ceder al dictado de la sociedad de consumo y tecnológica y procurar encerrar en brevísimas glosas, en poco más de unas cincuenta líneas, en cincelada prosa —de meridiana claridad— que matrimonio perfectamente con la diafanidad que constituye la cortesía máxima del filósofo, su mensaje en torno de cuanto acontece en el mundo del espíritu. Estamos seguros, y podríamos citar no pocos ejemplos, de que cuanto se nos dice en la generalidad de estas glosas, de estas piezas casi líricas, hontanares de incontenible fuerza cultural, ha ocupado a escritores y pensadores no diestros, no hábiles, no en posesión de la técnica del ilustre profesor de la Universidad de Madrid, centenares de páginas, impresionantes volúmenes, millones de palabras. Diríase, y no creemos pecar de exagerados, que el autor posee una alquimia privada que le permite, en media holandesa, verter rezumante fruto intelectual, la esencia mística que se esconde en las acciones de los hombres y en el ámbito de la presencia de las cosas. La misma tipografía y estructura editorial de sus libros responde al anhelo, tantas veces manifestado por el autor, de ahorrar es-

fuerzos y evitar penosos sacrificios. Su obra toda, en efecto, es un permanente homenaje a la claridad y concreción.

El libro que ahora llega a nuestras manos, de sugestivo y sugerente título, responde, ciertamente, a los propósitos anteriormente manifestados, a saber: determinar el estado de salud espiritual que se oculta en las creaciones artísticas—preferentemente pintura, música y poesía— de nuestros días y, al mismo tiempo, dictaminar, de forma rigurosa, las razones de intenso colorido social que, evidentemente, en la manifestación de las nuevas formas estéticas es posible advertir.

El profesor Uscatescu se apresura a indicarnos, en el mismo umbral de su libro, que, acaso, una de las más hondas preocupaciones que han embargado el ánimo de los artistas de nuestro siglo ha sido, precisamente, el sueño incontenible de encontrar lo que podríamos perfectamente denominar la mística del lenguaje. No han sido, por consiguiente, los críticos, sino —ésta es la opinión del autor de estas páginas— los propios artistas los primeros en tratar de conseguir la concreción de sus expresiones estéticas: «La ambigüedad ha sido uno de los grandes tormentos espirituales del siglo. Los que han padecido y han manifestado profundamente este tormento han sido los pensadores que han anhelado la claridad, el imperio de la racionalidad, o los que han buscado alcanzar en cierto modo algunas verdades o algunos valores absolutos. Valga como ejemplo, único en su aventura espiritual hacia lo absoluto, el de Wittgenstein, este nuevo Pascal de un tiempo contradictorio y múltiple, cuya mente matemática y lógica se ha quemado como pocas en la llama ardiente del misticismo. Su búsqueda en los dominios del lenguaje posee acentos patéticos. Fue la suya una búsqueda mística del lenguaje, que anima los más variados acentos de su obra multiforme, los

más patentes entre ellos los acentos éticos y estéticos.»

Piénsese, en todo caso, que todas las artes de nuestro tiempo están presas de ese afán demiúrgico de conquistar y utilizar un lenguaje místico y concreto, y así, justamente, el arte cinematográfico, por ejemplo, responde clarivamente a esos deseos: «Lo cinematográfico es algo verdaderamente mágico, cuyo lenguaje procede del interior de las imágenes, de su «mezcla», su «vibración», su «choque». Un lenguaje tan propio y tan personal como el de la música, la pintura o la poesía. Un lenguaje que asegura, por primera vez en la historia del arte, según Artaud, la unidad entre pensamiento y vida, fuera de la representación o de la expresión simbólica. En una época que vive en la consunción, la crisis de la representación y los símbolos, el cinema ofrece un lenguaje directo y rápido, cuando la pintura «no sirve para otra cosa que para reproducir lo abstracto».

Es posible, he aquí una valiosísima tesis expuesta por el profesor Uscatescu, que este incontenible anhelo en pos de la mística del lenguaje sea una de las consecuencias más directas del movimiento impresionista. «La historia del Impresionismo —piensa el autor de las páginas del libro que comentamos— es de incalculable riqueza artística, teórica y estética. Se parte de una idea de ruptura radical con el pasado, que la simple pintura al aire libre y el "realismo" inicial de Monet y Pissarro no parecían implicar. Pero la ruptura se realiza. La idea del espacio y del orden figurativo reinante durante los cuatro siglos precedentes, se diluye definitivamente en esta ruptura. Se abre, así, una de las épocas más ricas, a la vez que más cambiantes, de la historia del arte. A lo largo de ella, el Impresionismo será a su vez repudiado, rechazado por nuevos anhelos de origen geométrico, por sucesivas reconstrucciones y destrucciones de la idea del espa-

cio artístico. Pero el Impresionismo estará presente en todos los movimientos que le suceden, implícito en sus planteamientos teóricos.»

El Impresionismo, pues, ha sido, sin duda, la clave esencial de la gran evolución estética —en cuanto a pintura se refiere— de nuestra época: «El Impresionismo, se nos asegura en estas páginas, abre la brecha, y por ella entra el cubismo, el fauvismo y, más tarde, el expresionismo. Entran Picasso, Juan Gris, Braque, Leger, con sucesivas destrucciones y reconstrucciones del espacio figurativo. El cubismo introduce la cuarta dimensión en la pintura, que es al mismo tiempo una especie de yuxtaposición. La ciencia contemporánea y su revolución en la física manifiesta su presencia en la revolución artística. La segunda fecha importante de la nueva revolución en el espacio figurativo es, además del citado año 1880, el 1907, año en que se inicia el cubismo. En este contexto cada objetivo posee su luz propia. Todo color es luz, nace un espacio plural, ya no de las formas, sino del color, y el espacio plástico es el resultado del rectángulo clásico. La pintura cubista sería, según la expresión de Juan Gris, «una especie de arquitectura plástica y coloreada».

¿Qué otra cosa podemos encontrar en el Impresionismo...? He aquí una sugestiva respuesta: «La revelación de la verdad del arte, la nueva *Alétheia*, el Impresionismo la consigue en la medida en que descubre una nueva idea del espacio. Esto es lo más importante de su propia revolución, y por ello todas las demás corrientes artísticas posteriores le son tributarias. Por estas mismas consideraciones, la experiencia impresionista sigue siendo una experiencia metafísica. Si hay algo que no concuerda con el esquema hegeliano de la superación de la metafísica, es el carácter esencial de la experiencia impresionista».

Consecuentemente, afirmación que nos es dado encontrar en otro lugar del libro, «el arte vuelve a ser, con el Impresionismo, Poema, a saber, esencial "instauración de la verdad", según Heidegger. Una instauración que es al mismo tiempo don, fundación y empresa. En este sentido, el Impresionismo fue un auténtico fluir hacia lo político, un retorno a la Poesía. Actualización de la verdad del arte, de cuya esencia dependerá la creación contemporánea, en su totalidad y en su prodigioso despliegue. Su tierra primordial fue Francia. El fue la revelación de su genio, y como tal lo encontramos más cerca de la espiritualidad celta que de Descartes, como se ha insinuado. Despertar de los dioses originarios de una tierra, cuya creación fue sacada del *humus* originario, en una nueva revelación de carácter universal. Espacio y *humus* de la tierra, ocultación y revelación sucesivas del ser y del lenguaje, el Impresionismo ha sido, sobre todo, como decíamos, catalizador de revelaciones poéticas. No es extraño que, al cabo del tiempo, la Poética estructuralista conjugue Poesía y Pintura, como lo hace ni más ni menos que Roman Jakobson en su estudio sobre *El Arte verbal de poetas pintores*.

Pero, naturalmente, en el arte se ocultan algunas cosas más que las anteriormente enumeradas. Y, efectivamente, hoy puede decirse, aunque parezca bastante extraña esta afirmación filosófica, que «el mundo del arte, complejo de cosas, se abre al mundo de la técnica». Heidegger proyecta la esencia de la realidad de la obra de arte en el ámbito de una esencia más vasta que aparece como fin de su propia filosofía: «la esencia de la verdad». La verdad, que es para el filósofo la verdad del ser. Solamente en esta perspectiva la obra de arte, en cuanto cosa, se revela en la verdad del ser, y en cuanto revelación o *Alétheia*, es belleza. Lo bello pertenece así al adveni-

miento de la verdad. En estos términos, la realidad del arte se torna objetividad, y la objetividad, experiencia vivida. Así, en la realidad del arte, al menos en la concepción del arte que va desde los griegos hasta Hegel y se prolonga hasta nuestros días, «una extraña concordancia de la verdad y la belleza se revela secretamente. A la transformación de la esencia de la verdad corresponde una historia de la esencia del arte occidental. Esto último es tan poco comprensible a partir de la belleza tomada en sí como a partir de la experiencia vivida, en el supuesto de que el concepto metafísico del arte pueda solamente alcanzar la esencia del arte».

Si queremos iniciar la recapitulación de la filosofía particular que el profesor Uscatescu defiende en el curso de estas páginas será oportuno subrayar, entre otras cosas, lo siguiente: El arte es una necesidad social y en el espíritu de esta necesidad y de sus implicaciones psicológicas, las revoluciones artísticas se llevan a cabo. Por otra parte, la obra de arte como tal posee una propia significación, un algo propio que se torna irreductible a otra cosa. En el campo de las significaciones se sitúa el ser del arte, su esencia, su dimensión ontológica. La obra de arte no es, por tanto, simplemente una cosa, un objeto, sino un «signo», un lenguaje de intercomunicación entre el artista, el espectador y el conjunto social y cultural correspondiente. Entre significación, por una parte, y la capacidad de «lectura» y «escritura» de la obra de arte y su carácter estético, existe un nexo inextricable. El campo correspondiente que sitúa la obra de arte en la perspectiva de los dominios de la percepción, es el campo visual considerado en su especificidad. De ahí la pregunta, constante desde hace algún tiempo, si la «imagen» logrará sustituir como modo de expresión estética al lenguaje. Es la gran pregunta de la estética con-

temporánea, que interesa enormemente al destino de la cultura en general. Pregunta dramática, nos advierte el profesor Uscatescu, sin duda, en plena ideología de la cibernética, cuando el hombre, según expresión de Merleau-Ponty, se convierte en un *manipulandum* y «se entra en un régimen de cultura donde ya no hay ni verdadero ni falso concerniente al hombre y la historia, en un sueño o una pesadilla de los cuales nadie sabría despertarlo». En esta situación, se le atribuye al arte, y especialmente a la pintura, un papel de naturaleza perceptiva que nos lleva a una especie de ciencia secreta, de «urgencia que supera cualquier otra urgencia», una capacidad, en suma, de ofrecer soluciones generalmente válidas al grave malestar que afecta la totalidad de la cultura. Así se explica la participación y el factor determinante de las dos grandes revoluciones picturales, la renacentista y la impresionista, en la cultura occidental, en dos momentos de graves cambios cargados de grandes consecuencias. Giotto y Cézanne están en el centro de estas mutaciones.

Hay otra seria advertencia en las páginas que el profesor Uscatescu nos ofrece: la presencia del mito. Ciertamente, los mitos se multiplican hoy y nacen mitologías artificiales. Lo que antes había sido simple inflexión de la verdad y la realidad, hoy se sumerge en los complicados tejidos de la ideología y de la ambigüedad, pero al mismo tiempo se construye y se técnica, según la actitud de los tiempos, que rehúyen los dominios irracionales de la anarquía, pero que en realidad se nutren de la materia misma de la anarquía. Roland Barthes propone, según el método lingüístico, un estudio diacrónico de los mitos. Conviene, afirma, ofrecer una inteligencia retrospectiva de los mitos históricos y una historia prospectiva de los mitos contemporáneos, cuyo esbozo sincrónico se torna necesario. Para concluir: «Nuestra sociedad es

el campo privilegiado de las significaciones míticas».

El campo de convergencia de la sustancia ideológica de la verdad y el valor semiológico de la realidad nos lleva hoy hacia las mitologías artificiales. Donde verdad y realidad, que pretenden defender los desmitificadores, acaban en esquemas fríos y desdibujados.

Tiene, finalmente, el profesor Uscatescu el acierto de señalar las graves perturbaciones que el mundo del espíritu encuentra en su camino en estos momentos por obra y gracia del imperio del materialismo —signo inequívoco de nuestros tiempos—. En efecto, vivimos en plena exaltación de la materia. Algunos han visto, en determinadas manifestaciones artísticas, filosóficas e incluso teológicas, aspectos esenciales de esta tendencia universalizada. Se ha llegado a hablar, ni más ni menos, de una espiritualización de la materia misma. Bastaría pensar en ciertos temas expuestos, en la filosofía y la literatura, por Teilhard de Chardin, Bertrand Russell o Aldous Huxley, en la plástica de un Brancusi, para tener una idea de esta tendencia característica de nuestro tiempo. Materia y pensamiento de vanguardia forman cuerpo indisoluble.

No es de extrañar, en estos términos, que más de un estudioso de hoy vea en el materialismo histórico de Engels o Marx una concepción modesta mucho menos «materialista» de cuanto se pudiera imaginar. Analizando las ideas de Leroir Gourhan sobre el origen del hombre y la importancia de la verticalidad en la evolución, Pierre Daix, en su interesante libro sobre *Estructuralismo y revolución cultural*, afirma que hoy nos encontramos ante «una historia de los orígenes hecha de clima, mecánica, territorio, relación con el medio ambiente, mucho más materialista de hecho de lo que Engels pudo imaginar». Las teorías estructuralistas sobre el origen y evolución de la

cultura han contribuido hasta límites que las ciencias no humanas o exactas no llegarán a perfilar, a esta visión materialista de la vida. En su afán de ofrecer unas dimensiones científicas a las ciencias de la cultura, el estructuralismo, rompiendo los esquemas del materialismo histórico y del evolucionismo social darwinista, ha consumado una especie de etapa última del materialismo. Entre las tesis de Rousseau, Engels y Morgan sobre el origen de la familia y las estructuras de parentesco, y las tesis de Levi-Strauss y sus seguidores en este terreno, las dimensiones materialistas de los análisis correspondientes al estudio de la «homini-zación» del hombre han alcanzado límites insospechados. Tanto la hermenéutica estructuralista en el campo poético, literario y artístico, como la exaltación última de la materia, llegándose, incluso, a espiritualizarla en el arte y la literatura, han sido los supuestos del extraño fenómeno de la permanencia del vanguardismo, situación típica de nuestro tiempo.

En definitiva, piensa el gran humanista, todo el arte es la expresión de la humanidad y la sociedad de su tiempo. Todo arte corresponde al cambio de las estructuras imaginarias de su tiempo. Los libros publicados sobre esta materia durante los últimos años por críticos como Pierre Francastel y Jean Starobinski son reveladores. El primero ofrece un campo de estudio de enormes perspectivas en sus libros *Pintura y Sociedad*, *Realidad figurativa*, *La figura y el lugar* a la red de «percepciones sensibles y de cuadros problemáticos del pensamiento, comunes al artista y a sus contemporáneos». La verdadera revolución del arte en los siglos XIX y XX, nos viene a decir, proviene del hecho de que los pintores, sobre todo, han dejado el instrumento de

autoridad para la difusión de temas y valores reconocidos por la sociedad.

Por otra parte, considera el profesor Uscatescu, las relaciones entre el arte y la libertad están contribuyendo cada vez más a forjar una nueva idea de la función del arte mismo. Función social en primer término, pero función esencialmente libertadora de las energías creadoras del individuo. La sociedad y el Estado están presentes, bajo este aspecto, en un vasto proceso de transformaciones, y presentes, sobre todo, en el drama mismo del arte contemporáneo. Para ello, no sería exagerado afirmar que en gran parte la rebelión de las energías jóvenes en el campo intelectual, la serie de «revoluciones culturales», en mayor o menor grado, hallan en el proceso transformador del arte una reserva, una fuente inspiradora y un fin. Tan es así, que dos de los tres grandes «M» de los transcurridos años de «revolución cultural» (Marx, Mao y Marcuse), a saber, los últimos dos en la lista buscan en el arte su mayor refugio al recomendar a la juventud de Occidente una gran rebelión contra el Estado y la sociedad «represiva».

