

### RECENSIONES

MANUEL ALONSO OLEA: *Alienación. Historia de una palabra*. Discurso de recepción en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Madrid, 1973; 99 págs.

El libro que presentamos es el texto del discurso pronunciado por el profesor Alonso Olea con ocasión de su recepción como académico de número en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Aun cuando el título del libro pudiera hacer pensar que se trata de un análisis global de la alienación, o de una historia completa del término, es evidente —lo advierte el autor— que esto rebasaría los límites de un discurso. Por ello se reduce «a bosquejar lo que sería un capítulo primero: la forma en que la alienación nace como vocablo filosófico en Hegel; porque es, en efecto, a Hegel a quien hay que reconocer si no la invención del vocablo, de etimología vieja y prosapia ilustre y antigua, sí el origen de muchos de sus usos modernos y sobre todo, el complejo de ideas envuelto en tales usos».

Pero no se crea que esta prudente reducción o concreción del tema que, en atención a las circunstancias, hace el autor, desmerece lo más mínimo la importancia de su contenido. Porque estudiar e interpretar a Hegel y buscar en la difícil y enrevesada terminología de éste los sentidos que da a la palabra «alienación» es comprender a Hegel y su filosofía. Y esto sí que no es dado a todos, ni mucho menos; ni aun a los que profesan los estudios filosóficos.

Pero Alonso Olea, doctísimo jurista, es uno de los que pueden presumir de ser conocedores del filósofo alemán al que dedica con alguna frecuencia comentarios acertados y del que conoce la bibliografía más reciente y autorizada. Y estudiar y llegar a comprender a Hegel —uno de los filósofos «más difíciles» en sentir de sus propios discípulos y seguidores— y tratándose de quien no profesa oficialmente la filosofía, es ya un mérito no pequeño que puede sumar Alonso Olea a otros muy destacados que posee.

El discurso con el que la docta corporación ha dado el espaldarazo más solvente al joven académico es una buena lección magistral del profesor Alonso Olea sobre un tema que ha despertado tanta curiosidad en todas las escalas del saber, y uno de los más barajados por las «ideologías» contemporáneas desde la «izquierda hegeliana» hasta sus últimas expresiones en Freud y Marcuse.

En una breve «Introducción» el autor presenta casi un centenar de significados de la palabra «alienación», sin que pretenda —ya lo dice él mismo— haber agotado los significados del término ni tampoco los autores mismos, prescindiendo de «las significaciones jurídicas del vocablo, que por sí solos compondrían un paisaje también abigarrado en grado sumo, y las psiquiátricas, un mundo aparte de significados nuevos y variables».

En Hegel —dice Alonso Olea— alienación aparece con un sentido primero y básico, en general unívoco, en el uso amplio que de la expresión se hace en la *Fenomenología del espíritu*, de las expresiones más bien, porque se utiliza tanto la *Entfremdung* como la *Entäusserung*, en ritual sinonimia. En este sentido alienación equivale a separación, o relación discordante, entre el individuo y la naturaleza o la cultura, que él o su especie ha creado. Y de esta alienación deriva una «autoalienación», porque mientras la separación no se supere y la unión, superadora de contrarios, no se consiga, el ser humano está desgarrado, extrañado de sí mismo, esto es, autoalienado. El espíritu —dice Hegel— «consiste, precisamente, en la elevación sobre la naturaleza y sobre la determinación natural»; el espíritu «no es algo natural, es más bien lo opuesto a la naturaleza». El tránsito del mundo natural al mundo cultural se hace por la libertad, por la persona, entendida como «sujeto consciente de su subjetividad», como «unidad de libertad consciente». Esto es, por la autodeterminación de la libre personalidad, que es lo contrario de la determinación natural.

Y en una consecuente interpretación de Hegel, según Alonso Olea, «es el trabajo lo que hace de la naturaleza un medio específicamente humano, lo que asegura el tránsito del mundo natural al mundo cultural, siendo, pues, el fundamento verdadero del mundo histórico». Porque, mediante el trabajo, el hombre supera la discordancia entre el mundo subjetivo y mundo objetivo dominando lo natural, y afirmando en esta dominación «su derecho y su libertad».

Pero en el eterno proceso dialéctico de Hegel, el hombre, tras esta primera alienación de la naturaleza, tiene frente a sí la obra de la autoconciencia, pero, asimismo, una realidad extraña a ella en la que autoconciencia no se reconoce.

Es precisa una nueva alienación, para adquirir el hombre su individualidad, y esta autoalienación ya no es separación de la naturaleza pura y simple, sino de la naturaleza en la que él mismo le ha objetivado y sigue progresivamente objetivándose. La reintegración del hombre en la síntesis superadora tendrá lugar por el trabajo, como «término medio» entre el hombre y la naturaleza, y por la propiedad de las cosas que es, para Hegel, una exteriorización u objetivación de la personalidad en la que se hace prevalecer la preeminencia de la voluntad sobre las cosas.

«Hegel —dice Alonso Olea— con toda seguridad pensó que la nueva objetivación del hombre en los frutos del trabajo y en los medios para obtenerlos ha existido y existirá siempre, y que el problema estaba no tanto en escapar de ella, pretensión inútil e inhumana, como en superar la alienación necesaria para la constitución de la personalidad, mediante la reintegración del hombre ya autoconsciente a su entorno cultural» (pág. 38). Y esto tiene lugar por la educación (o la cultura) que es por lo que el hombre «debe alienarse, devenir extraño a su existencia natural» (inclinaciones, deseos, sentimientos).