Es obvio, pues, que el problema de la verdad de la cultura y el arte ofrece dimensiones de comprensión nuevas. De forma que, incluso el esfuerzo, tan moderno, tan al día en que vivimos, dé una comprensión y análisis estructural del arte, por un lado aparece como un esfuerzo ontológico, y por otro, evita, ciertamente, los intentos serios de captar la verdad del proceso del arte en lo que tenga él de más vivo y auténtico. He aquí, sin duda, una nueva ventana de luz que el profesor Uscatescu, con su profundidad y rigor intelectual, abre para el hombre de nuestro tiempo —para todos nosotros.— JOSÉ MARÍA NIN DE CARDONA.

JUAN ROF CARBALLO: *El hombre como encuentro*. Ediciones Alfaguara. Madrid, 1974; 536 páginas.

Pocos temas pueden resultar más importantes y trascendentes para un pensador que el referente al hombre si, por supuesto, hacemos la excepción del sutil enigma que rodea al del Creador. No debe, por lo tanto, sorprendernos lo más mínimo que el doctor Rof Carballo haya intentado profundizar, tras un minucioso análisis, en la esencia de algunas de las constantes elementales que caracterizan la humana existencia. La tesis central que, como perfectamente lo advertirá el futuro lector de esta obra, se repite incansablemente a lo largo de estas páginas —de igual manera que en las grandes sinfonías predomina sobre fugas y arpeggios una misma melodía— es la concerniente al hecho de que, quiérase o no, *el hombre es deudor de su pasado*. Justamente, se nos indica en las primeras líneas de este libro, «para el biólogo —y el médico ha de ser siempre, primordialmente, biólogo— el hombre lleva, dentro de sí, en su estructura, las "huellas vivas" del milenarior proceso evolutivo del cual es resultado. Con el tiempo no ha disminuido, antes aumentado, la trascendencia de esta idea biológica fundamental, expresada primero por Haeckel, después por Darwin y por Freud, según la cual la ontogenia, el desarrollo del ser individual, repite en cierto modo, en forma condensada, la filogenia. Además, esta idea se ha enriquecido con la experiencia de que, *en el hombre, su desarrollo desde el nacimiento y las vicisitudes de este desarrollo no son cosa "olvidada" o pasada, algo ya sin vigencia, sino que perduran latentes, en muchas ocasiones "activos", en el trasfondo de todos los actos biológicos*».

Una de las primeras interrogantes, precisamente, que se nos deparan en las páginas de este libro es la siguiente: ¿Se

ha olvidado la esencia del hombre? La respuesta, en cierto modo, surge pronta: En las actuales concepciones sobre el hombre —nos dice el autor— subyace el sentimiento de que en nuestra sociedad industrializada, dominada por el poder que dan la ciencia, la técnica y la economía, el hombre se vuelve poco a poco extraño a su propia esencia, enajenado de ella. Mientras Karl Marx atribuye esta «alienación» al sistema de explotación capitalista del hombre por el hombre, para Martín Heidegger este proceso no es más que una variante de una profunda evolución histórica en las actitudes del hombre hacia el Ser. *El olvido del Ser, de la correspondencia del hombre con lo eterno, el predominio del ente concreto sobre el Ser, marcha paralelamente con el desarrollo, cada vez más poderoso, de la necesidad de dominio y del cultivo de la fuerza y de la violencia*.

El hombre, pues, según la sugestiva concepción del doctor Rof Carballo no es, en realidad, otra cosa que el amplio y extraordinario resultado de un *encuentro*. Encuentro del hombre con su pasado... De aquí, en efecto, que *la realidad plena del hombre sólo se descubre en el encuentro y, en esencia, esta realidad que llamamos "lo animico" está constituida en virtud de este encuentro*. El encuentro que es el hombre se lleva a cabo en varias áreas básicas: el área conciencia-subconsciencia; el área de la temporalidad; desde los arcaísmos inconscientes hasta lo que Ricoeur ha denominado teleología del sujeto; el área de la hominización (tutela-desamparo) y, también, el área de la bisexualidad, en la que el hombre, en forma más o menos escondida, se enfrenta —siempre, como en todas las restantes, a través del encuentro con el prójimo— con su sexuali-

dad inconsciente, de signo contrario al de su consciente sexualidad. Pero, además, habría que considerar en el hombre, en su constituirse, otros encuentros radicales: el encuentro del hombre con el juego, con el lenguaje; el que hace, en el curso del aprendizaje, con las categorías lógico-matemáticas; el que, en el plano biológico lleva a cabo entre sus ritmos propios y los ritmos telúricos y cósmicos y el que hace con la cultura. Otros dos encuentros decisivos en la vida humana son el encuentro rebelde y el encuentro amoroso, el encuentro con la muerte y el encuentro trascendente.

En todo caso, nos advierte el doctor Rof Carballo, *el encuentro primordial, el que constituye al hombre, se lleva a cabo en el ámbito de la invalidez o menesterosidad primera*, a la que corresponde un impulso tutelar o diatrófico que permite convertir esta aparente insuficiencia en algo de decisiva importancia. Ciertamente, si no ocurriese así, si el cerebro humano, como órgano de la «herencia sociogenética», no fuese, a la par que otros sistemas del organismo (principalmente el enzimático y el inmunitario), inmaduro en el momento del nacimiento, no podría realizarse la incorporación al nuevo ser de pautas sutilmente transmitidas por los primeros impulsos aferentes y por las primeras relaciones transaccionales. De esta suerte queda incorporada, como tantas veces he indicado, *en forma programatoria*, al nuevo ser, una «herencia histórica».

* * *

Otra de las constantes que inequívocamente acompañan el desarrollo de la existencia del ser humano es la referente a la posibilidad de permanente «frustración» —acaso, pensamos nosotros, en esta «posibilidad» radique la raíz o afluyente principal de la angustia del hombre—. *El hombre crece en el amparo, pero tam-*

bién en la frustración. Ahora bien, la experiencia que se hace en la psicoterapia de niños en situaciones de grave sobreesfuerzo emocional, es muy instructiva. El niño entonces responde con una superación inesperada de la situación, como si, de manera sobrehumana, compensase el disturbio producido. Por ejemplo, una situación conflictiva aguda entre los padres; un abandono, una enfermedad, etcétera. En el organismo humano, sobre todo en las edades tempranas, pero también ulteriormente, el médico observa esa «respuesta al reto» que Toynbee consideró como la característica más destacada del surgir de una civilización.

El hombre crece, desde el inicio de su vida, en ese ritmo de amparo y de frustración, de invalidez que necesita de la tutela y de vigorosa e inesperada respuesta al reto cruel del abandono. Es la dosificación justa de este ritmo lo decisivo. Como decisivo es también —nunca me cansaré de subrayarlo— el carácter transaccional del proceso. Es decir, jamás se trata de una mera influencia, por ejemplo, de la madre sobre el niño o del ambiente sobre el nuevo ser, sino más bien de un proceso en transacción constante, en el cual el niño va creando, desde el primer momento, el ambiente al que ha de responder y este ambiente (cuya parte fundamental es la madre) organizando el aparato perceptivo y los estímulos motores de respuesta en el pequeño infante que, a su turno, van a configurarle un «mundo propio».

Consecuentemente, he aquí la primera y gran conclusión a la que llega el doctor Rof Carballo, el hombre resulta, como todo ser biológico, de la puesta en marcha de un proceso que llamamos «información genética» o herencia. Esta ofrece, como peculiaridad, la de preparar al ser vivo para un «último terminado» («urdimbre») que al permitirle *asinular*, incorporar, unas estructuras formales del ambiente a las estructuras organizadas

por la herencia, le dotan de una máxima capacidad de adaptación dentro de su mundo peculiar. La llamada «necesidad de objeto» deriva, pues, en el fondo, de un *proceso genético*, se confunde en cierto modo con la «herencia sociogenética» y es, por decirlo así, su *manifestación visible* en el mundo de observación accesible al psicólogo y al psicoterapeuta. Pero tiene otras maneras de manifestarse: por ejemplo, en el «encuentro con el lenguaje» o con las «categorías lógico-matemáticas» en el «proceso de aprendizaje» (Piaget) o en el encuentro con los ritmos biológicos. Y en un plano más biológico aún, en el establecimiento de la autoinmunidad y de los enzimas adaptativos. *Todos ellos fenómenos profundamente correlacionados y que nacen de una misma situación biológica primordial.*

Para la mayoría de los biólogos y otros hombres de ciencia de nuestros días esta «última inquietud», este «último negocio» del hombre que es su trascendencia, no es cuestión que concierne a la ciencia sino problema de la fe o de la filosofía. Pero empieza a haber muchos otros científicos, nos asegura el doctor Rof Carballo, de primerísimo rango, que no piensan así. Por caminos insospechados, tratando de definir al hombre desde el encuentro, hemos encontrado que el desarrollo de la inteligencia, de la emotividad y de la maduración de la persona se hacen mediante encuentros. Y que es encuentro nuestro también, el proceso embriológico que da origen al ser vivo y que la evolución, que ha conducido a la hominización, es un encuentro. De las más remotas raíces de la vida viene hacia nosotros esta «pauta del encuentro» que, ya en nuestra existencia terrena, va a presentárenos íntimamente ligada a otros dos encuentros decisivos: el encuentro *contra*, el encuentro que llamo «rebelde» y el encuentro amoroso. Ambos preparan y articulan esa «última inquietud» o «último negocio» del hom-

bre que es también nuestro último encuentro. A través de la conciencia de su finitud y de su ser mortal, el encuentro con la libertad (Metzger) y con lo trascendente. En nuestra época de empecinado positivismo no deja de ser sorprendente ver desplegarse una biología que, al pretender una visión fragmentaria sino total, que abarque todas las conquistas de la ciencia, es capaz de esta empresa gigantesca que, arrancando de la evolución de las especies, termina en los problemas «últimos» del hombre.

Por otra parte, insinúa el autor de estas páginas, en nuestro tiempo, el hombre se entrega con fruición a lo que yo llamo el «delirio utópico», a imaginar utopías sin fin, refocilándose en creer que tiene poder para todo, para inventar nuevas formas de sociedad, de vida, para modificar la herencia, para realizar sueños disparatados. No cuenta con los fantasmas, esos koboldos, esos duendes secretos que, allá en lo más profundo nos tiranizan. Vivimos una época de «orgía de la inteligencia», de bacanal de la razón. Todo nos parece posible. No nos damos cuenta de que, en esta borrachera en la que el aguardiente y el vino que hemos bebido se llaman «técnica» y «ciencia», dejamos de atisbar a los gnomos burlescos, a los traviesos enanillos que, en un rincón de la fiesta, se ríen de nosotros a carcajadas.

* * *

Puede decirse, en todo caso, que la vida del hombre comienza a estar acongojada por toda clase de signos. Signos, además, que el hombre debe y quiere interpretar: la vida fluye rodeada por signos inadvertidos que nos hacen las cosas, las gentes, nuestro propio subconsciente. *El hombre es el eterno distraído, el distraído esencial*, a cuyo lado marchan, sin verlas, princesas, bellas doncellas de cuentos de hadas, duendes pode-

zosos y benignos que pueden destrozar nuestra vida o llenarla de felicidad. No los advertimos y ellos insisten. Pero no sólo es el hombre un distraído por naturaleza. También por naturaleza es un atento involuntario. De esos personajes que caminan, incógnitos, a nuestro lado, algo queda siempre. Que muchas veces se pierde o que, un día, vuelve a recuperarse gracias a un encuentro.

En tanto el hombre continúa siendo permeable a estos signos que acompañan su vida, inquietándole como franco tiradores que hostigan un ejército en marcha, el hombre continúa siendo joven. Vive. Cuando ha ocluido su vida a esta preparación de futuros encuentros, cuando se ha vuelto sordo y ciego, impermeable a estos signos sutiles, secretos, consolidando la coraza que protege su sistema de vida, la esclerosis, la vejez, ha comenzado; ha comenzado la rigidez, el depósito mineral que ahoga y anquilosa el espíritu; ha comenzado la muerte.

En realidad, la muerte comienza desde que empieza la vida. Su reto, la conciencia que tenemos de ella es lo que nos abre al ámbito de la libertad. Para superar lo contingente, lo transitorio, lo múltiple, lo caótico, aspiramos, denodadamente a lo Uno, a la unidad, a lo permanente, a lo eterno. Ya vimos que el encuentro primero, el «buen encuentro» se realiza en el ámbito de la confianza. *Todo niño que nace, en la extrema invalidez de su fisiología, es un grito de confianza. Es, por tanto, esperanza encarnada, carne viva de esperanza viva. Después, con el torbellino de la vida, la presencia constante de la muerte, las múltiples muertes; de la juventud, nos hacen vacilar. Pero si la «confianza fundamental» tiene buenos cimientos la tempestad se resiste. Ya que, ¿no hay ahora, sucediendo al brío de la juventud, el despliegue de la esperanza, a la voluntad de futuro, la aspiración sempiterna a la unidad, la convicción de que, detrás de todo ese mundo*

disperso, disgregado, caótico, múltiple, infinitamente variado, hay una ley unitaria, un Uno último, una última unitaria Realidad?

La vida del hombre, considera el doctor Rof Carballo, constituye una irrenunciable y constante tarea de preparación para el final. Diríamos, por nuestra cuenta y riesgo, que, efectivamente, el auténtico destino del ser humano es el morirse. Ahora bien, he aquí una sugestiva puntualización que el autor de estas páginas sabiamente realiza, «junto al hombre que, sin saberlo, se prepara para el encuentro, hay el hombre que se des-prepara, que se defiende y protege de esta preparación, el hombre que se atincheró en su personalidad, en su coraza y mata así toda futura posibilidad de encuentro. En él la muerte, que avanza, va determinando el acartonamiento, la esclerosis, la pérdida de la fe. En lugar de ello debemos procurar irnos abriendo, cada vez más, al último encuentro, al encuentro con las últimas cosas, con lo que es invariable, eterno, permanente, con lo que está detrás de todo: al encuentro de Dios. De esta suerte el amor primero, esa "remisencia" de lo que primero hemos amado y de lo primero que nos ha amado y que, amándonos, nos ha dado confianza básica, esperanza fundamental, vuelve a ser re-encontrado a lo largo y al final de la vida como unidad subsistente tras las mil apariencias del mundo, como espejo y reflejo de aquello que nos ha hecho ser.»

La segunda gran conclusión a la que se llega a través del hondo proceso intelectual de estas páginas es la referente al hecho de que, ante el horizonte que vislumbramos, existen motivos más que suficientes para subrayar que *el hombre de nuestro tiempo nos da la impresión de que ha perdido la alegría. Y es que, ciertamente, hoy el individuo humano tiende a convertirse cada vez más en un número, en una cifra. Nos inclinamos,*

ídolatrías de los computadores, sobre las cifras, los cálculos; hemos hecho de ellos nuestro Dios. «Siempre que el hombre se vuelve cifra —dice Stern— queda perdido en él lo femenino.» Aun dejando aparte la cuestión teológica de la Gracia, queda corrompida en sus profundidades la alegría de vivir, la capacidad para gozar con plenitud y creatividad de la existencia. Es este el momento histórico en que por misteriosas razones que los teólogos no han esclarecido bien —el gran Rahner nos dice: «La bibliografía reciente —casi inabordable— sobre el problema de la Asunción, a lo que puede verse, apenas ha entrado detenidamente en el contenido interno del nuevo dogma—, es este el momento, repito, en que la Iglesia proclama el dogma de la Asunción. Es el momento de Auschwitz, de Dachau, de los terribles campos de concentración, de las matanzas de Hiroshima. Dice Graham Greene: «La Iglesia ha esperado casi doce siglos desde que el Sínodo de Salzburgo dispuso la celebración de la fiesta de la Asunción, y este Sínodo había esperado más de seiscientos años desde la primera alusión escrita sobre la creencia vulgar, ya divulgada.»

• • •

El gravísimo problema que el hombre de nuestro tiempo, pues, vive en todos o casi todos los frentes puede ser resumido en una sola palabra: *el imperio de la época insegura*. Vivimos en nuestro tiempo, subraya en las páginas finales de su libro el profesor Rof Carballo, sin darnos cuenta de ello, extrañas contradicciones. A partir del lanzamiento de la primera bomba atómica surge —ya todos lo reconocen— una nueva civilización. Que tiene como característica saber que puede dejar de existir, en unos segundos, tan pronto como el sátrapa, uno de los muchos que tienen a su disposición el

arma destructora, apretando un botón produzca ahora una catástrofe similar a la que hizo que la Atlántida legendaria desapareciese. *De manera paradójica esta civilización, en tan inminente riesgo de desaparecer, se ha puesto a fantasear de manera frenética y desbordada sobre su futuro.*

Otra de sus características es que, en gran parte, ha dejado de creer en Dios. Y, también de manera paradójica, en forma latente o manifiesta, nunca ha surgido con más sutil inteligencia, con más vigor, un nuevo pensamiento teológico como en nuestros días, una amplia corriente universal de espíritu comunitario y fraterno. Por último, *los intelectuales de nuestro tiempo han decretado, en amplios sectores, que la filosofía, el pensar sobre la última razón de las cosas, la meditación sobre el Ser, el misterio básico de que "haya cosas" en lugar de "no haber nada", está a punto de morir, en decadencia.* En el futuro —se dice— no va a haber otro saber que el científico; la filosofía ha dejado de tener vigencia. Justo en este momento los científicos más famosos se ponen a filosofar. Uno, biólogo insigne, premio Nobel, dice: «En el principio fue el azar.» Después la necesidad, la *Ananké*, es la que permitió surgiesen de este juego del azar las moléculas vivas que, a fuerza de azar y de selección, llegan a producir el hombre. Otro sabio, éste físico y, últimamente, como otros físicos actuales, profesor de Filosofía, estudiando lo que se llama «cibernética de la verdad», llega a un punto de vista diferente: «En un principio —viene a decir— fue la decisión.» Ya que si la materia es, en el fondo, como la Física moderna enseña, energía y la forma, en última instancia, es «información», ésta resulta siempre de un escoger entre decisiones.

En definitiva, podríamos afirmarlo dogmáticamente, lo que ocurre —y en las páginas de este bellissimo libro se habla

con absoluta autoridad de ello— es que estamos, como algunos pensadores y sociólogos ya han señalado, ante una nueva Edad Media. Y en una Edad Media, la que se quiera, es preciso apuntalar la conciencia del hombre, la paz, la reli-

gión, las costumbres, las ideologías, la lengua, el arte y la misma literatura. ¡Terrible empresa aguarda al hombre de nuestros días y a las generaciones próximas a nosotros...!—JOSÉ MARÍA NIN DE CARDONA.

JOSÉ CAMÓN AZNAR: *Filosofía del arte*. Colección Austral, Espasa-Calpe, S. A. Madrid, 1974; 224 págs.

La vida toda del profesor Camón Aznar ha sido una constante entrega al quehacer filosófico y, consecuentemente, su labor en la cátedra, en el libro, en las revistas especializadas y en la tribuna pública nos muestran con toda intensidad la brillantez de este singularísimo matiz. Su prestigio profesional —sutil maestro de maestros— ha estado permanentemente cimentado, cuando menos, por tres columnas fundamentales: el alto grado de su sensibilidad, su sólida formación intelectual y su indisimulable amor por la obra bien hecha. Fruto, por supuesto, de estas tres humanísimas condicionantes —condicionantes que, lamentablemente, no todos los escritores suelen ofrecernos de ordinario— es el delicioso libro que la prestigiosa y permanentemente remozada Colección Austral —manantial que no cesa— incorpora a su extenso catálogo. En el curso de estas páginas, parece oportuno que lo subrayemos cuanto antes, se nos habla de algo más que de arte, a saber: se habla del hombre, de la existencia, de la ilusión, de la esperanza, del amor, del tiempo y de miles de temas más. No olvidemos, perfectamente nos lo recuerda el autor, que a las cosas —lo mismo que a cualesquiera de los problemas humanos que el hombre encuentra en su camino— es preciso dirigirse con mirada amorosa y, ciertamente —como es bien sabido—, el amor es la primera condicionante que mueve el corazón del artista. De aquí, en efecto, que los grandes artistas de todas las épocas hayan te-

nido la secreta inclinación de reservar en sus obras alguna que otra parte al misterio. Dicho de forma más clara: mantener el propósito de no revelar la emoción estética sino a aquellos espíritus que, con humildad y ejemplar pureza, se acercan a la obra. Durante algún tiempo se ha sostenido la creencia de que contemplar un cuadro, una escultura o escuchar una determinada sinfonía era tarea fácil. El signo de los tiempos que vivimos ha comenzado a poner de manifiesto todo lo contrario y, justamente, así como el que es artista de verdad tienen que iniciar su trabajo analizando pausadamente el estado de ánimo de los objetos y de los colores de las cosas, el nuevo espectador del arte de nuestro tiempo debe, igualmente, poner en orden su mundo interior. No perdamos de vista —he aquí la clave sustancial de estas páginas— que, quiérase o no, el arte brota del alma del artista y su destino final es —en buena lógica, no cabe imaginar otro más bello— el de establecer un adecuado diálogo con el alma del espectador. Cuando falta ese diálogo, cosa que con muchísima frecuencia suele acontecer en nuestro tiempo, cabe pensar entonces, y seguimos al pie de la letra el pensamiento del profesor Camón Aznar, que el arte se transforma en un navío que va creando a la vez que su ruta el mar que lo sostiene.

Dado el compromiso filosófico contraído por el eminente autor de estas páginas, nada tiene de extraño ni de sorprendente que, por doquier, surjan auténticos

torrentes de interrogantes. Muchas de esas interrogantes, incluso, tratan de indagar lo que se oculta en el interior mismo de la expresión «arte». Expresión que, precisamente por el impresionante caudal literario que sobre la misma ha recaído, se nos muestra —en no pocas ocasiones— inexpresiva e incolora: «Cuando una palabra como la de arte está sobrecargada con veinticinco mil años de una concreta significación, es muy difícil que el mismo vocablo sirva para designar algo —algo— que nada tiene que ver con el concepto anterior. Contra lo que afirman esas fáciles sociologías, en pocos momentos, y desde luego no en el nuestro, ha habido relación entre la sociedad y el arte.»

La deshumanización —o mejor aún...—, es decir, el proceso desintegrador del arte contemporáneo tiene unas raíces sensiblemente hondas. Es preciso advertir, pensamos, que toda transformación artística requiere un serio proceso de desarrollo. De aquí, ciertamente, que consideremos muy acertada la tesis que el profesor Camón Aznar nos ofrece al interpretar algunos de los aspectos más destacados del denominado proceso desintegrador del arte contemporáneo. Para el autor que acabamos de citar el comienzo de esta singular aventura tiene un origen inconfundible: la desintegración luminica. «Con el Impresionismo la luz —escribe— ya no es un elemento auxiliar de la expresión, sino que por sí misma se autonomiza, y sus rayos crean esas espumas de destellos que son los lienzos impresionistas. Ya el mundo ha perdido gravedad y volumen para convertirse en un haz donde cada brillo tiene una misión sustancial. Los reflejos no están incorporados a las formas, no son el homenaje de la luz al relieve sólido, sino que al revés, su mismo titular lleva consigo el nacimiento del mundo plástico.»

El proceso al que venimos haciendo referencia conoce varias etapas, algunas muy significativas (desintegración fauvista, des-

integración cubista, subversión surrealista...), pero, quiérase o no, la que más honda huella imprime es la desintegración abstracta. Escuchemos, nuevamente, la voz del maestro: «Hay en este arte un doble aspecto. Por un lado una subversión desesperada, que busca su salvación en el aniquilamiento de las formas cósmicas. Nunca se ha dado un negativismo más audaz y total. El arte ha conseguido llegar a un nadismo absoluto, a plantear las formas desde el caos primero, a hacer caer el color como copos de un vacío absoluto. Pero también puede brotar esta escuela como un anhelo de espiritualidad, como un desprecio a las formas vivas, por su impureza, por su imposibilidad de vivencia en el seno de la conciencia. Este cansancio de la realidad, ¿es un agotamiento del mundo de las cosas como material expresivo o es un acto luzbeliano, cuya primera rebeldía es contra la creación?»

* * *

En el peor o en el mejor de los casos parece indicarnos el profesor Camón Aznar en otro lugar de su libro, tenemos ante nosotros una convicción de base profundamente firme, a saber: que el arte es perpetuo movimiento. Consecuentemente, lo que importa hoy de un tema pictórico es su capacidad de simplificación, su posibilidad de móvil y esquemático tratamiento. Grandes masas, colores cambiantes, toques abiertos, la revelación del sistema nervioso de cada objeto es lo que la maestría del artista tiene que mostrar en el cuadro. Casi diríamos que la personalidad de un pintor se manifiesta en un tipo original de fluidificar las superficies, de hacerlas maleables y enternecidas para ese devenir, que es el fondo último de la pintura figurativa. Devenir no hacia otras formas, sino hacia la esencialización más depurada de las mismas.

Nada hay inmóvil. Y lo aparentemente quieto es un instante en el tránsito. Revelar esta alterabilidad, hacer constar en la inmutabilidad del lienzo un momento que va a transformarse, es la magia y la gran aportación de nuestro arte. A veces la pintura de hoy quiere reducir las formas naturales a su lineación emotiva, a su rayado espectral, como ocurre en Buffet, pero se advierte que estas formas han eliminado la materia estática y queda sólo el varillaje nervioso, lo que precisamente está siempre tenso y exhalante de vibraciones, como cuerdas de violín. Este devenir no significa evolución en sentido transformista. No lleva consigo el paso a otros entes, como sucede en la consciente confusión y trastrueque del Bosco. Al revés. Esta movilidad de las formas y de las técnicas de nuestra pintura conduce a su mayor radicalismo de la *ipseidad* de los seres allí representados, a un ahondamiento en sí mismos en su esencial destino plástico.

Por eso mismo, a juicio del profesor Camón Aznar, hoy la belleza no reside en el arquetipo, sino en aquellas creaciones por las que puede explayarse el alma del contemplador en un fluyente éxtasis. En aquellas que hagan compatible lo absoluto con unas referencias al mundo vivo que pueda hacerlas inteligibles. Y, en tanto que la belleza como ideal estético unifica —piénsese en la esencial analogía que hay en todas las grandes creaciones del arte griego— lo que tiene un carácter vivencial presenta como rasgo ineludible la absoluta originalidad. Ya hemos dicho más de una vez —reitera el autor— que *en el arte de hoy la originalidad no es una gracia, sino una fatalidad*.

* * *

He aquí otra de las interrogantes esenciales que se nos deparan en las páginas de este libro: ¿Por qué el arte contemporáneo se distancia de la realidad que cir-

cunda al ser humano...? La respuesta que nos ofrece el profesor Camón Aznar surge pronta y autoritaria: *El arte hoy no reproduce la realidad porque no la considera módulo de perfección*. Aspirar a formas que encarnen estados de espíritu, que no son ya anhelos de belleza, sino ideales que, incluso, se pueden encarnar en feas apariencias. Pero siempre es una insatisfacción ante lo que la naturaleza le ofrece lo que motiva este arte endógeno. Pues bien, ese anhelo no saciado de perfección lleva implícito el deseo y, en el fondo de ese deseo, la creencia en un Ser perfecto. El anhelo es una realidad espiritual. Y el arte, desde la conciencia, expresa una ansiedad —que ahora se hace explosiva— hacia situaciones ideales en las que hay larvada la esperanza y con la esperanza, la certeza metafísica en una Perfección absoluta.

Todavía más: en todas las formas del arte endógeno, lo mismo en las vivenciales que en las abstractas, la materia, como volumen y color inalienables a cada objeto, desaparece. El mundo tiene una maleabilidad adscrita a cada inspiración. El artista no tiene respeto a la plasticidad naturalista. La forma no lleva consigo calidades gáseas o endurecidas, sino que se vacía en el molde de la Idea y se encarna en la materia, más dócil a las flexiones del alma. Puede decirse que frente al artista también el mundo se ha «desmaterializado». Y convertido en energía pura, en fuerzas y expresiones sin más densidad que las requeridas por el programa estético. Como la elaboración artística se realiza en la conciencia, es allí donde se erige el mundo de la representación y donde las formas se revisten de las materias más idóneas.

En todo caso, puntualiza el profesor Camón Aznar, no deja de ser curioso el hecho que nos impulsa a mantener una tesis contraria a la que circula por todos los libros que se ocupan de sociología del arte. Y es que el arte se halla más exten-

dido, crematísticamente valorizado y actuante en la sensibilidad de la sociedad contemporánea que en ningún otro momento de la Historia. ¿Sería concebible que en nuestros días un artista de la talla de Praxíteles no hubiera encontrado ni una mención en las obras tan proteicas y definitivas de una cultura, como la de su contemporáneo Platón...?

* * *

Acaso lo que sucede, cosa que con resplandeciente claridad nos indica igualmente el autor de las páginas de este bellísimo libro, es que hoy el arte se toma como camino y no como fin: no sólo no disponen hoy los artistas de un oficio seguro sino que la esencia de nuestro arte reside en su carácter experimental. En hacer de la busca un fin de su profesión. Cada artista crea su técnica y en ella agota todas sus posibilidades imaginativas. Las imágenes que esa técnica soporta parece que emanan de ella misma. Por eso el artista se halla orillado de las inquietudes colectivas, pues lo mismo la técnica que la expresión arrancan de la soledad de su alma, hoy más trascendente cuanto más solitaria. De aquí, se indica casi al final del libro, que, efectivamente,

cada obra sea como un microcosmos err tanto que lo es el hombre. Y el universo gira a compás de sus medidas. ¿qué más da que los astros giren alrededor de la Tierra o que la Tierra rodee al Sol cuando todas las estrellas y soles caben en el pensamiento del hombre y en el lienzo de los cuadros? Y lo mismo podemos decir de los héroes históricos. No hay drama del pasado que no pueda ser invivido y, por lo tanto, actualizado.

En definitiva, lo que tanto los artistas como los espectadores de nuestro tiempo no deben de olvidar —a nuestro parecer en esta afirmación se puede perfectamente sintetizar la sutil filosofía del arte de todas las épocas— es que, ciertamente, el hombre en su expresión —el arte— no puede rebasar los cauces de la racional comprensión. Toda alteración, como con todo rigor puntualiza el profesor Camón Aznar, es una monstruosidad sobre la cual caen todos los calificativos peyorativos.

El arte tiene que pervivir eternamente puesto que, a través del mismo, el hombre se ofrece como su mejor don: la creación convertida en alma. Eternizado en sus esencias. Por eso, gentil conclusión a la que se llega en estas páginas, el arte no es —no puede ser— otra cosa que una creación amorosa.—J. M. N. DE C.

CULTURA

ENRIQUE RUIZ GARCÍA: *La descolonización de la cultura*. Biblioteca Universal Planeta. Barcelona, 1973; 214 págs.