Adquirida así la individualidad en esa alienación, es precisa ahora una nueva alienación para la reintegración de la voluntad particular con la general. En la *Fenomenología* y en la *Filosofía del Derecho* habla Hegel de la alienación en un segundo sentido jurídico-político muy similar al de *l'alienation* de Rousseau, «enajenando su sí mismo» en la voluntad general que «es la voluntad de todos y de cada uno» y en la que los individuos «se niegan a sí mismos y se universalizan, a través de la alienación». Esto es —afirma Alonso Olea—, lo que erige el Estado y su poder en un algo en el que la autoconciencia «reconoce su sustancia, su contenido, su fin».

Y constituido el Estado a través de esta alienación, sólo una «conciencia vil ve en él una traza y una opresión, odia al que manda, sólo obedece con alevosía y está siempre dispuesto a sublevarse». Porque el hombre «sólo es plenamente hombre en y por la comunidad», y «al realizar esta comunidad pasa de la conciencia alienada a la conciencia real».

Pero, a diferencia de la «renuncia total» de los asociados con todos sus derechos de Rousseau y del binomio individuo-Estado propugnado por éste, Hegel ve en las entidades intermedias —familia, sociedad civil— necesarios mediadores entre individuo y Estado en los que adquiere el individuo la formación y educación que le permite su integración en el Estado.

En otros términos, Hegel tiene el mérito de haber exaltado la libertad individual elevándola a formas superiores, aunque luego queden absorbidas en la dulce eutanasia del Estado, que es «la realidad de la libertad» *«lo racional*

en sí y para sí», en el cual los individuos y su satisfacción tienen y reciben su completa realidad, mediación y subsistencia.

Y llegado aquí, se plantea Alonso Olea el problema —como se lo han planteado los teóricos de la sociedad «de masas»—, de si en éstas la alienación que Hegel concibe como una reintegración del hombre a su ser social, no será fuente de nuevas alienaciones o de situaciones a las que, distendiendo el término, o más bien contradiciendo su significado en la terminología hegeliana, se puede aplicar también el calificativo de alienadas.

Lo que ocurre —aquilata críticamente el autor— es que la situación (pintada por las características psicológicas de la sociedad de masas) (por ejemplo, la «autoalienación» por la sumisión del individuo a las «opiniones» de la masa, o la «alienación manipulada» en los consumos de masa, alienación de la creación artística, y otras «alienaciones» hoy muy coreadas) «no es tanto de alienación —salvo que el término se use imprecisamente— como que pide una nueva alienación, esto es, una nueva separación en que el hombre vuelva a identificarse consigo mismo, separándose de la masa». Diríamos nosotros que lo que están consiguiendo los «sumisos alienados» de hoy es salir de la odiada «sociedad de masas» para ir creando otras mucho más vulnerables.

Habla seguidamente el nuevo académico de la alienación en el trabajo y de cómo el trabajo colectivo suprime la alienación, porque «el trabajo deviene en su singularidad misma un trabajo universal». Pero la idea de Hegel centrada sobre la limitación temporal de la prestación de todo trabajo y sobre la limitación de poderes de aquél a quien se prestan los servicios, implícitas ambas en la noción de contrato de trabajo, hacen que de éste no derive de suyo una *alienación* en ninguno de los sentidos en que el propio Hegel está. Otra cosa completamente distinta es que el hombre se objetive en su trabajo o que los frutos de éste sean espíritu objetivado, lo que ni siquiera se corresponde en Hegel con la noción primera de lo que *Entfremdung* sea, que aparece en toda actividad humana y, por lo tanto, en el trabajo, con independencia de que éste sea en sentido jurídico por cuenta ajena o por cuenta propia (pág. 66).

También es una desnaturalización de Hegel decir que para él la historia no es sino un proceso de alienación del espíritu, de la idea, de la naturaleza, de la lógica. Cuando menos —crítica Alonso Olea— «se está usando aquí de la voz alienación sin ningún sentido definido ni medianamente claro, como no sea el muy vago de separación, en el que no se utilizó por Hegel».

Otra cosa sería —termina el docto académico profesor Alonso Olea— mantener que para Hegel el hombre en la alienación primera cobra conciencia del mundo como distinto de él, y de sí mismo como individualidad, y que, des-

pués, así como la educación o la cultura le reintegran ya individualizado a lo social, en la alienación segunda que culmina explayando el hombre en el Estado su libertad y su personalidad reales, la historia y, sobre todo, la filosofía, lo retornan a sí mismo, enriquecido su espíritu con la experiencia de un estar en el mundo, como parte integrante pero diferenciada de éste, con la realidad inteligida y no sentida indiferenciadamente (pág. 73).

A los muchos y relevantes méritos propios —que son el mejor tercero de uno mismo—, hay que sumar este discurso del profesor Alonso Olea sobre el difícilísimo Hegel y el concepto y los sentidos en él de la palabra alienación, que es una muy documentada aportación con la que el ilustre académico ha recibido el más alto espaldarazo que puede otorgarse entre nosotros a los investigadores y cultivadores de las ciencias morales y políticas.

EMILIO SERRANO VILLAFAÑE

BERNARD BERELSON (compilador): *Programas de planeamiento familiar. Una encuesta internacional*. (Título original: *Family-Planing Programs. An international Survey*, por Basic Books, Inc., Publishers, 1969, by Basic Books, Inc. New York.) Versión castellana de Mary Williams. Editorial Paidós, S. A. I. C. F., Buenos Aires, 1972, 1.ª ed.; 358 págs.