Los procesos de desarrollo económico, que tan pródigamente surgen en nuestro tiempo, se han constituido en la clave esencial para interpretar y valorar el grado de culturización de un pueblo. Hoy, por lo tanto, los planes de desarrollo representan, quierase o no, la máxima inquietud y preocupación socio-política de

los Gobiernos por alcanzar etapas de bienestar para sus respectivos pueblos. El desarrollo es, evidentemente, la fiebre que atenaza la mente de los tecnócratas. La eficacia de un Gobierno, en estos momentos, se mide —salvo muy calificadas excepciones— por el dato concreto de lo que significa la elevación del nivel de

vida de los gobernados. En rigor, pensamos, esos índices matemáticos en los que se condensa la vida del hombre de nuestros días nada significan puesto que, en efecto —ya nos lo dice Ruiz García—, el crecimiento del Producto Nacional Bruto no es nada más que un elemento, racional o irracional, de los fines, de los objetivos. La lectura de las variables estadísticas podría revelar, en muchos casos, que el crecimiento puede significar, de mejor suerte, el empobrecimiento radical de las posibilidades reales del desarrollo social y de los objetivos humanísticos del hombre: la reconquista de la iniciativa y la ampliación de la libertad.

¿Qué ocurre, en realidad, en nuestro mundo...? John Kenneth Galbraith habla ya de un *inescapable conflicto* entre las necesidades sociales verdaderas y la *producción persuasiva*. Entendida ésta, sin más, como la corriente circulatoria de una producción que tiende más a la persuasión social y al despilfarro que al correcto uso de las energías colectivas y que al acrecentamiento de los bienes sociales. La educación se ha convertido en un producto persuasivo más y que se aspira a limitar, institucionalmente, a ese solo y único término. Tal es, al menos, el peligro.

El término «subdesarrollo» que tan frecuentemente se emplea en nuestra época, según la concepción de Ruiz García —concepción con la que plenamente nos sentimos identificados—, no entraña un sentido peyorativo. La expresión, desde luego, demanda unas notas de asedio, a saber: el subdesarrollo aparece, habitualmente, como un resultado y no como una fatalidad. Una cultura que no haya desarrollado las potencialidades que otras sociedades han desplegado en el campo de las ciencias naturales o tecnológicas parece absolutamente equívoca, y antropológicamente falso, integrarla, sin más, en el capítulo del subdesarrollo. No cuenta, esa sociedad dada, con los fenómenos

de desarticulación, marginalización y dualidad económica que presentan, de manera permanente, los países que han sufrido, en un determinado momento de su proceso cultural, la penetración de una sociedad avanzada y de organización capitalista. Se trata, en síntesis, de dos cuestiones distintas. No hacer esa diferenciación facilita la trivialización y, en consecuencia, el dominio, es decir, el *dominio* y la *desorientación*, puesto que la dominación requiere, sustancialmente, de la desorientación.

Es patente, subraya con especial interés el autor del libro que ocupa nuestra atención, que una cultura cerrada, aislada y detenida en un momento determinado del proceso cultural puede contar desde sí — pese a las carencias específicas de su situación global— con una serie de recursos cualitativos a través de los cuales ese grupo humano expresa su espiritualidad, extrae consecuencias de la situación individual —con todos los fenómenos de *iniciación* y de *pasaje* hacia la sociedad adulta que suelen ser actividades extremadamente incitantes de esas organizaciones— ante lo colectivo y estructura sus relaciones jerárquicas y trasdentes. En suma, actualiza aquellas otras que posibilitan su vocación artística e intelectual.

Una primera conclusión a la que Ruiz García llega es, naturalmente —no perdamos de vista cuanto hasta aquí queda dicho—, la referente al hecho de que, acéptese o no, el subdesarrollo no es el retraso. Este puede ser, sin duda —comenta el autor—, otro fenómeno cultural, pero el subdesarrollo ejemplifica siempre dos situaciones sincrónicas: la *desarticulación derivada de la presencia de un sector nuevo de economía capitalista* y el *dominio*. Es curioso, sin embargo, que aquellos pueblos que han logrado romper con las fronteras de la miseria conservan, cara al futuro —existen, ciertamente, algunas excepciones—, cierto

complejo: los pueblos que salen de la etapa de la cosificación y de la explotación exterior tienen, de sí, una imagen consternadora. Como consecuencia de su desarticulación y estado de dominio los hombres o los pueblos sometidos no podían o no pueden superar sus contradicciones internas por la vía de la expresión de su emocionalidad en el contexto de una integración social plena. Consecuencia de ese fracaso era y es —hecho que progresivamente se traspasa a las sociedades en vías de desarrollo y también a las tecnológicas— el incesante aumento de la violencia y la destructividad desde un parámetro —admítase la paradoja— de pasividad respecto al orden establecido. Pasividad, bien entendido que no arranca de formas de autodomínio consciente, o del *ahimsa* y el *satyagraha* —literalmente la no-violencia, el amor; la vinculación a la verdad, la fuerza de la verdad o la fuerza del alma— que hicieran de la filosofía de Gandhi un proyecto revolucionario frente a los fusiles del Imperio británico.

Otro de los grandes temas que el autor de estas páginas analiza con especial cuidado es el referente a la problemática de la educación. El tema, efectivamente, goza de una rabiosa actualidad dado que, como es bien sabido, a la educación se la considera como uno de los elementos claves del crecimiento económico. Si, efectivamente, la conversión y aceptación de la educación como inversión —frente a la idea pura y simple de que se trataba de un gasto más de mayor o menor importancia, pero un gasto al fin y a la postre— supuso un giro copernicano en la contemplación de los fenómenos educativos y, por consiguiente, una mutación de las escalas, tampoco deja de tener interés el balance que de ello se desprende. Desde muy reciente se ha dicho que la educación es uno de los multiplicadores más rápidos de la economía.

La parte de la educación como factor

dinámico del progreso económico parece indudable y, de igual forma, tampoco admite discusión la importancia del planeamiento del capital humano. Lo que acontece, aceptada esa premisa —subraya con indisimulable énfasis el autor de estas páginas—, es que *la estrategia* de la educación no puede ser entendida como una simple extrapolación de las necesidades de la economía capitalista —en su sentido destructivo— ni como un medio de proporcionar una clase dirigente instalada en el conformismo. Hacerlo así, en una época de aceleración histórica como la presente, sería tanto como aceptar, como norma, la crisis permanente de todo el sistema educacional. En los siglos anteriores, en los siglos estáticos, la educación concebida como instrumento de adaptación del individuo al medio social parecía, si no defendible enteramente, consistente. Poseía su lógica interna. Ahora, la situación es otra y los inmensos medios de destrucción mundial disponibles exigen, por vez primera en la Historia, una educación crítica, dinámica y abierta. En suma, la mentalidad de las clases dominantes pre-atómicas —integradas en la intolerancia, la idea de la fuerza, la política de potencia—, que el discurso educativo tradicional ha proyectado hacia el porvenir, convierte a esas clases, dados sus medios, en fuerzas constantemente empleadas, por la inercia de su posición conflictiva, a la contemplación de lo irracional. Y de ahí, también, al empleo de la fuerza que creen homóloga, y no lo es, a la concepción de la autoridad. El conflicto entre autoridad racional y autoridad inhibitoria cobra, en el campo de lo educativo, su máxima intensidad psicológica.

El problema mayor que el hombre de nuestro tiempo tiene planteado lo constituye, sin duda, el hecho de que de la técnica no le llegan las soluciones espirituales que necesita. La técnica, como ya insinuó perfectamente Ortega, deshuma-

niza al hombre. Por eso, precisamente, el hombre, los hombres, de nuestra época siguen trashumantes en pos de la paz espiritual. El hombre, no lo perdamos de vista, es hoy más que nunca un ser de necesidades insatisfechas. La respuesta a esa radical dicotomía es constante: «Tenéis lo que nosotros no tuvimos. No comprendemos vuestra protesta.» Es el hombre estático el que contesta así aunque comparte —eso demuestra la escasa incidencia de *las cosas producidas* sobre las variables de la mentalidad— y se someta a formas de aceleración mecánica que acentúan no su creatividad sino su lado autoritario y, como en todo lado autoritario, el lado pasivo.

La verdad es que el hombre, como ha repetido muy lúcidamente Henri Lefebvre, «es un ser de necesidades... En lo humano como un todo entero, en todas las actividades, la necesidad en general (genéricamente) aparece y reaparece como fundamental. Nada, pues, que no corresponda a una necesidad o que no suscite una necesidad.» El desconcierto comienza al descubrir que ese dato real ha sido asumido y mecanizado por la sociedad capitalista de consumo. Si el hombre es un ser de necesidad —mientras el animal es un ser de instintos-recursos adaptados a un único fin— su control puede depender de la creación de constantes necesidades nuevas, es decir, de proporcionarle unas en vez de otras y, en consecuencia, producir en el conjunto la distorsión cualitativa. La alienación no sólo retendría en sí, en este caso, una configuración de anti-libertad, sino sería exponente de una cultura propia: la cultura de la necesidad-alienada.

Ello quiere decir —y no significa que una proporción de necesidades ficticias no pueda servir también al desarrollo humano —quede bien entendido— que el ser humano configurado por la necesidad, hecho que da al hombre su carácter esencial de innovador del planeta, tiene «ne-

cesidades individuales que no se satisfacen nada más que socialmente, y necesidades sociales propiamente dichas y necesidades cultivadas», dirá Lefebvre. Un conjunto intenso y particular de recreación que incluye al ser humano en la Humanidad y no en las cosas. La economía instintual y conservadora ha querido hacer del hombre, al contrario, el superman de las necesidades ficticias. Ese conflicto, creciente y desmesurado a medida que se incrementan las necesidades artificiales, es el conflicto moral de nuestros días y, en consecuencia, el tema central de la conciencia política y de la práctica política.

La conclusión final a la que llega Ruiz García —conclusión que no tiene pretensión de serlo— aparece encubierta bajo el ropaje de la siguiente frase: «La miseria de la riqueza.» Y, justamente, el mensaje de esa frase es radicalmente sincero puesto que las disponibilidades que ofrece el avance tecnológico no juegan, sustancialmente, en favor del ser humano, sino, por el contrario, del dominio, de la fuerza, del poder de las naciones —de determinadas naciones solamente—. Por eso —subraya Ruiz García—, los factores de integración y asimilación originados en las comunicaciones tecnológicas hacen previsibles —sobre todo en los Estados industriales— corrientes de impugnación y de protesta ostensibles. Homologarlas a actitudes revolucionarias propiamente dichas acaso sea aventurado. Más bien podría advertirse que el asesinato de Jackson en la prisión —la muerte de Jackson, uno de los hermanos «Soledad», es un epígono escalofriante de la racionalidad tecnocrática y de las condiciones humanas en que se desenvuelven, en prisión o en los *ghettos* urbanos, las clases marginadas en la Sociedad Opulenta— no es entendido, todavía, como un hecho colectivo —como un asesinato

social de repercusión extensa—, sino como un elemento de tensión que funciona, aún, disociado del contexto social.

Sobre nuestro tiempo, quiérase o no, impera la aureola de la violencia. La expresión contemporánea de la paz o la guerra se vinculan, sin duda, al ejercicio y elaboración, sí o no, de un poder humano, es decir, un poder que use, con la participación colectiva, los ingentes medios que la innovación técnica y científica —que de ninguna manera pueden ser ni ignorados ni rechazados— de cara al desarrollo de la potencialidad y evolu-

ción biológica del hombre. El problema ante la sistematización de los datos irracionales, convoca a una toma de conciencia activa, a la unidad de la teoría y la *praxis* y, en última instancia, a la prueba. La prueba impide la tentación de lo arbitrario o de lo abstracto y ejercita en el conocimiento activo lo real. El mundo, en suma, hace frente a inmensos cambios que es preciso dotar de significación. He aquí, ciertamente, el drama que el hombre de nuestro tiempo —que nosotros mismos— tenemos planteado.—J. M. N. DE C.

ESTANISLAO CANTERO: *Paulo Freire y la educación liberadora*. Speiro. Madrid, 1975: 71 páginas.

Tal vez, dice el autor del libro que presentamos, más apropiado que «educación liberadora» debiera emplearse, según el pensamiento de Freire, «domesticación alienadora». Pero para no crear mayores confusiones utilizaremos su terminología y hablaremos de «educación liberadora». Esta no es otra cosa que el modo utilizado para insertar al hombre, a todos los hombres, en la lucha revolucionaria (en su genuino significado marxista), el método para conseguir, mantener y perpetuar indefinidamente la transformación radical y permanente del mundo (y del hombre), que es como Freire denomina, principalmente, lo que Lenin y Trotsky enunciaron como revolución continua o revolución permanente.

El problema de la educación en la perspectiva de Freire no es sino un aspecto del pensamiento marxista de este autor acerca de la realidad dentro del cual ha de comprenderse, por estar insertado en él y al cual ha de servir. Intentar comprender las ideas de Freire sobre la educación o intentar aplicarlas prescindiendo de su pensamiento, vicia completamente sus ideas sobre la «educación liberadora». Freire tiene un sentido dialéctico

de toda la realidad, y ésta es concebida como un permanente conflicto de contrarios, de fuerzas opuestas de cuya contradicción permanente se engendra, superándose aquélla, un nuevo contrario.

Partiendo de esta tesis de los contrarios y siguiendo un proceso dialéctico, Freire encuentra necesariamente esa contradicción en la realidad social: la sociedad está dividida de forma irreconciliable en opresores y oprimidos, en la que aquéllos representan el mal y éstos el bien, y en una perspectiva marxista es bueno lo que sirve a la revolución, malo lo que a ella se opone. La síntesis superadora de Freire no consiste en mejorar nada, sino en transformar radicalmente la sociedad. A Freire sólo le preocupan los oprimidos en cuanto fuerza de transformación del mundo.

El punto central de Freire para poder lograr la superación dialéctica de la contradicción opresores-oprimidos, se encuentra precisamente en la educación, en la concienciación que proporciona la educación sin la cual, incluso la lucha de clases se convierte en parte de la superestructura y, por tanto, en alienación y opresión. En otros términos, para Freire,

la superación dialéctica opresores - oprimidos sólo es posible por medio de la concientización, que es, ni más ni menos, la «educación liberadora».

En su *teoría y práctica de la liberación* llega a decir no sólo que la alfabetización es el medio para concientizarse, sino que incluso señala que más importante que alfabetizar es concientizar y «la alfabetización es un medio y en cuanto tal se acepta, porque sirve, es eficaz, y se rechaza en caso contrario».

Y si Marx y Lenin consideraron que había que aumentar y crear nuevos conflictos para hacer realidad la lucha de clases y mantener la revolución, Freire considera que la educación es esencialmente problematizadora y conflictiva. Si para Marx y Lenin procurar mejorar las relaciones de producción constituía un medio de alienación, para Freire la educación que no sea problematizadora, es asistencialismo, invasión y cultura, alienación. Por eso rechaza una educación que no sea así, puesto que al dar al hombre unas pautas de conducta, unos conocimientos «ya hechos», unas verdades, lo que hace es integrar al hombre en las estructuras de opresión; su conciencia, lejos de liberarse, se aliena, pues en la misma se introyecta la conciencia del opresor. Porque para Freire, el oprimido no es que esté fuera del mundo de los opresores, sino que es un ser para otro; es objeto de la opresión y, por tanto, no se trata de integrarlo en aquél, de que entre en tal estructura, sino de convertirlo en sujeto, en ser transformador del mundo, que cambia radicalmente las estructuras del mundo deshumanizante. Y esto se logra cuando se adquiere una conciencia crítica, por la concientización. Y para ello se necesita la «educación liberadora».

La «educación liberadora» es, para Freire, la educación como «práctica de la libertad». Pero para entender a este autor ha de conocerse el significado y utilización que hace del lenguaje porque en él las

palabras no tienen un sentido unívoco y los conceptos que expresan son radicalmente contrarios a lo que se entiende con ellos. Y la razón de estas anomalías lingüísticas está en que, para él, el propio lenguaje nos aliena. Por ello se trata de cambiarlo para que no sea alienante. La Revolución pretende cambiarlo todo, transformarlo todo, incluido el lenguaje.

Así, la tradicional teoría del conocimiento como la relación sujeto-objeto, para Freire, es falsa. «está equivocada por importante que sea su tradición». En su libro *¿Extensión o comunicación?* dice que no se trata de interpretar el mundo, sino de cambiarlo: «Conocer es transformar, actuar; es *praxis*, es modificar la realidad conocida.» El conocimiento requiere una acción transformadora de la realidad.

Estas y otras muchas afirmaciones parecidas que podrían citarse, niegan la posibilidad del conocimiento, que queda reducido a *praxis* revolucionaria. La educación se reduce a *praxis*.

Pragmatismo puro. Mal camino para la educación en la verdad si a ésta se la entiende como lo que es útil para la revolución. Esto no tiene nada de educación y menos de liberadora. Pero es que, además, el conocimiento —camino de la educación— no es acto individual sino una relación dialógica, es comunicación, es diálogo; nadie piensa solo, sino que pensamos en comunicación y coparticipación; el «pienso» se da sólo en función del «pensamos». Y el diálogo es también transformación de la realidad, *praxis*. «El ser dialógico para el humanismo verdadero... es empeñarse en la transformación constante de la realidad; el diálogo es el encuentro amoroso de los hombres que, mediatizados por el mundo, lo pronuncian, esto es, lo transforman, y transformándolo lo humanizan para la humanización de todos.» Esta transformación, que es el diálogo, implica un compromiso en la acción revolucionaria, una

praxis revolucionaria; en realidad es ella misma.

Como consecuencia de estos principios marxistas-pragmatistas, la verdad no es otra cosa que *praxis* eficaz; el rechazo de la inteligencia y de su función propia, el conocer. Como la concientización es, asimismo, *praxis*, la transformación de la conciencia se hace a través, por y para la *praxis*; la conciencia es conciencia de clase, «para» la revolución.

El humanismo y la condición del hombre dependen del compromiso revolucionario, porque el hombre sujeto se da únicamente en cuanto transformador del mundo, de la realidad, en cuanto se compromete en la acción revolucionaria. Por eso el hombre no «es», sino que «se hace» en la acción revolucionaria de la

praxis. Este es el humanismo de la *praxis*.

Pero, entonces, ¿de qué liberación se trata para la educación liberadora? De la liberación de las estructuras de opresión. Pero como todas las estructuras son de dominación, en realidad la *praxis* revolucionaria no debe detenerse nunca. La liberación, que es concientización, se realiza a través de la *praxis*. La liberación se da en la historia a través de una *praxis* social radicalmente transformante. La liberación es lucha de clases.

En realidad, se trata de instaurar la sociedad socialista, la sociedad revolucionaria, que *per se*, es buena, liberadora. Y, para Freire, esa revolución es la revolución cultural cuyo método es la «educación liberadora» y su fin la *praxis* revolucionaria.—EMILIO SERRANO VILLAFANE.

Varios autores: *Reforma educativa en marcha*. 2.º tomo. Sindicato Nacional de Enseñanza. Madrid, 1975; 165 págs.

Reúne este libro, cuyo título completo es *Reforma educativa*, II volumen, *Estudios sobre reforma educativa*, una síntesis documentada de las ponencias y estudios presentados en la II Semana de Estudios sobre Reforma Educativa, celebrada en Santander del 8 al 13 de julio de 1974, así como otros trabajos sobre promoción educativa y algunas ponencias de la I Semana de Información Educativa, organizada por la Unión Nacional de Trabajadores y Técnicos del Sindicato Nacional de Enseñanza, que tuvo lugar, también en 1974, en Sitges.

La personalidad de los autores, cuidadosamente seleccionados por el presidente del Sindicato Nacional de Enseñanza, señor López Medel, es ya garantía suficiente de acierto en la elección de los respectivos temas y de profundidad y competencia en su tratamiento y contenidos.

Así, José Luis del Arco es acaso uno

de los mejores conocedores en España de la Obra de Cooperación, de la que ha sido asesor jurídico durante largos años. Bien podía hablar —y lo hizo— de «Las cooperativas en la enseñanza». Se refirió al Decreto del Ministerio de Educación y Ciencia número 488/1973, de 1 de marzo, que «concede al Cooperativismo un trato preferente», tema que el autor califica de «revolucionario si se consigue desarrollarlo hasta sus últimas consecuencias».

En tres capítulos resume Del Arco su exposición que, a su vez, se concretan en tres preguntas fundamentales: 1) ¿Cuáles son las justificaciones objetivas de esa preferencia que anuncia el Ministerio en favor de los padres de los alumnos y de profesores? 2) ¿Cuáles son los problemas y las soluciones que nos brinda la técnica jurídica a la hora de traducir en hechos concretos tales Cooperativas? 3) ¿Cuáles han de ser los objetivos finales

de esta política en pro de las Cooperativas de enseñanza? Con precisión terminológica y basándose en la armonización de la filosofía que inspira la actual política educativa y la filosofía en que descansa la doctrina cooperativa, va contestando el autor cumplidamente a esos tres interrogantes que comprenden toda la problemática de la importancia de la cooperación en la enseñanza.

«La integración social en la reforma educativa» es el tema del estudio (que fue ponencia en la Semana de Estudios sobre la Reforma Educativa) del que es autor el profesor Romero Marín, pedagogo y psicólogo especializado en temas de educación.

Una amplia perspectiva de integración social en la reforma educativa, reconoce que la sociedad no debe quedar marginada, sino que tiene el derecho y deber de colaborar con el Estado en la promoción de la educación. Y este derecho y este deber se fundamenta en los principios de que «todo hombre tiene derecho a ser educado, por el mero hecho de ser hombre, cualquiera que sea su raza, edad o condición», que «la familia tiene el derecho y el deber de educar a sus hijos y de elegir para su educación los Centros que le inspiren más confianza», que «la sociedad tiene derecho a establecer Centros de enseñanza que faciliten a los padres el ejercicio de su derecho y el cumplimiento de su deber de educación»; que «la Iglesia (por su misión evangelizadora y su condición social) tiene derecho a establecer Centros de enseñanza», y, por último, que «el Estado tiene derechos y deberes propios que no pueden ser asumidos por la familia, por la sociedad o por la Iglesia».

Sobre estos principios fundamentales, Romero Marín expone las formas principales de participación o integración social en la reforma educativa: creación y sostenimiento de Centros de enseñanza; colaboración de las familias; la integra-

ción social en la formación profesional y universitaria. En otros términos, si la colaboración de la sociedad en lograr los frutos de la reforma educativa es la causa eficiente, la integración social es uno de sus más valiosos efectos. Este segundo aspecto de la integración social referido a España es objeto de atención por parte del autor.

Brevemente Sánchez Agesta, presidente del Consejo Nacional de Educación, expone en su estudio «El Consejo Nacional de Educación. Pasado y presente», la evolución histórica, naturaleza, estructura y funciones de este alto organismo de la educación.

Sobre el «Estatuto de la función docente en la enseñanza no estatal» versa el tema del profesor Juan García Abellán, quien hace una delimitación del tema y un análisis detenido de los Estatutos profesionales (magisterio, abogacía, periodismo), fijándose en el Estatuto de la función docente: objeto propio y destinatarios, condiciones básicas y garantías de profesionalidad, jerarquización y grados de docencia, derechos y deberes del profesional docente, incompatibilidades y responsabilidades y reglas de ética profesional.

El profesor Escudero López hizo una sucinta exposición de la legislación sobre los «Colegios universitarios: organización y funciones docentes».

En una segunda parte del libro que presentamos —«La Universidad en perspectiva»— se recoge una conferencia del mayor interés por el contenido y la personalidad de su autor. Se trata de la titulada «*Omnium scientiarum princeps Salamantica docet*. La Universidad en perspectiva». Y su autor es Ricardo Díez Hoehleitner que la pronunció en la Universidad de Salamanca en mayo de este año. Con la competencia de quien ha dedicado toda su vida a los estudios sobre la enseñanza y la práctica en elevados puestos administrativos educacionales, ha-

bla el autor del desarrollo de la Universidad y de su relación con la Sociedad, que es, a nuestro juicio, el problema fundamental que ha de atacarse con decisión: resolver o armonizar el actual divorcio Sociedad-Universidad, sin lo cual no tendrán remedio nunca los otros «problemas» de la Universidad.

La tercera y última parte del libro comprende algunos de los trabajos de la II Semana de Información Sindical para Dirigentes, celebrada el pasado año en Sitges.

Pablo Martínez de Salinas, presidente de la Unión Provincial de Trabajadores y Técnicos de Enseñanza de Barcelona, nos habla aquí de «Acción asistencial para el profesorado y personal auxiliar de Enseñanza», exponiendo los servicios asistenciales, genéricos y específicos, que presta a estos efectos la Organización Sindical (Cooperación, Educación y Descanso, Formación Profesional, Obra del Hogar, Escuela Sindical e Instituto de Estudios Sindicales).

Sobre la «Selección para el acceso a la Universidad» trata aquí el profesor barcelonés Jaime Ros Miestres, exponiendo los incesantes cambios y modificaciones en los planes de estudio del bachillerato (reválida, PREU, COU, etc.), a fin de lograr una formación y «orientación» del alumno para su ingreso y estudios universitarios. Es este un problema muy actual y polémico en el cual no queremos terminar. Pero todo cuanto redunde en el

aumento del nivel cultural de quienes van a cursar estudios superiores, y si queremos que la Universidad no pierda el prestigio tradicional, beneficia a todos: a los alumnos, a la Universidad y a la Sociedad.

Un trabajo sobre la «Autonomía docente del profesorado», de Jaime Cordeiras Descárrega, cierra el libro que presentamos. En este trabajo su autor, director del Gabinete Técnico del Sindicato Nacional de Enseñanza recorre, con buen rigor histórico, la aparición y evolución de la enseñanza, los criterios seguidos por los órganos que la establecían o impartían y la necesaria vinculación política que era inevitable. Por eso —dice— ha sido y sigue siendo difícil la autonomía docente del profesorado y la libertad de enseñar. Pero afirma también el autor que «la situación de la autonomía docente del profesorado la tenemos que estudiar de acuerdo con las leyes Fundamentales». Y sobre las leyes Fundamentales nuestras hay también unos principios doctrinales, que el autor invoca a través de su estudio que, junto a una justa autonomía y libertad, imponen unos límites infranqueables contra los que no puede prevalecer una pretendida autonomía y libertad «absolutas».

¡Como si el profesor ni el hombre mismo tuviesen derechos absolutos en el significado de no estar sujetos a limitación alguna! — EMILIO SERRANO VILLAFANE.

JOSÉ MARÍA BALLESTER y JORGE DENERSON: *La reforma cultural en Francia. El Ministerio de Asuntos Culturales*. Editora Nacional. Madrid, 1974; 157 págs.

Desde que el *homo sapiens* empezó a andar por el camino de su perfección, se disciernen en la larga historia de la formación y desarrollo de la cultura humana unas cuantas etapas, jalonadas por importantes inventos que permitieron a aquél dar pasos descomunales. La invención de

la escritura, del alfabeto; la invención del papel; más tarde, la trascendental de la imprenta, que ha llegado a las sorprendentes máquinas actuales que hacen posible las enormes y rapidísimas tiradas de las rotativas actuales.

A cada uno de estos inventos corres-

pondió un cambio sensible que afectó tanto a la naturaleza o contenido de la cultura como al número de personas que participaban de ella.

Pues bien, es indudable que estamos viviendo en la actualidad otro momento capital para la cultura de la Humanidad, otro momento de cambio profundo, de revolución, o, tal vez mejor, de mutación. La elevación general del nivel de vida en los países desarrollados, después de la segunda guerra mundial, la extensión de la instrucción a nuevas capas sociales y, en ciertos países, a casi todas; el rápido crecimiento de jóvenes respecto de la población total; el despertar de ciertas formas de curiosidad cultural mediante la difusión de nuevos medios de comunicación de las masas: fotografía, radio, cine y, sobre todo, la televisión, han provocado un profundo cambio en el mundo de la cultura.

Todo esto ha influido notablemente en los países llamados desarrollados, en la evolución del concepto de cultura y en las condiciones en que se produce y se «distribuye» esta cultura. La cultura ha dejado de ser clasista —por mucho que vociferen lo contrario las «protestas» demagógicas— y hoy se ha llegado a una masificación de la cultura y está naciendo una cultura de masas y para las masas.

Este hecho innegable en el radical proceso de cambio, que es general, aunque no todas las naciones se encuentren en la misma etapa de su evolución, y que al parecer dista mucho de haber llegado a su término, no puede por menos de preocupar a los gobernantes de los pueblos, que se sienten necesitados de tomar cartas en el asunto, en vista del considerable número de individuos a quienes afecta.

Uno de los primeros Gobiernos que tomó conciencia de este problema e intentó buscar soluciones adecuadas fue el francés, que hace por ahora quince años, al asumir de nuevo la dirección política

del país el general De Gaulle, decidió reunir todos los servicios, hasta entonces dispersos, que afectaban a cuestiones relacionadas con la cultura, para agruparlas en un solo y nuevo Ministerio, independiente y absolutamente dedicado a la promoción y resolución de los asuntos culturales.

Así nació el Ministerio de Asuntos Culturales, que unificó la dirección y gestión de la cultura nacional que antes se dispersaba a través de cinco o seis departamentos ministeriales, lo cual creaba un gran confusionismo e invasión de competencias que a nadie beneficiaba.

Un equipo escogido, dirigido por el ministro André Malraux, que durante diez años fue el cerebro y motor de esta ingente empresa, esbozaron un meditado proyecto, constantemente constatado con la realidad de hoy, y, más aún, con la que se supone ha de ser la de mañana, sin que se hiciera, por ello, una ruptura radical con lo anterior, sino que se siguieron utilizando ciertos elementos preexistentes aprovechables, pero con una visión nueva.

La reforma, profunda, inteligente y realista, estriba su originalidad en algunos postulados o ideas-fuerza, como: la radical socialización de la cultura; la regionalización y descentralización de la acción cultural; la apertura al mundo exterior extranjero; la libertad absoluta de expresión en todos los campos; el fomento de la creatividad individual o colectiva. Iniciativa ciertamente atrevida, esta creación fue bien acogida por todos, así como el creciente aumento del presupuesto cultural que suponía.

El libro que presentamos es un estudio objetivo y completo de los complejos problemas que tan audaz reforma lleva consigo. Para su redacción se sirvieron los autores de una documentación exclusivamente francesa, y en este estudio doctrinal y estadístico, balance de quince años de vida del Ministerio de Asuntos Cultu-

rales, la objetividad, exenta de triunfalismos ni de pesimismo, permite discernir lo que puede ser duradero y lo que hay de perecedero en este notable intento.

Examinada la acción cultural en Francia y su relación con la planificación político-social en que ha de situarse el Ministerio y los presupuestos, condiciones y objetivos concretos que exigen cambios profundos en la planificación cultural de las sociedades actuales, así como la contribución decisiva de los factores técnicos, socioeconómicos y sociológicos, la acción cultural, desde un punto de vista pragmático, debe proyectarse en tres direcciones bien determinadas: una dimensión artística, ya que el arte es uno de los fermentos más poderosos de la cultura; la cultura, es decir, el impacto cultural —o anticultural— que ejerce el entorno sobre cada individuo; la tercera dimensión concierne a las relaciones entre saber y cultura. Porque el saber sin cultura puede convertirse en una simple erudición, en una acumulación de técnica unitaria, relegada sobre sí misma y sólo

a través de la cultura pueden llegar esos conocimientos técnicos a integrarse en una concepción global, dinámica y flexible.