No estamos ante una obra doctrinal, ni siquiera, hablando en términos de rigor y exactitud, científica. No cabe buscar en ella profundidad, el desarrollo de una tesis. Persigue, eso sí, un claro designio, que se manifiesta en forma de premisa en las primeras líneas de su «Introducción», por John D. Rockefeller III: «*Hacia una vida mejor*.—Hoy, ningún problema tiene mayor importancia y urgencia para el bienestar de la humanidad que el de limitar el crecimiento demográfico». Es, fundamentalmente, un trabajo de divulgación y, sobre todo, de propaganda, a la que no falta calidad técnica.

Comienza por una relación muy circunstanciada de sus veintiséis colaboradores y, tras un brevísimo «Prefacio» del compilador, comprende cinco partes. Primera, la citada «Introducción»; segunda, «Programas nacionales»; tercera, «Aspectos especiales»; cuarta, «Servicios internacionales de asesoramiento»; quinta, «Sumario». A lo largo de ellas se puede hallar una descripción del planteamiento, planeamiento, desarrollo, resultados y perspectivas de una campaña a escala mundial en pro de la reducción del incremento, que invariablemente presenta como progresivo, de las tasas nacionales de natalidad.

De acuerdo con todo lo anterior, la repetida «Introducción», en tonos de

dramática incisividad propagandística, despliega ante el lector una panorámica desde su ángulo, o sea, el de admisión como inconcusos de ciertos datos, postulados y aun predicciones: «la época actual, y en especial los años que restan del siglo XX, es el período más crítico de la historia del hombre. El problema de la población tiene sus raíces en algo que las estadísticas muestran categórica y dramáticamente». «De acuerdo con esta misma y sombría aritmética, y si no sucede algo que cambie la actual marea de crecimiento, a fines del siglo XX el mundo habrá duplicado su actual población...» A esto se llama «explosión demográfica». «Empleando matices aún más sombríos...», resultaría que la mayor parte del predicho aumento —dos o tres veces mayor que el de los países industrializados— correspondería a las regiones del globo menos desarrolladas y, por tanto, menos preparadas para «absorberlo y controlarlo...».

A partir de aquí, la inmunización más rigurosa hacia toda idea de naturaleza distinta a las sociológicas, económicas o estadísticas apuntadas; es decir, hacia toda consideración teológica o ética. Sin embargo, como corolario del planteamiento típicamente neomaltusiano —problema «tridimensional»: tasas de crecimiento desproporcionadas con la capacidad en recursos, tanto materiales como *culturales*—, un párrafo que no puede menos de recordarnos aquella alusión evangélica al carisma pontificio de Caifás, cuando, sin plena conciencia de su significado, dijo que «era preciso que un hombre muriera por el bien del pueblo»; porque despierta ciertamente profundas meditaciones, seguramente bien ajenas a la intención de su autor, por lo que su transcripción no se resiste:

«Aun cuando la ciencia nos mostrara la manera de alimentar a otros varios miles de millones —como quizá lo haga—, no habríamos resuelto el problema demográfico. La solución total depende también de la capacidad que tenga la sociedad para satisfacer las necesidades más elevadas del hombre, no sólo las materiales, y para ofrecer a cada niño la oportunidad de lograr en la vida algo más que la mera existencia: oportunidad de *vivir*, tanto como de *sobrevivir*. Nos preocupa la cantidad de vida, y el ritmo a que esa cantidad está creciendo, únicamente porque nos preocupa la calidad de la vida.»

Ellos, los propulsores de este movimiento, se mueven en un plano, prescindiendo rigurosamente, por paradoja, de la más sustancial dimensión vertical, del *orden sobrenatural*; y, colocados así, no cabe más techo que la zootecnia superior.

Se dice, sin embargo, algo más adelante algo que no deja de ser cierto: que el programa de «planeamiento familiar» no es rechazado, *en principio*, por ninguna religión ni por los dirigentes políticos, y que las divergencias se concretan hoy en la cuestión de los *medios*. Afirmaciones admisibles, con tal de que la primera se matice en el sentido de que por «planeamiento familiar» se entienda el derecho inalienable de los padres a fijar, según los dictados de su recta conciencia, el número de hijos que deben tener, y el espacio entre sus nacimientos. Y la segunda, en el de que no se ignore que la discusión sobre los medios es función del concepto que cada uno tenga de la dignidad humana.

Lejos de ello, el libro trasciende una actitud general de fría indiferencia, suavemente desdeñosa, aunque casi siempre —no siempre— formalmente correcta hacia las actitudes netamente católicas, esto es, las que responden a una fidelidad a la doctrina reafirmada y actualizada en la *Humanae vitae*. El libro no es su antítesis, puesto que para ello le falta el mínimo de contenido doctrinal que para ello haría falta. Pero sí es un manual práctico de cómo se la conculca, empezando por la infravaloración del «método rítmico», aspecto sobre cuya investigación científica hace especial hincapié, como es sabido, Pablo VI. Por el contrario, destaca actitudes de personas relevantes del mundo católico que admiten toda clase de anticonceptivos; y hasta no falta alguna frase de mal gusto sobre la *pérdida de fieles* con este motivo.