En el contexto de estas razones es donde se enmarca la acción cultural y de planificación iniciada por el Gobierno francés y que tiene su punto de partida, su verdadero comienzo en la creación del Ministerio de Asuntos Culturales. Bien entendido que aun siendo este Ministerio pieza fundamental en la planificación cultural, la idea básica de la reforma cultural realizada en Francia es la *descentralización*, ya que el Ministerio pone todo su empeño en potenciar y organizar la acción cultural a nivel regional o departamental, mediante la creación de centros autónomos correspondientes.

Por eso, al hablar de la reforma cultural francesa no puede hablarse solamente de un cambio de estructuras ni de una reforma administrativa, sino de una nueva política de acción cultural que afecta a la totalidad del Estado francés y tiene su instrumento fundamental en el nuevo Ministerio de Asuntos Culturales.—EMILIO SERRANO VILLAFANE.

JOSÉ LUIS ABELLÁN: *La cultura en España (Ensayo para un diagnóstico)*. Cuadernos para el Diálogo, S. A. Madrid, 1973; 348 págs.

Parece aconsejable, antes de profundizar en el contenido doctrinal de las páginas que ocupan nuestra atención, fijar —no importa que lo hagamos de forma superficial— un breve concepto de la expresión «cultura». Término, como es bien sabido, complejo, excesivamente amplio y desmesuradamente flexible. He aquí, consecuentemente, una de las principales causas que han impulsado a la profesora Jeannette Abouhamad de Hobaica, no hace mucho tiempo, a escribir —en las páginas de la prestigiosa publicación vengo-

lana *Politeia* (1)— las siguientes palabras. Palabras que, efectivamente, podemos perfectamente utilizar para la realización de nuestros propósitos: demostrar el cuidado que hay que extremar cuando imperativamente nos es preciso manejar la expresión «cultura». Ciertamente, nos indica la profesora anteriormente citada,

(1) JEANNETTE ABOUHAMAD DE HOBAICA: «La civilización científico-tecnológica y la cultura», en Revista *Politeia* (Instituto de Estudios Políticos, Facultad de Derecho, Universidad Central de Venezuela), número, 3, Caracas, 1964, págs. 17 y sigs.

«la noción y el concepto de cultura son confusos, vagos y diversos en el lenguaje común y en el discurso científico. En las definiciones antropológicas, cultura se opone a naturaleza y contiene vorazmente todo lo que no deriva del comportamiento innato, todo lo provisto de sentido, comenzando por el lenguaje, y todas las actividades humanas de las que extrae su aspecto semántico e intelectual. Las definiciones etnográficas contraponen lo cultural a lo tecnológico e incluyen las creencias, los ritos, las normas, los valores, los modelos de comportamiento, etcétera. Sociológicamente, la cultura se refiere a lo psico-afectivo, a la personalidad, a la "sensibilidad", recuperando los desechos no asimilados por las disciplinas económicas, demográficas, sociológicas, etcétera. A veces, el sentido sociológico de la palabra cultura se circunscribe a lo que se ha denominado "cultura cultivada", concepción que centraliza la cultura en las humanidades clásicas y en el gusto literario-artístico. Esta acepción, a diferencia de las otras, es valorativa, pues lo cultivado se opone, ética y estéticamente, a lo "inculto". Se acostumbra enfrentar la cultura de masas, de naturaleza etnosociológica, a la cultura cultivada, de carácter normativo-aristocratizante, aunque ambas nociones se basan en criterios definitorios distintos. La palabra cultura oscila entonces entre un sentido total y residual y entre un sentido antropo-socio-etnográfico y ético-estético. Así mismo, las dos grandes corrientes de pensamiento contemporáneas intentan, ya reducir la cultura a estructuras organizadoras, ya elevarla hasta lo existencial. Cada una acentúa una dimensión esencial de la cultura, de modo que si fuera preciso encontrar un sentido a la noción de cultura sería aquél que enlaza la oscuridad existencial a la forma estructurante».

No nos parece oportuno penetrar aún en la esencia del libro del profesor Abeillán sin subrayar, siguiendo el pensa-

miento de uno de los filósofos más agudos que en los últimos tiempos ha tenido nuestra nación —es obvio que nos estamos refiriendo al profesor Adolfo Muñoz Alonso (2)—, que, efectivamente, «el hombre es culturalmente social y originariamente cultural. La cultura predispone al hombre a la socialidad, hasta el punto de que las normas, o los usos, o los valores, o las ideas, que no encuentren acomodo en la tabla categorial de la cultura, son difícilmente reconocibles como humanos. Esta configuración cultural del hombre exige que la cultura sea considerada, no como un epifenómeno histórico, sino como la epifanía del hombre mismo. La agonía en la que el hombre se debate para saber ser hombre, no encuentra el sosiego en el desánimo, o en los valores realizados, o en las normas promulgadas, o en los usos establecidos, o en las ideas alumbradas, sino en la fragua de la conciencia personal, que es en la que el hombre se purifica de la inclinación deshumanizante de la cultura institucionalizada. El hombre, norma y medida de las cosas, también lo es de sí mismo. Pero lo será humanamente, si él mismo queda sujeto a la cultura. Sujeción en la que se incardinan las libertades reales. La cultura, no como instrumento— la cultura instrumental es barbarie—, sino como medio de reconocimiento, de autoposesión y de técnica de obrar.

La cultura es el universo del hombre, y en ella y por ella alcanza el hombre su universalidad. Es —en la cultura— en la que el hombre se salva de las apariencias, incluso de ser hombre sólo en apariencia. A la luz de esta reflexión cobra un sentido profundo la definición ciceroniana de la filosofía como *cultura animi*, sin la cual el hombre ni florece ni fructifica. La

(2) ADOLFO MUÑOZ ALONSO: *Filosofía a la intemperie*, Organización Sala Editorial, S. A., Madrid, 1973, págs. 61 y siguientes.

barbarie, Ortega dice inesperada, de nuestro tiempo, las formas de existencia de nuestra época, en las que el hombre no encuentra la forma de su existencia humana personal, se debe al ramaje culturalmente inculto de las instituciones modeladas o remodeladas por el despotismo político de la ciencia y de la técnica contemporáneas, que quizá puedan descubrirnos aspectos de las cosas y hasta del yo fundamental, pero que no nos revela el "tú esencial". *La cultura no frena, pero sí embriada, para que el progreso adquiera ritmo y trote humanos.* Es decir, para que sea progreso».

* * *

Aunque el autor no lo declara expresamente, a poco que se profundice en estas páginas, se advierte una clara intencionalidad: subrayar los principales motivos por los que la cultura española no ha brillado a mayor altura y, al mismo tiempo, ofrecernos —en lograda síntesis— un juicio crítico sobre todas aquellas aportaciones intelectuales que, bajo el prisma de la consideración personal del autor, entrañan luz propia. No seríamos sinceros si no hacemos notar la indisimulable preferencia y atención que el profesor Abellán otorga a los hombres, instituciones y publicaciones no ubicados ni pertenecientes al régimen o sistema político actualmente en vigor. Aclaremos, al mismo tiempo, que las figuras sometidas a examen son legítimamente acreedoras a toda plena consideración, pero, en rigor —sin que por nuestra parte caigamos en la inelegancia de relacionar nombres—, estudiadamente se silencia la labor cultural de determinados hombres absolutamente vinculados a la ideología política nacida el 18 de julio de 1936. Es ésta, insistimos, la única nota que alcanza a lesionar la, por lo demás, cegadora brillantez y ejemplaridad de estas páginas.

Abriga el profesor Abellán la creencia,

y esta idea comporta un inequívoco matiz polémico, que, luego de finalizado el dramático acontecimiento de la guerra civil española, existió, en el ámbito de nuestro proceso cultural contemporáneo, una especie de kilómetro cero, de manantial ideológico de nueva vida... la fundación de la revista *Escorial*. Escuchemos al autor: «Dionisio Ridruejo, en colaboración con Pedro Laín Entralgo, funda *Escorial*, con la que inician una política cultural progresiva, cuyas últimas intenciones quedaban ya muy claras en el "Manifiesto editorial" que encabezaba el número 1. La revista se presenta como "residencia y mirador de la intelectualidad española", a la que se convoca a "todos los valores españoles", no importa que "hayan servido en éste o en el otro grupo y tengan éste u otro residuo íntimo de intención". Los llamamos así a todos porque a la hora de restablecerse una comunidad no nos parece posible que se restablezca con equívocos y despropósitos, y si nosotros queremos contribuir al restablecimiento de una comunidad intelectual, llamamos a todos los intelectuales y escritores en función de tales y para que ejerzan lo mejor que puedan su oficio, no para que tomen el mando del país ni tracen su camino en el orden de los sucesos diarios y de las empresas concretas». Y sigue: «*Escorial* no es una revista de propaganda, sino honrada y sinceramente una revista profesional de cultura y letras. No pensamos solicitar de nadie que venga a hacer aquí apologías líricas del régimen o justificaciones del mismo». Y concreta sus objetivos así: «Primero: *congregar a todos los hombres que trabajan para el espíritu.* Segundo: *ponerlos en comunicación con su pueblo y con los de otras comunidades hispánicas.* Tercero: *ser un arma más en el propósito unificador y potenciador de la Revolución.* Cuarto: *traer al ámbito nacional los aires del mundo tan escasamente respirados por los pulmones españoles,*

y respirados, sobre todo, a través de filtros tan aprovechados, parciales y poco escrupulosos».

Escorial, pues, si aceptamos la tesis del profesor Abellán, fue, en la compleja década de los años cuarenta, el acontecimiento intelectual más memorable. Pensemos, siguiendo el hilo del discurso del autor de las páginas que comentamos, que «... la revista, hasta el año 1950, en que salió el último número, pasó por varias etapas. Después de la dirección de Ridruejo, desde el cuaderno 27 la revista fue dirigida por José María Alfaro, y del 56 hasta el 65, que es el último, por Pedro Murlane Michelene. Pero, a lo largo de todas estas vicisitudes, la importante función cultural de la revista llenó un auténtico hueco en la década de los 40. Ningún otro esfuerzo intelectual colectivo de aquella época puede parangonarse con éste de la revista *Escorial*, que debió suscitar un deseo de acercamiento de sectores heterodoxos, que algunas veces entonaban la palinodia con exagerada ostentación. Sólo así se explica esa "Advertencia sobre los límites del arrepentimiento" que —atribuida a Laín— aparece en el cuaderno 2. En esa nota se dicen frases como éstas: «Todos sabemos que hay unas generaciones intelectuales, técnicas, etcétera, que han participado —con mayor o menor inocencia— en la catástrofe de España. Necesitemos o no sus restos —restos al fin y al cabo de España—, queremos sentar a los que sean dignos a nuestra mesa y conocer en ellos un profundo y nuevo afán de servicio y de lealtad. Pero no nos servirán más que dándonos sus valores verdaderos, nunca envileciéndose ni pasándose de la raya a través de un arrepentimiento, sucia e inelegantemente rencoroso, estúpidamente apoloético —siempre la apología resulta que sale al revés, porque tenemos más "reveses" de los que el candor del arrepentido ve a primera vista— o estérilmente lacrimoso y servil. Ni más sermo-

nes religiosos insinceros, ni más estremos demagógicamente derechistas y estúpidos, ni más defensores del orden que no conocen o de los fueros que no entienden. Un poco de mesura y un poco de paciencia. De otra manera, nuestra inclinación al respeto no va a tener en qué sostenerse».

* * *

El grado alcanzado por nuestra evolución cultural anda muy lejos de ser el deseado, dado que, según la creencia del profesor Abellán, persisten todavía con no despreciable fuerza tres problemas, al parecer de entidad insoluble, que, llegado el momento de emitir un diagnóstico sobre nuestro momento cultural, hacen que el mismo, necesariamente, sea negativo, a saber: *la política editorial de las traducciones, el lograr unos cauces lo más flexibles y eficaces posibles para la divulgación de las actividades culturales y, naturalmente, el gravísimo problema de la persistencia del fenómeno de la subcultura*. Cada uno de los extremos apuntados son objeto de minuciosa y correlativa meditación. Observemos, siguiendo el orden temático enumerado, lo que al respecto piensa el autor.

«Las traducciones son una de las formas de lucha contra el aislamiento y la pobreza cultural de nuestro país, si bien una forma que económicamente nos sale carísima, debido al pago de *royalties* que suelen oscilar entre el 7 y 10 por 100, más el pago de la traducción a un autor especializado. Por otro lado, los editores que tanto estímulo para la cultura han representado en otros aspectos, en éste han hecho gala de una miopía lamentable, salvo honrosas excepciones diremos, para que se salve el que pueda. Siempre me he preguntado por qué un traductor cobra más que un autor y, sobre todo, por qué cobra antes. Las cincuenta o sesenta mil pesetas (pago de una traduc-

ción de un libro de extensión normal) vienen a coincidir aproximadamente con lo que cobra un autor de un libro también normal, pero la diferencia es que al traductor se le paga en el momento de entrega de la traducción, mientras el autor cobra sobre liquidaciones de ventas, nunca debidamente comprobadas...»

«Un párrafo aparte merece el ensayo de colección de bolsillo llamado "Biblioteca Básica Salvat", realizado en colaboración por Alianza Editorial y Salvat con apoyo del Estado, a base de cien títulos bien seleccionados, que debido al acompañamiento publicitario de radio y televisión (libros RTV se les llama también) han alcanzado en algunos casos cifras de tirada de los 500.000 y 600.000 ejemplares. Aunque discutida en detalles, nadie ha dejado de reconocer dos hechos básicos: primero, el enorme impacto de la televisión sobre las conciencias y... sobre los bolsillos; segundo, lo que el Estado podría hacer, si quisiese, en materia cultural. Por ello, bien sería de desear que el caso de los libros RTV dejase de ser un ensayo y se convirtiese en un programa a largo plazo de educación y cultura popular en el que el Estado no tendría otra cosa que hacer que apoyar en mínimo grado la iniciativa privada. Ahora bien: ¿está a ello dispuesto nuestro Estado? He aquí la pregunta clave...»

Y, finalmente —subraya el profesor Abellán—, «en ese diagnóstico de la cultura española que propugnamos, no puede, para ser completo, dejarse a un lado todo el fenómeno de la subcultura que ha alimentado grandes masas de nuestro público durante los últimos años, y al que por cierto la revista *Triunfo* dedicó un magnífico número (el 423, de 11 de julio de 1970). No es nuestro propósito, ni tenemos tampoco la preparación requerida para hacer semejante estudio, pero no podemos por menos de dejar constancia de la enorme importancia y repercusión social de esos

fenómenos subculturales. A ellos pertenece la novela rosa, con tiradas que en el caso de la más famosa novelista del género —Corín Tellado— alcanza cifras de los 100.000 ejemplares por título, que se publican semanalmente. Muy ligada a la novela rosa están las distintas series de fotonovelas, donde todo se le da prácticamente hecho al lector, procurando así el mínimo gasto de sustancia gris, si es que el lector de tales engendros tiene alguna materia de ese tipo que gastar. Otra forma de subcultura son los "tebeos" ahora llamados *comics* o "tirillas cómicas", utilizando el americanismo, y a los que Luis Gasca y Umberto Eco han dedicado enjundiosos estudios. Más importancia, sin embargo, tienen otras manifestaciones subculturales como son el teatro folklórico, las revistas, los seriales radiofónicos, la canción folklórica o los melodramas televisados.

La función social enajenante y adormecedora que el falso flamenco y el folklore postizo realizan sobre el emigrante, la sirvienta explotada, el obrero mal pagado, la esposa insatisfecha o el empleado frustrado, es una constante de todo el subteatro y la submúsica que inevitablemente nos rodean. El sol, el vino, la belleza de nuestras ciudades y paisajes, la virtud y la hermosura de las mujeres y la gallardía y hombría de los hombres, pueden ampliamente compensar de cualquier sufrimiento o fracaso privado, pues eso son "cosas de la vida", achaques del vivir que en cualquier parte se dan y a cualquiera pueden sucederle; lo que es único e irrepetible, lo que de verdad no tiene nadie más que nosotros es el sol, las playas, el vino, la religiosidad innata, el garbo de hombres y mujeres. Y esto bien puede valer para compensar nuestras pequeñas y privadas penas.»