Su capital designio es informar sobre la existencia y características de un plan general, a escala mundial, cuyo cerebro —entiéndase promoción técnica y organizativa— y cuyo corazón —léase financiación— radica en los Estados Unidos de Norteamérica, a cargo principalmente de las Fundaciones Ford y Rockefeller, Consejo Demográfico y Federación Internacional para el Planeamiento de la Familia (F. I. P. F.), con otras importantes colaboraciones científicas, técnicas o económicas (Oficina de Referencia Demográfica, Fundación Josiah Macy, Fondo del Commonwealth, Fondo Pathfinder...), destacando entre las últimas las subvenciones de los Gobiernos norteamericano y sueco, que fueron, respectivamente, de nueve y seis millones de dólares en el año 1967, cantidades muy por debajo, sin embargo, de la aportada por la Fundación Ford; que ascendió en el mismo año a veintiún millones de dólares. Financiación primordialmente dedicada a la investigación, demográfica y biológica y promoción de las campañas nacionales, en forma de estudios técnicos y capacitación de personal, quedando la de su desarrollo y funcionamiento —objeto de particular estudio en el capítulo XXII de la obra—, a cargo de los Gobiernos solicitantes.

En este último aspecto, y pese al designio de la obra, de presentar estas

campañas como un éxito, especialmente para el futuro —la palabra «alentador» se repite constantemente a lo largo de unos textos manifiestamente homologados por el compilador—, no deja de proporcionar su lectura suficientes pistas para detectar un trasfondo de inseguridad, recelo o contrariedad ante los resultados hasta ahora obtenidos, que en varios lugares, explícita o implícitamente —evitando, desde luego, la palabra «desaliento»— se confiesan aún escasos ante la magnitud de la empresa acometida.

Los planteamientos son sagaces. Describen un entramado del corte y estilo que tradicionalmente hemos conocido como «masónico». Nada de estridencias; persuasión, empezando por el principal objetivo, las *clases médicas* —especialmente tocólogos y ginecólogos— y *subalternas* —comadronas, enfermeras, practicantes—, las cuales, una vez asegurada su *futura clientela* —este punto se toca en más de una ocasión—, son el vehículo ideal de «mentalización» de las masas, en orden a la aceptación de la reducción de natalidad, sin «prejuicios» hacia los anticonceptivos, sean los que fueren. Al tratar del aborto, discreta repulsa, sin perjuicio de decir en alguna ocasión —cfr. página 178— que el riesgo de muerte de la madre en abortos ilegales, tal y como son hoy practicados, es menor que el que comportan los continuos embarazos...; pero son preferibles los anticonceptivos, cuya producción industrial legal va desplazando al «mercado negro», proporcionando tan pingües o mayores beneficios que los de éste (cfr. cap. XIX). No cabe duda de que las antes citadas ayudas al exterior tienen su aspecto de inversión rentable: abren buenos mercados, que contribuirán a asegurar los «intereses creados» de los naturales de los países favorecidos que obtuvieron puestos de trabajo.

Por otra parte, el libro, para emplear una expresión castiza, «se calla muy buenas cosas». En síntesis, es adecuado afrontar en profundidad los dos grandes problemas, moral y material. En cuanto al primero, y pese a las tan abundantes invocaciones a la *cultura* y la educación, se elude tratar de una *formación sexual correcta*, esto es, a base de *autodominio*; por ejemplo, se ignora el informe emitido por un grupo de científicos de la Organización Mundial de la Salud sobre «Biología de la regulación de la natalidad por la continencia periódica», publicado en varios idiomas en 1967, esto es, bastante antes de la publicación del libro. En cuanto a lo segundo, los estudios sobre nuevos recursos alimenticios a base de proteínas producidas a partir del petróleo (sobre ambas cosas puede ser consultada la comunicación dirigida a la Real Academia Nacional de Medicina por su miembro de número doctor Bosch Marín en 25 de febrero de 1969). Al destacar la libertad en que se deja a los padres para elegir el método, se contradice con aquellos otros pasajes en que declara ser función del personal sanitario indicar cuál considera más



apropiado en cada caso. Y también, en relación con esto, silencia la existencia en algún país de subvenciones a los que aceptan ser esterilizados, tan exiguas, por cierto, que bien podría hablarse de venta de la dignidad humana, no precisamente por un plato de lentejas, sino por unos días de ocio, aunque obligado y molesto.

El capítulo XXVI, que es una recapitulación por el propio compilador Berson, centra algo las cosas. Habla de conceptos erróneos: «La causa no es un aumento en el índice de natalidad, sino una declinación en la tasa de mortalidad». De que no se trata precisamente de «una carrera entre alimento y población o entre espacio y población». De «indicios que permiten cierto optimismo con respecto al aspecto agrícola de la cuestión. En Asia parece que se está produciendo una revolución agrícola y los adelantos de la tecnología se están haciendo accesibles a los países más pobres». De que *ni los anticonceptivos orales ni los dispositivos intrauterinos* constituyen métodos ideales. Pero insiste en que el núcleo del problema radica en el efecto retardante sobre el desarrollo general de los países más pobres. En cuanto al «éxito» de los programas, dice que depende de lo que se entienda por tal; y califica lo ya producido como una «apertura de camino». Reconoce que ha habido reacciones contra ellos y que «algunos calificados eruditos han expresado opiniones que tienden a quitarle importancia a las presiones demográficas». Y se muestra contrario a otras medidas, como el establecimiento legal de un máximo de hijos, o la suspensión de beneficios educacionales a partir del tercero, soluciones que parece no deberían ni haber sido mencionadas como exclusivamente propias de mentes delirantes o de corazones pervertidos. Pero el final... consiste en calificar el «movimiento» descrito como «una parte intrínseca de la gran corriente histórica hacia la libertad y dignidad de toda la humanidad»; lo cual —aparte de la divertida prosopopeya— basta y sobra como autodescalificativo moral de todo el libro.

JESÚS VALDÉS Y MENÉNDEZ VALDÉS

PIERRE LARROQUE: *Las clases sociales*. Oikos-Tau, S. A. Ediciones. Colección «¿Qué sé?». Barcelona, 1971; 127 págs.

Con el título original *Las clases sociales*, P. U. F. publica recientemente esta obra de P. Larroque, que aparece ahora, en primera versión castellana, en la colección «¿Qué sé?», que nos viene proporcionando a un ritmo, feliz-

mente acelerado, las obras más interesantes de su homónima francesa «Que sais-je?».

En todos los tiempos, desde que existe la sociedad —y ésta es tan antigua como el hombre— han existido «estratificaciones» y «jerarquías» a través de las cuales se distinguen, más o menos claramente, las clases sociales, que son grupos o categorías de hombres y de familias «relativamente cerrados de dignidad desigual». La desigualdad de dignidad, conjugada con la permanencia de esta desigualdad, «da lugar, en el mundo de hoy, a complejos de inferioridad en los miembros de las clases que no participan de los privilegios de las clases superiores». Y, como todo complejo de inferioridad, acarrea reacciones más o menos profundas y violentas que influyen en la vida de los pueblos, nacional e internacional, por la acción determinante que ejercen sobre la orientación política, económica y social. La diferencia y antagonismo de clases ha contribuido ampliamente a cristalizar aspiraciones, a veces difusas, de las clases modestas hacia nuevos impulsos y perspectivas (sabido es que Marx ve la explicación de toda la historia de la humanidad como lucha constante entre dos clases antagónicas).

La pretensión de que el libro que presentamos, ante este gran fenómeno de nuestro tiempo que constituyen las clases sociales en sus caracteres y relaciones, «intenta exponer someramente sus líneas esenciales, su pasada evolución, su orientación y sus perspectivas». Pues, aun pareciendo tan modesta, esta pretensión del autor, es muy amplia, pero sabe exponerla en apretada síntesis en breves capítulos que constituyen el contenido de las tres partes en que se divide el libro: «Datos generales de las distinciones de clases sociales», «Caracteres propios de las principales clases sociales» y «Algunos ejemplos de estructuras sociales».

Como «criterios y fundamentos de las distinciones de clases», son principalmente, para el autor, los siguientes: 1.º El papel representado en la sociedad (papel público, económico, social). 2.º El estilo de vida (cuantía y utilización de las rentas). 3.º El comportamiento psicológico y la conciencia colectiva (solidaridad, «usos sociales», etc.). Claro que esos diferentes criterios sobre las distinciones de clases actúan de modo distinto según el grado de evolución de las sociedades consideradas (sociedades no evolucionadas económicamente, sociedades modernas) y de la movilidad social que depende de múltiples factores (concepciones sociales, factores demográficos, económicos y tecnológicos, sociológicos, sobre todo el factor familiar, las circunstancias políticas —guerras, democracia, totalitarismos—). Pero tanto el análisis de la evolución de las distinciones de clases, como el de los factores que rigen la movilidad social, conducen a la misma conclusión. «Si bien en ninguna parte

se encuentra una movilidad sin límites, la evolución moderna está netamente orientada hacia una creciente movilidad y hacia una creciente nivelación de las situaciones.» Las diferencias a este respecto observadas de un país a otro «se explican por la desigual influencia de los diversos factores que rigen esta evolución».

No obstante estas diferencias, la existencia de las clases sociales a menudo no es perceptible más que a través de los conflictos que oponen a estas clases las relaciones —cómo se organizan y rigen— entre las clases sociales, de una parte, y los demás grupos sociales, de otra.

La coexistencia de diversas clases sociales puede no crear conflictos de clases si esta coexistencia se admite como un hecho natural, normal. Pero la evolución ha multiplicado los antagonismos y los conflictos, que se expresan o como desacuerdo con los mismos principios de la organización social existente o el sistema de valores que son el sostén de tal organización, o como conflicto más limitado que enfrentan los intereses de dos clases que buscan, una y otra, obtener mayores satisfacciones, pero dentro del marco de la estructura social existente, a la que no se pretende modificar en sus fundamentos o sustituir. La combinación de dos tendencias, en parte contradictorias, explica la evolución de los conflictos de clases en los últimos tiempos. El desarrollo de los conflictos de clases «es uno de los hechos más sobresalientes de los dos y tres últimos siglos», lo cual, según Pierre Larroque, ha sido favorecido por las transformaciones económicas, las transformaciones ideológicas, y por la aparición y la expansión de las organizaciones de clases, de los partidos y de los sindicatos. Y, por el contrario, los conflictos de clases «han tendido a atenuarse a la medida a que las mismas divisiones de clases se atenuaban». Pero esto no significa que tales conflictos hayan desaparecido; los conflictos de clases «quedan como uno de los elementos esenciales, como uno de los factores determinantes de la evolución del mundo moderno; precisamente en la medida en que las distinciones de clases siguen fuertemente marcadas».