¿Cuál es, por lo tanto, la primera y más importante conclusión a la que llega el autor de estas páginas...? Es evidente, puesto que bajo ningún concepto hubiese

podido ser otra, que la siguiente... «la riqueza y variedad subcultural no es sino reflejo de la pobreza de nuestra cultura académica y universitaria. Es la única forma que el pueblo ha encontrado a su alcance para hacer frente a las necesidades de sublimación, de racionalización y de compensación. Cuando el pueblo esté preparado para enfrentarse lúcidamente con sus problemas sin recurrir a falsos subterfugios, la subcultura decrecerá, mientras la auténtica cultura entrará en alza, pues una y otra se hallan en recíproca interdependencia, de modo que la subcultura no es más que otra manifestación de ese subdesarrollo cultural que también ha salido a relucir al examinar otros aspectos de nuestra vida intelectual.

»El problema, sin embargo, no es tan simple, y en un análisis más detallado habría que hacer frente a otros factores que delimitan el fenómeno de la subcultura. Entre éstos no podemos soslayar el rápido crecimiento de los medios de comunicación de masas, que unido a la elevación del nivel de vida, lleva a que potentes organizaciones económicas exploten la ignorancia de esas masas. Esto quiere decir que la subcultura no es sólo un producto de sociedades económicamente débiles, sino que, de hecho, se da igualmente en los países desarrollados, siendo incluso un fenómeno típico de éstos. Recuerdo que hace ya años la preocupación por el tema era profunda en Inglaterra; durante el tiempo de mi estancia allí se publicó un libro, *The Uses of Literacy*, de Richard Hoggart, que me produjo gran interés. Se analiza en él el uso de la alfabetización, es decir, la aplicación que los que acaban de aprender a leer y escribir, pero carecían de toda otra clase de cultura, daban a esas primeras letras recién adquiridas. El problema es mundial: allí donde ha surgido una masa inculta que, por el rápido ascenso de las clases pobres a cierto nivel de consumo no ha tenido tiempo de educarse, surge

espontáneamente —organizado por los que sólo ven la literatura y el arte como negocio— el fenómeno de la subcultura. Si además vivimos bajo un sistema interesado en que se consuma ese tipo de productos literarios y artísticos, la situación se agrava considerablemente. El problema básico, pues, fundamentalmente es de educación y de deseo de despertar a las gentes, adormecidas por un tipo de subproductos culturales que los mantienen en la enajenación más total.»

* * *

La segunda y trascendental conclusión que nos es dado apreciar en las páginas de este libro —no por ser profundamente conocida deja de sorprendernos con menos intensidad— es la referente al hecho de que, efectivamente, *el hombre no puede vivir sin ideas*. Las ideas, a la postre, constituyen la cultura y ésta, en definitiva, nos permiten o ayudan en la tarea —muchísimo más dramática de lo que a primera vista parece— de interpretar el mundo. Se comprende, pues, el cuidado que es menester desplegar en aras, cuando menos, de conservar un repertorio elemental de ideas. De aquí que, como ya hizo notar Ortega en uno de sus libros más divulgados (3), «la cultura, rigurosamente hablando, es el sistema de convicciones últimas sobre la vida; es lo que se cree con postrera y radical fe sobre el mundo. Esta fe puede ser científica o no, religiosa o sin Dios. La cuestión es que el hombre vea ante sí, con evidencia decisiva, la arquitectura de su mundo. Porque vivir es tratar con un contorno, afanarse en él, esperar de él y temer de él. Si ese contorno hacia el cual vive se desdibuja por completo, si carece de puntos cardinales en qué orientarse, si llega:

(3) JOSÉ ORTEGA Y GASSET: *El espectador*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1950, página 1008.

el hombre en su última sinceridad a no saber lo que es posible y lo que es imposible, no puede vivir auténticamente. Como no hay más razón para que haga una cosa que para hacer la contraria, se acostumbrará a vivir provisionalmente. ¿No es dramática esta situación? Porque cada cual tiene sólo una vida y si resulta que de esa vida va a hacer una cosa provisional...

»Hay crisis cultural sustantiva cuando el hombre se queda sin mundo en qué vivir, es decir, en qué realizar definitivamente su vida, que es para él lo único definitivo. Mundo es la arquitectura del contorno, la unidad de lo que nos rodea, el programa último de lo que es posible e imposible en la vida, debido y prohibido.»

Es, precisamente, a los «profesionales» de las ideas —dicho sea esto con la mayor nobleza posible de la expresión— a los que con indescribible entusiasmo se glosa en las páginas de este libro. Nombres como los de Ortega, Zubiri, Marías, Granell, Laín, Aranguren, Ferrater, Tierno, Garagorri, etc., sufren, por parte del profesor Abellán, el oportuna análisis. Por regla general, conviene señalarlo, el examen al que nos estamos refiriendo se verifica con ocasión de la aparición de un determinado libro o un hecho cultural muy concreto. Queremos decir que el autor no «busca» la motivación especial que, justamente, le «autorice» a volver a reconsiderar la obra toda de un pensador cualesquiera. El autor de estas páginas, por el contrario, pacientemente espera que el «estímulo» le llegue del «exterior». Y, en efecto, cabe preguntarse..., ¿existe algo más importante que la publicación de un libro?

Pues bien, como los lectores de estas páginas pueden perfectamente apreciar, en cada una de las reseñas que debemos al profesor Abellán palpita la inquietud —inquietud que hay que agradecerle— de subrayar de inmediato, en brevísimas pinceladas, lo que de verdad ese

autor y ese libro significan o representan para la filosofía, la literatura, la política y el derecho. El especialísimo matiz que el ser sincero comporta impulsa al autor de los comentarios a los que estamos haciendo referencia a ofrecer, a primera vista, una imagen de esencial dogmatismo. Aclaremos que el profesor Abellán no es dogmático, sino, muy al contrario, profundamente riguroso. Observemos, en apretada síntesis, algunos de los juicios que al autor de estas páginas les merecieron algunas de las figuras más representativas, o tenidas por tal, de la intelectualidad de los últimos cuarenta años.

Comencemos por Ortega y, lógicamente —siguiendo el pensamiento del profesor Abellán—, apresurémonos a subrayar el impacto que supuso, en fecha no lejana, la publicación de sus *escritos políticos*. No duda el autor en reconocer la importancia y trascendencia de este hecho: «Es ya sabido el carácter político —nos dice— de la actividad intelectual de Ortega y de cómo hasta en su quehacer filosófico pretendía "seducir con medios líricos" hacia los menesteres más abstractos, consciente como era de vivir *in partibus infidelium*, según su propia expresión. Entre esos medios líricos estaba, por supuesto, la conferencia y el periódico, tareas que no sólo no desafiaba sino a las que se dedicó con fruición y entusiasmo. "Nací sobre una rotativa", solía decir. *Ese carácter político, que decimos de su obra, no fue sólo la preocupación de abrir las testas celtibéricas a la filosofía y crear un clima propicio para su cultivo, preocupación latente y patente en la elaboración de una política cultural adecuada a dicho fin, sino en la voluntad consciente de influir políticamente en los destinos de su propia patria.* Y la publicación de los tomos X y XI de las *Obras Completas* (Revista de Occidente, 1969), dedicados íntegramente a sus escritos políticos, viene a confirmarlo hasta un grado

en que se hace evidente no ya la existencia de una vertiente política en la conducta de Ortega, sino que toda su actividad está de alguna manera plenamente imbuida de intención política. La importancia que esto tiene, tanto para un cabal entendimiento de la obra y la personalidad de Ortega, como para el esclarecimiento de varios puntos oscuros del reciente pasado político español, no se puede desdenar.»

La figura de Zubiri, arropada desde hace años por el más recóndito de los cultos a la personalidad, suscita en el profesor Abellán unas palabras de inconfundible matiz inconformista. He aquí, sin aditamento alguno por nuestra parte, lo que se nos indica en este libro: «Un caso aparte entre los ensayistas que se impusieron en aquella hora —el profesor Abellán se refiere a la generación de escritores, pensadores, políticos y poetas que surgieron en la década de los años cuarenta— es el de Xaxier Zubiri, ex sacerdote y catedrático de la Universidad de Madrid antes de la guerra civil, que se retiró a la vida privada en los primeros años de la posguerra. Sin apenas haber publicado, pues su libro *Naturaleza, Historia, Dios* no era otra cosa más que una colección de ensayos —valiosos y estimables, sí, pero insuficientes para una adecuada ponderación de su pensamiento—, el único contacto de Zubiri con el público ha sido la serie de cursillos que la Cámara de Industria y Comercio, de Madrid, con apoyo del Banco Urquijo, ha ido organizando regularmente; la entrada limitada y a veces difícil a estos cursillos ha convertido la enseñanza de Zubiri en algo minoritario y casi mistagógico. Esto no le ha impedido gozar de un amplio crédito intelectual, hasta el punto de que, cuando después de casi veinte años de silencio impreso, Zubiri publica *Sobre la esencia*, tres ediciones se agotan en pocos días. Es curioso este caso de Zubiri, que bien merecía un detenido análisis

sociológico...» Ese análisis, al parecer, lo ha efectuado el escritor Alfonso Sastre —citado por el profesor Abellán— puesto que, sobre la figura del eximio pensador, ha escrito lo siguiente: *El caso "social" de Xavier Zubiri es un caso extraordinario como signo de nuestra inteligencia cultural y de la viciosidad de nuestras "formas"*. Tengamos en cuenta —apunta el profesor Abellán— que Sastre sólo critica aquí las "formas" y los "modos" culturales, sin referirse para nada al contenido intrínseco del pensamiento zubiriano. Desde este punto de vista formal el autor citado nos dice, entre otras muchas cosas, lo siguiente: *Los discípulos, convertidos en agentes suyos, han ido influyendo tanto en la "afición" que se ha producido una curiosa explosión de júbilo por parte de los "aficionados", con participación también de "profesionales", en torno a la publicación —¡más bien el santo advenimiento!— de "Sobre la esencia"*. Infinidad de gente que ha comprado el libro nunca lo leerá: no "puede" leerlo por mucho que "quiera". El hecho se ha comentado con alegría, como un buen signo de tensión cultural, de vitalidad. Yo no conozco a Zubiri. Me gustaría saber su opinión sobre todo este asunto, montado, supongo que con toda la buena fe del mundo, en torno a su respetable trabajo intelectual.»

* * *

Muy al contrario, démosnos prisa en subrayarlo, la figura de Pedro Laín Entralgo es, sin duda, la que el autor de estas páginas acoge con mayores y más encendidos elogios. En un primer intento por situarnos ante la significación de este pensador se nos dice que... «la obra intelectual toda de Laín quedó marcada definitivamente por el hecho de la guerra y el problema de la convivencia nacional que la misma había planteado en toda radicalidad. Este problema se le plan-

tea a Laín con una amplitud de miras que hace gala a su honradez intelectual. Así dice aludiendo a aquellas fechas: "Mi existencia de español, tan conmovida a la sazón, pedía con urgencia una visión de nuestra cultura pulcramente atendida a la realidad, fiel a lo mejor y más esencial de nuestra historia y capaz de superar la mutua pugna de las parciales y contrapuestas interpretaciones que la derecha y la izquierda venían ofreciéndonos."

»Desde 1950 hasta nuestros días —nos advierte el profesor Abellán— ningún otro pensador se ha ocupado y preocupado con tanta profundidad y reiteración del problema de España. En efecto, "Laín publica *España como problema* (Madrid, 1949), donde resume sus conclusiones en una efectiva voluntad de integración nacional, entendida como un hacer posible la vida intelectual de los españoles dentro de una constante dinámica, operativa que Laín acostumbra a llamar "la esencia de España" o "la España esencial"; esta constante se halla compuesta por tres elementos integradores: 1.º El sentido católico de la existencia, siempre y cuando dicho catolicismo se entienda como "luz y perfección, no como coacción", pues la época de las persecuciones religiosas ha pasado. 2.º "A la esencia de una España ejemplar pertenecen, a modo de supuestos, su unidad y su libertad política y económica; y en cuanto notas definitorias de su realidad, un efectivo respeto a la dignidad y a la libertad de la persona humana y una atención exquisita y siempre vigilante a la justicia social". 3.º Unos cuantos hábitos que Laín llama esenciales: "el idioma y muy pocos más", dice. En resumen, con esta fórmula Laín considera que ha logrado la unidad integradora de los elementos

básicos de nuestra nacionalidad —catolicismo, españolismo y modernidad—, que han provocado la mayoría de los conflictos en la convivencia intelectual de los españoles.»

* * *

No nos es posible, dada la economía del espacio disponible, ahondar en otros valiosísimos aspectos filosóficos que en estas páginas se nos ofrecen. Tampoco sería correcto intentar deducir «intenciones» sobre todo, como fácilmente podemos comprobar, si es el propio autor el que, en sincera confesión, declara sus propósitos: «He pretendido dar cuenta de las novedades, exponer el contenido de libros o doctrinas, situar históricamente a los autores en una época o a las obras dentro de la evolución del pensamiento de su autor, señalar el núcleo de una investigación... Es labor de cronista, sí; enjuiciar, criticar, poner reparos, señalar deficiencias, en general, no. Si con ello hemos realizado algún servicio a los lectores, nuestra misión ha sido cumplida. No era otro nuestro propósito. Si, además, el conjunto aquí reunido de estas "crónicas" arroja alguna luz sobre nuestra situación intelectual y constituye un dato más, que, unido a los aportados en este ensayo preliminar, sirva para este diagnóstico de la cultura en España a que aspiramos, miel sobre hojuelas. Por ello, el título puesto para estas notas bien puede servir también para el conjunto del libro: *todo él es parte de ese intento o ensayo de diagnóstico de la cultura en España.*» ¿Qué otra cosa se le puede pedir a un autor que trabaja con honestidad, rigor y profundidad...?—JOSÉ MARÍA NIN DE CARDONA.

V A R I O S

ANTONIO SÁNCHEZ BARBUDO: *El pensamiento de Antonio Machado*. Colección Punto Omega. Guadarrama. Madrid, 1974; 128 págs.

Es menester considerar de extraordinario el esfuerzo llevado a cabo por el profesor Sánchez Barbudo para demostrar, con absoluta certeza, la existencia, a lo largo de toda la vida y toda la obra del poeta Antonio Machado, de un auténtico y riguroso pensamiento de entidad filosófica. Se nos abre de esta manera, cosa que puede afirmarse con cierto matiz dogmático, un nuevo horizonte interpretativo en torno, como es bien sabido, de uno de los poetas más importantes y significativos que ha tenido España. Este libro que, en cuidadísima edición, nos ofrece la «colección Punto Omega», entraña una misión muy concreta: se trata de aclarar lo que Antonio Machado —en verso y prosa, en burla y muy en serio— escribe sobre diversos temas: «el otro» y Dios, la «heterogeneidad del ser» y el solipsismo, el ser y la nada, la «poesía temporal», etc. Y también de determinar la relación que hay entre estos temas, que llegan a constituir un pensamiento muy original e importante, complemento de su poesía. Lo que Antonio Machado intenta —se nos advierte en la nota editorial de presentación de la obra— es una filosofía «basada en el valor revelador de la poesía», y es como un comentarista a su mejor poesía.

Y, en efecto, no constituye ningún error o dislate el intentar apreciar en la obra poética de Antonio Machado una vertiente exclusivamente filosófica. No es mucho lo que sobre este aspecto de su obra se ha escrito, el tema ha sido rehuido casi escandalosamente y, en definitiva, salvo excepciones muy cualificadas —entre las que cabe situar en primerísima línea al autor del libro que comentamos—, al sopesar los versos del inmortal cantor

de las tierras castellanas pocas veces se ha caído en la cuenta de que el poeta es, acaso, el más fiel notario de las cosas que acontecen a los hombres. Por eso, ha subrayado uno de los pensadores más brillantes que en las últimas décadas ha tenido la filosofía española (es obvio que nos referimos al profesor Adolfo Muñoz Alonso), el esfuerzo del poeta es superior de toda evidencia al que ejercita el historiador. El historiador dejaría de serlo en el momento en que fuera creador, en algún sentido, de los hechos que narra. El poeta dejaría de serlo en el momento en que no fuera creador, en algún sentido, de los hechos que canta. El poeta siempre es autor. El historiador, nunca.

La tarea poética es más filosófica que la tarea del historiador. ¿Necesitará esta frase explicación? Menester filosófico es declarar la universalidad del ser; una universalidad obtenida por la razón para explicar satisfactoriamente la unidad y diversidad y multiplicidad de los seres concretos. Con lo universal se entiende la filosofía. Justo es, pues, que la poesía más cerca esté de ella que de la Historia. Sin embargo, hay algo en la frase que precisa aclaración. Esa cercanía de lo poético con la filosofía —en lejanía discreta con la Historia— se la gana no sólo el objeto sino también la manera de acercarse y de tratar el objeto. El esfuerzo de la poesía es más filosófico porque persigue un aspecto de lo universal. Por atender sólo un aspecto es menor su rango que el de la filosofía, ya que ésta considera lo universal en su concepto. Pero tal vez la manera de considerar la poesía su aspecto sea digna de tenerse muy en cuenta para una valoración definitiva.

En efecto; cuando el poeta supera lo

real concreto y canta lo universal por verosimilitud o por exigencias de naturaleza, pone en juego no sabemos si algo más que la razón o algo menos que ella. En la poesía encontramos un elemento que podemos llamar, para entendernos, la simbolación. El poeta encanta a la realidad concreta elevándola a una especie de universalidad, en cuanto que no la sujeta a pura razón, sino que la libera de todas las trabas y la presta el ancho cielo del sentimiento y de la sensibilidad poética; de lo que hemos llamado simbolación.

Todavía es menester subrayar, si de verdad queremos comprender el profundo sentido de las páginas que nos ofrece el profesor Sánchez Barbudo, que el poeta no es precisamente un lógico de lo universal, pero sí un entusiasta de ello; no es un descubridor de la verdad ontológica, pero sí un gozador de la belleza que anda muy cerca de ser un trascendental del ente para azules y rojos y blancos; no es —el poeta— un frío enunciador de conceptos, pero sí un emocionado cantor de concepciones; no es un dogmático del así es, pero sí un profeta de lo que puede todo llegar a ser. Y lo canta en palabras que le valgan la música de la verdad profundamente humana, aunque no sea racionalmente cerebral. Hasta qué punto piensa estas cosas el poeta no resulta fácil el indicarlo.

* * *

Puede decirse, y con la exposición de esta tesis inicia el profesor Sánchez Barbudo la singladura de su interpretación filosófica de Antonio Machado, que el poeta nos da la impresión de no querer entrar nunca en la profundidad filosófica —juega con la filosofía—. En efecto, cabe preguntarse: ¿Por qué el constante tono humorístico en esas prosas —el autor hace referencia a los escritos del poeta sobre Juan de Mairena—, que en modo

alguno tratan de cosas banales o risueñas? Tal vez procede, en parte, de la conciencia que Machado tenía de la oscuridad propia de los problemas a los cuales se enfrentaba. Diríase que él contemplaba siempre a distancia, irónicamente, sus propias ideas, a menudo entrañables ideas, como si no acabara de creer en ellas. Su humor parece proceder de su escepticismo. Sus ideas filosóficas las expone casi siempre como en broma, o al menos con dejo de humor; y, generalmente, habla por boca del pintoresco filósofo Martín, o del discípulo de éste, el profesor Mairena, por boca de esos personajes por él inventados, lo cual le permite agregar, a veces, un comentario irónico, y, en todo caso, librarse de la posible acusación de dogmatismo. Pero además de escéptico, Machado era modesto, tímido, y el humor en él es también una como defensa contra el pudor. Muy al contrario de Unamuno, a quien él tanto admiraba, a toda costa rehúsa el tono grandilocuente al hablar de aquellos problemas que en verdad tanto le preocupaban. Y como, por otra parte, por su misma modestia sin duda, no osaba expresar su pensamiento sino por medio de simples notas o comentarios, en modo alguno quería presentar esos apuntes —tan llenos de atisbos magníficos, sin embargo— en forma que pudiera parecer solemne o pretenciosas, y por ello ironizaba también.

Junto al tema de la ironía o burla filosófica sitúa de inmediato el profesor Sánchez Barbudo otro de los temas machadianos más trascendentales: la presencia del «otro» o de «los otros». No fue tan tajante y soberbia su individualidad como para cerrar los caminos a esa proyección natural hacia quienes, en suerte o en desgracia, nos acompañan por el peregrinar terrestre. Obsérvese, nos indica el autor de las páginas que comentamos, que Machado se refiere generalmente a la otredad del alma, al ansia de lo otro, al impulso hacia los otros, como un hecho.

como a algo que es propio de la mónada; y, al mismo tiempo, constantemente se refiere a la *necesidad* de ese otro, para nosotros. Es decir, parece incitarnos a que nos comportemos de un modo que, según él, ya el hombre naturalmente se comporta. Pero no hay en esto tampoco, probablemente, inconsistencia alguna. El nos incita a practicar ese amor hacia el cual, naturalmente, tendemos, pero que, a menudo, por una u otra causa, en verdad no practicamos, o no practicamos como debiéramos. Nos incita a alcanzar formas más altas y puras, más vivas de amor. Y este consejo no es nada superfluo, sobre todo para el filósofo, para aquel que un día se siente preso en su soledad al descubrir que el otro, como toda percepción del mundo externo, independientemente de que en verdad exista o no, es un contenido de nuestra conciencia, algo que pertenece a nosotros mismos, que está dentro de nosotros. Este es el punto de vista de Leibnitz, en el fondo, y es de Machado también, y no es, por tanto, superfluo decir que para ser nosotros mismos, para salvarnos de la soledad, hemos de estimular nuestra tendencia al amor, aunque ese objeto de amor lo descubramos en el fondo de nosotros, juntamente con nuestra ansia de él; esto es, aunque la existencia del otro sea en último término aparential, y el amor, por tanto, en último término «imposible», como el propio Martín dice.

* * *

A pesar de cuanto sobre la falta de fe en Antonio Machado se ha escrito, lo cierto es, para el profesor Sánchez Barbudo, que Machado fue, entre otras muchas cosas, un auténtico buscador de Dios. Era Machado —nos dice en este libro— de los que piensan que, sin fe previa, las pruebas racionales de la existencia de Dios no prueban nada. Su Dios era tan sólo el Dios del corazón. Mas esto ne-

cesita ser explicado. «Al hablar del "Dios del corazón" no resulta siempre muy claro si se habla sobre todo de un Dios existente fuera del corazón, y revelado, manifestado en el corazón del hombre, o bien si se trata de un Dios sólo del corazón, es decir, tan sólo de un presentimiento o nostalgia de Dios en el hombre, de una postulación de Dios que, por sí misma, no constituye, ni mucho menos, digan lo que digan ciertos teólogos, una prueba convincente de la existencia objetiva de El. En todo fideísmo tal equivoco queda a menudo latente. Y es que un Dios sujeto a nuestras palpitaciones, angustiosamente sentido, tiende a identificarse con el anhelo que de El se tiene; tiende a convertirse en un Dios inmanente al hombre, sólo inmanente, lo cual equivale a una negación del verdadero Dios. Por eso, sin duda, dice E. Gilson que fideísmo y escepticismo a lo largo de la Historia fueron a menudo unidos.

«Pues bien, el Dios de Machado era el de los fideístas, pero de esos fideístas que empiezan por afirmar no la existencia objetiva de Dios, sino el ansia de El sentida en el corazón. "Dios revelado... en el corazón del hombre..., una otredad inmanente", escribía el propio Machado hacia 1935. "Inmanente", dice, sí, y "revelado"; pero quiere decir, sin duda, revelado como una nostalgia. Sólo los místicos alcanzan, por especial gracia divina, una revelación directa, o lo que ellos creen tal, lo cual para el caso viene a ser lo mismo. Para Machado, por lo que él dice en numerosas ocasiones, como para tantos otros mortales, ese Dios revelado en el corazón, de que él habla, esa otredad inmanente, era sólo un deseo de Dios. Y claro es que un hombre que siente en su corazón ese deseo de Dios puede, además, creer en El. Siempre hubo fideístas que empezaron por creer en Dios, sin necesidad de pruebas, que sentían a Dios revelado en su corazón, aun sin ser místicos, y que precisamente por creer sen-

tían la nostalgia de Dios, el dolor de la separación y ansiaban un conocimiento más íntimo.»

En otro lugar del libro se nos indica que, efectivamente, Machado era un buscador, sólo un buscador de Dios, y por ello no es extraño que en vez de pedir amor al prójimo por amor de El, porque hay Dios, diga que es necesario amar al prójimo, creer en él, para así salvarnos, para que haya Dios: «Cuando... el hombre crea en su prójimo, el yo en el tú, y el ojo que ve en el ojo que le mira, puede haber comunión... Y para entonces estará Dios en puerta. Dios aparece como objetivo u objeto de comunión cordial que hace posible la fraterna comunión humana.» Es claro que «creer» en el prójimo supone ahí no sólo admitir la realidad de su presencia física, sino también la realidad de su alma. Lo que Machado hace, en suma, es postular una actitud ética con respecto a ese prójimo, y ello como base para una postulación de Dios. Una vez recuperado, conquistado, Dios vendría a ser, a su vez, el «objeto de comunión cordial» que sostendría esa fraternidad...

* * *

Si Machado señala, especifica el profesor Sánchez Barbudo, como caminos de salvación a veces el de la razón y a veces el del amor, en otras ocasiones se refiere a ambos conjuntamente. En una conferencia de 1922 se trata de las peculiaridades de la novela rusa, de Dostoiewski especialmente, donde los personajes actúan a menudo irracionalmente, pero movidos por el resorte de la caridad, y dice Machado que lo que sucede es que hay dos formas de «universalidad»: una, de la razón, y otra, «que no la expresa el pensamiento abstracto, que no es hija de la dialéctica, sino del amor, que no es de fuente helénica, sino cristiana: se llama fraternidad...». Cosa parecida repe-

tiría luego muchas veces. En 1931, pasado ese momento de acusado irracionalismo que muestra en el apéndice, escribe en unas notas que habían de constituir un discurso de ingreso en la Academia, las cuales se han publicado por vez primera en 1951, que el remedio de la crisis que sufre el hombre contemporáneo ha de hallarse en un retorno a la razón y a la vez al amor, a la fraternidad.

Comienza en ese inacabado discurso afirmando que el siglo XIX «marca una extrema posición subjetiva. Casi todo él milita contra el objeto. Kant lo elimina...» De Kant se derivan, continúa, la soledad y el irracionalismo, cuyo extremo observamos en el arte contemporáneo (de 1931, claro es...). Pero al fin volverá a descubrirse «la maravilla de las cosas y el milagro de la razón». Y luego, en la parte que titula «El mañana» vuelve a hablar de la razón, que es «comunidad mental de una pluralidad de sujetos en las ideas trascendentes», y de la «más sutil dialéctica de Cristo, que revela el objeto cordial y funda la fraternidad de los hombres». El mañana, pues, acaba diciendo, bien pudiera ser: «Un retorno... a la objetividad, por un lado, y a la fraternidad, por otro. Una nueva fe... se ha iniciado ya... Se torna a creer en *lo otro* y en *el otro*, en la esencial heterogeneidad del ser.» Y cuatro años después, en *Juan de Mairena*, repetiría: «La fe platonónica en las ideas trascendentes salvó a Grecia del *solus ipse*... La razón humana es pensamiento genérico. Quien razona afirma la existencia de un prójimo, la necesidad del diálogo, la posible comunión mental entre los hombres... Para nosotros lo esencial del platonismo es una fe en la realidad metafísica de la idea... Pero no basta la razón, el invento socrático, para crear la convivencia humana: ésta precisa también la comunión cordial, una convergencia de corazones en un mismo objeto de amor. Tal fue la hazaña de Cristo...» No cabe, pues, duda

que antes y después de escrito el apéndice. Machado mostró una nostalgia de razón helénica, aunque no considerara ésta el medio único, ni siquiera el principal, de librar a la mónada de su soledad. Pero, repetimos, su racionalismo se limita a una «nostalgia de razón». En verdad, tenía él mucha menos fe que solían tener los griegos, o tenía Husserl, en el poder de la razón.

* * *

En definitiva, he aquí una de las conclusiones más importantes de cuantas se contienen en este excelente libro: lo típico de Machado, tanto como su honda melancolía, es no abandonar nunca del todo, aun creyendo sobre todo en la nada, una ardiente, aunque vaga, una remota esperanza de salvación para todos. Por eso —nos dice el autor— en la obra toda de Machado puede advertirse claramente un constante intento de escape de la soledad, una desesperada búsqueda de salvación. Aún más..., la inconformidad de Unamuno con la muerte tenía un acento recargadamente trágico, que él quería que tuviera. Machado, en cambio, nunca clama: su tono es el de la melancolía, no el de desesperación. Machado lo que no aceptaba era, precisamente, su honda y verdadera tristeza, su profunda y muy justificada melancolía. El amaba a los otros, miraba a los otros. Él miraba siempre hacia el mañana, aunque tras éste no viera sino la nada. Muy significativo es que uno de sus últimos poemas, antes de la guerra, ése con el que suelen cerrarse las últimas ediciones de sus *Poesías completas*, el llamado «Otro clima», aluda al «mundo nuevo», a las luchas que se avecinan:

El tiempo lleva un desfile de auroras
con séquito de estrellas empañadas...

Pero más allá de «la selva huraña», donde percibe «torsos de esclavos jadear desnudos», aparece un *nihil de fuego escrito*; más allá del previsible futuro está la nada. Sin embargo, en ese futuro ponía él sus ojos. Ese querer elevar la mirada y levantar una esperanza por encima de la pena, aunque la nada esté detrás, es lo que distingue a él, tan noventaiochista en otros aspectos, de sus compañeros todos de generación.

La vida toda —subraya cálidamente el profesor Sánchez Barbudo— de Machado, sus ideas, su modo de hablar, su físico, sus amores, todo estaba en perfecta consonancia con lo que es su mejor poesía, y ésta con su filosofía. Machado era sólo uno. Era un solitario que había mirado a los ojos de la Esfinge, un triste que tenía el corazón lleno de amor y de piedad para los otros. Fue un gran poeta; un pensador también, no metódico, pero sí profundo. Y fue, sobre todo, un hombre bueno.

Posiblemente, se podría subrayar de manera rigurosa, Antonio Machado comprendió perfectamente que, en efecto, el hablar con Dios es siempre en el poeta una respuesta, no una interrogación abierta. Es un desfallecimiento, no una audacia; aunque el fervor entusiástico mantenga en vilo al poeta mientras recibe el oráculo y entona su invocación sagrada. Y en el poema danzarán siempre los furros épicos o las melancolías del confidente de Dios, ante la lectura atónita de nosotros mortales, filósofos o profanos, pero no poetas, y que, más desdichados que Miguel de Cervantes, no es en nosotros verdad ni lo que en él fuera afán y quejumbre, pues hasta en el afán y desvelo desmayamos. Por eso quien es poeta, ¿qué más quiere...?—JOSÉ MARÍA NIN DE CARDONA.