Las principales clases sociales que encontramos en las sociedades modernas son, dice el autor, la clase obrera, la clase dirigente, las clases medias y la clase rural. Las distinciones entre clases están siempre claramente diferenciadas y las diferencias son, a veces, considerables de un país a otro.

Estudia seguidamente P. Larroque los caracteres de cada una de estas clases fijándose en los que contribuyen más claramente a individualizarlas. En principio, los miembros de la «clase obrera» se caracterizan porque «asumen las tareas de prácticas incompatibles con el principio de iniciativa y de autoridad, y que implican la subordinación de los que las realizan a los dirigentes de la Empresa: se trata de trabajos llevados a cabo siguiendo las órdenes de

un patrón y con el material suministrado por éste». Dependencia económica e inseguridad dificultan, a veces insuperablemente, a la clase obrera a esperar ascender al estado de empresarios independientes o a grupos económico, intelectual o políticamente dominantes. Pero, a pesar de esta incertidumbre, esta clase se presenta, en general, como «un grupo coherente, considerable, cuya existencia es uno de los factores dominantes de la vida política, económica y social de los Estados modernos».

Esos caracteres generales determinan el comportamiento de la clase obrera cuya combinación de elementos da un tipo bastante claramente caracterizado (el complejo de inferioridad, compensado por un profundo sentimiento de solidaridad —organizaciones, sindicatos, partidos—). Pero a causa de esos factores o elementos, el complejo de inferioridad de la clase obrera «tiende a esfumarse y los obreros a evolucionar hacia un determinado aburguesamiento».

A la «clase dirigente» en los terrenos político, administrativo, económico, literario y artístico, atribuye el autor el «carácter común» del ejercicio de un papel dirigente, la participación en una determinada superioridad bajo cualquier forma. La clase dirigente está formada por elementos que ocupan la cima de las diversas jerarquías que comporta toda sociedad; e independientemente de la profesión ejercida, esta clase se caracteriza por «un determinado tipo de educación» (no solamente ni siempre por un nivel cultural común) y por la inclinación a determinados conceptos morales, sociales o, incluso, estéticos. La pertenencia a este grupo implica igualmente la adopción de determinados comportamientos, costumbres que suelen observarse rigurosamente. Pero, a diferencia de la clase obrera, el sentimiento de solidaridad colectiva está atenuado y no se manifiesta en todo caso más que en la voluntad de distinguirse de los demás grupos sociales.

Pero la relativa homogeneidad que se observa a veces en la clase dirigente, se encuentra en mucho menor grado a las «clases medias», formadas por múltiples grupos sociales, cuyo «único carácter común es el de distinguirse a la vez del grupo dirigente y de la clase obrera».

De la clase dirigente —no siempre de forma clara— «en que la dirección de la vida política, económica, administrativa e intelectual se les escapa»; y de la clase obrera «por el disfrute de reservas, materiales e inmateriales, resultantes de la educación, de la formación y de las relaciones».

Tras hacer una enumeración de los componentes de las clases medias, para Larroque, el «criterio esencial de la pertenencia a este grupo social es, en general, la profesión ejercida» (en las clases medias no se encuentran trabajadores manuales); la superioridad de estas clases sobre la clase obrera se debe principalmente al superior prestigio que tiene el trabajo no manual respecto

del manual. Y el comportamiento de los individuos y familias de este grupo «se ve dominado en gran parte, por el deseo de destacar esta superioridad, sobre todo mediante signos externos» (alojamiento, indumentaria, costumbres, educación, etc.). Destaca también el autor su «extremado individualismo» que se traduce, ante todo, en un débil sentido de la solidaridad del grupo. Pero con la tendencia psicológica común a todas las clases medias de la voluntad de afirmar y mostrar su superioridad sobre la clase obrera, por miedo a descender de nivel; de ahí su aversión a la proletarización general.

En la tercera parte del libro, «Algunos ejemplos de estructuras sociales», afirma el autor que entre la sociedad de estructuras sociales que se contraponen hoy en el mundo, se distinguen algunos tipos principales: *sociedades todavía poco evolucionadas económicamente*, en las que «la distinción entre clases se confunde en gran medida con la jerarquía política y económica»; *las sociedades en más de industrialización*, en la que se «combina estructuras antiguas que sobreviven y clases nuevas»; *sociedades modernas de tipo capitalista*, en las que las clases medias adquieren una aportación creciente, motivada tanto por la elevación del nivel medio de las rectas y el desarrollo de las actividades no manuales, como de las actividades de servicios; *los países de democracia popular* «esperan eliminar sistemáticamente las antiguas distinciones de clases y buscan atenuar al máximo las diferenciaciones sociales entre el medio rural y el medio industrial, manifiestan su voluntad de lograr una sociedad sin clases».

En un plano más concreto, presenta luego el autor «algunos ejemplos» de estructuras sociales limitándose al estudio de cuatro países: Gran Bretaña, Estados Unidos, Francia y la Unión Soviética. Y termina con una conclusión sobre el significativo interrogante: ¿Hacia una sociedad sin clases? Si eso fuese posible, si a eso se llegase, no sería —dice— una virtud del igualitarismo natural de Rousseau y de la Revolución francesa, sino por un deseo de modificar el orden de injusticia y desigualdades de dignidad existente y de una voluntad de justicia social y de paz en la convivencia de los hombres y las clases sociales.

EMILIO SERRANO VILLAFANE

ROBERTO MESA: *Las revoluciones del Tercer Mundo*. Editorial Cuadernos para el Diálogo. Madrid, 1971; 251 págs.

Emprende el joven autor de estas páginas una empresa no exenta de serias dificultades, a saber: analizar algunas de las principales revoluciones socio-políticas que han acontecido —y aún no han finalizado su curso nor-

mal— en determinados lugares del llamado Tercer Mundo. La empresa no es fácil, como el lector especializado sabe muy bien, por dos motivos principales: la carencia de una adecuada bibliografía —sobre todo española— y, especialmente, por el hecho de que, en algunos casos —la generalidad—, es aventurado emitir un juicio en torno de ciertos estallidos revolucionarios. El autor de este libro, sin embargo, emite esos juicios con sugestiva serenidad y objetividad. El resultado, pues, es que estamos en presencia de un buen libro —rabiosamente actual—. Estas páginas, no obstante, datan —según confesión propia del profesor Roberto Mesa— de 1965. Muchos de sus capítulos fueron dados a conocer a través de las páginas de algunas prestigiosas publicaciones periódicas españolas —*Revista de Administración Pública*, *Revista Española de Derecho Internacional*, *Cuadernos para el Diálogo*, etc.— y, consecuentemente, otros muchos son radicalmente inéditos. Conviene recordar, a pesar de todo, que, dado el lento ritmo con el que se conducen la mayor parte de los acontecimientos socio-políticos que en el libro se narran, puede afirmarse que no existe desfase alguno entre lo que el autor afirmó a comienzos de 1965 y lo que, por ejemplo, acaba de expresar a finales de 1971.

Confiesa el profesor Roberto Mesa, igualmente —y debemos de agradecerle la modesta posición que adopta—, que al emprender la redacción de su obra tuvo que partir de cero. Este es —subraya—, si algún mérito tiene, el valor intrínseco de la presente colección de escritos: constatar la trayectoria intelectual seguida, desde 1965 a 1971, por uno de tantos españoles que, en la década de los sesenta, se sintió atraído visceralmente por el hecho revolucionario del Tercer Mundo y no contaba con los útiles adecuados para su aprehensión, ni con el lenguaje eficaz para comunicar los efectos de su reflexión. Estos son, precisamente, los titubeos que se registran en el capítulo primero: «Descolonización y revolución en Africa», así como en los temas que en él se incluyen; vienen a traducir, simplemente, el enfrentamiento difícil con algunos temas claves: la vanidad «colonizadora» del intelectual europeo, la función del liderazgo, la acción política del Ejército en el Tercer Mundo. Hasta llegar a los resultados finales, por el momento, de nuestros últimos escritos, sobre el sudeste asiático y la ponencia presentada, en febrero de 1971, al Segundo Simposium Internacional sobre Palestina.

Para evitar la posible sorpresa de algún que otro lector que, efectivamente, piense que todos los estallidos revolucionarios que —en los últimos años— han tenido lugar en el Tercer Mundo se recogen en estas páginas el autor, consiguientemente, se apresura a realizar la siguiente y oportuna advertencia: Es lógico —escribe— que el lector se interrogue sobre la ausencia de uno o varios estudios particulares consagrados a la revolución china y a su desarrollo

actual, así como también la no mención de Cuba y de la problemática de Hispanoamérica (aun cuando es oportuno subrayar que tanto el hecho chino como el cubano, a través de referencias muy concretas, se encuentran siempre presentes). Son varias las razones que pueden explicar estos silencios no totales. En primer lugar, la concepción misma de la selección de escritos, que no se proponen explicar o glosar revoluciones ya logradas en el plano material, de la pura conquista del poder (caso de China y de Cuba), ni mucho menos proponer modelos; nuestra meta es la consideración del Tercer Mundo en revolución, dentro de ella; o, más correctamente, de aquellas zonas que, con marcadas diferencias en la originalidad de sus planteamientos, se hallan de todas formas en etapas bastante aproximadas en la materialización de la lucha por su autodeterminación. En segundo lugar, y con respecto a Hispanoamérica, pasando por encima de apresuradas aproximaciones «tricontinentales», muy en boga no hace aún tanto tiempo y que tenían más de buscada cohesión táctica que de identidad de situaciones, estimamos que sus diversas circunstancias, las de toda Hispanoamérica, exigen análisis autónomos: no negamos —con especial hincapié lo indica el autor—, lógicamente, la necesidad de una visión total en el combate antiimperialista y la deducción de unos efectos comunes; pero, en el caso del continente en cuestión, nos encontramos con unas determinadas particularidades diferenciadoras, muy concretas, que a la hora del análisis imponen una visión unilateral y singular.

El primer tema que el autor aborda es el concerniente a la situación africana. Antes de pasar a la exposición de algunos de los problemas concretos de la realidad africana el profesor Roberto Mesa señala que, en efecto, África, redescubierta ahora por Europa, se presenta como campo de experimentación propicio a lo frívolo discursivo, a la meditación trivial; elucubraciones que abarcan de lo plástico hasta lo jurídico, finalizando, como siempre ocurre, en la disquisición, arcaica y arcaizante, sobre la paisajística y lo colorista, en labios de un viejo continental que aún se cree detentador de ciertos derechos sobre el exotismo.

Considera el autor de estas páginas que el tema más sugestivo de la vida africana —descolonización-neocolonialismo— está todavía por estudiar. Por lo tanto, escribe, el intelectual europeo no puede ni debe hacer abstracción de los caracteres pasionales que configuran el actual escenario africano; no hay lugar ético para cómodos y neutrales observadores. Ante el hecho de la descolonización, que en función del neocolonialismo no es un dato irreversible, el intelectual ha de tomar posición. Y no es sólo un problema de categorías mentales. Por muy poderosas e idealistas que sean las motivaciones, individuales o colectivas, movidas por un deseo de libertad, de dignidad y de inde-

pendencia, tampoco carecen de fuerza y violencia los tanques, las ametralladoras y los aviones. Esta situación conflictual, emanada de una tensión social, puede instrumentarse geográfica e ideológicamente.

Dentro del apartado que el autor consagra al análisis de los líderes y políticos africanos más representativos conviene recordar las palabras que dedica a Ben Barka. El rapto y asesinato de Ben Barka, subraya el autor, es un jalón de la cadena de terrorismo internacional iniciada con la muerte de Patricio Lumumba y continuada con el crimen de Humberto Delgado. Práctica que, si en un principio conmovió a las buenas conciencias, en la actualidad se ha integrado a la mentalidad diaria que se limita a constatar un dato más en una conducta ya institucionalizada a escala gubernamental. Ben Barka era —nos dice el profesor Roberto Mesa— un hombre de concepciones claras y tajantes: el avance espontáneo de las potencias coloniales mediante el sistema de las independencias formales, es el sistema de defensa del imperialismo que recibe el nombre de neocolonialismo. Sistema que se rige por dos ejes básicos: uno, la independencia fáctica, la creación de unos Estados aparentialmente completos en sus estructuras políticas; otro, el sistema de cooperación, cuyo objetivo no es más que una pretendida prosperidad cuyos inversores y beneficiarios se encuentran en el exterior de Africa.

El líder marroquí, se nos indica en otro lugar del libro, era consciente de que no había descubierto una forma original, nueva, de opresión económica-política: «Verdaderamente, no se trata de un fenómeno nuevo. Era ya en esencia la definición del imperialismo y, en la práctica, la política del capitalismo más evolucionado del mundo. Pero en las relaciones de Africa con las potencias coloniales de Europa, es una tendencia nueva respecto a la dominación y a la explotación directa y respecto al colonialismo de ocupación».

Especialmente reveladoras son las páginas que el joven profesor de la Facultad de Ciencias Políticas y Económicas de la Universidad de Madrid escribe sobre el mundo árabe, en donde, por el momento —según el criterio del autor—, tan sólo ha existido y existe una pseudo-revolución. Justamente, Marruecos llega a la independencia sin haber sido nunca colonial en el sentido estricto del término; un protectorado que consigue su autonomía sin necesidad de impulsar un movimiento revolucionario popular; todo fue obra de unos hombres, de unas élites. Y, consecuentemente, el pueblo marroquí no participa en la lucha por el poder que se mantiene, desde la independencia, entre el Monarca y el Istiqlal. Sin pasar por la fase de edificación social, Marruecos se enfrentará al dilema de la elección de régimen político; sin embargo, el gran partido mayoritario había abdicado desde hacía mucho tiempo de sus funciones de liderazgo; no había integrado al pueblo en su acción. No



podía convertirse en lo que realizaría más tarde un Frente de Liberación Nacional Argelino y, sin transición, pasaría a museo de la historia; una vieja guardia decorativa y domesticada.

El autor de estas páginas piensa que son tristes los destinos de Marruecos; y más aún lo son por estar marcados por la violencia y el crimen. Pues hubo un hombre que, procedente del Istiqlal, supo mirar hacia el porvenir; que pudiendo haber recibido los honores de palacio se puso al lado de su pueblo humillado y que le aglutinó en su Unión Nacional de Fuerzas Populares; un hombre, nos indica el doctor Roberto Mesa, que tenía una ideología neta y clara para defender a los que en él creían —Mehdi Ben Barka—.

Muy importantes son las páginas que el profesor Roberto Mesa dedica a otro líder político en el que, en cierto modo, se resume la vida contemporánea de todo un pueblo —Egipto—: Gamal Abdel-Nasser —el hombre que acabó con la Monarquía feudal, con la oligarquía terrateniente y con la dominación colonial británica—. Sobre Nasser —leemos en esta obra— puede decirse que cumplió su objetivo nacional (en el sentido burgués del término), pero que no fue el hombre de la revolución; entre otras cosas, porque la revolución nunca es tarea de hombres, sino de pueblos. Su permanencia en el poder ha supuesto, irremisiblemente, como siempre ocurre, la sacralización de la imagen del hombre de Estado; idolatría fomentada y conseguida por la burocracia dirigente, a costa de los partidos políticos, de los sindicatos obreros y de la deformación ideológica de un pueblo que llora no ya al líder revolucionario, sino al padre; el pueblo egipcio se ha quedado huérfano; se le ha muerto la Divina Providencia, llamada Nasser, que a su vez había secuestrado la libertad política, la libertad sindical y la libertad intelectual. Las superpotencias lamentan la desaparición del negociador, del hombre que había asumido discretamente su función de fiel ejecutor de más elevados y ajenos designios.

Uno de los capítulos más interesantes de la obra que suscita el presente comentario crítico lo constituye, por razones obvias, el referente al tema de la lucha de liberación del pueblo palestino. Dice muy bien el autor que el resultado de la primera guerra entre árabes y judíos tiene como consecuencia directa el nacimiento de un nuevo problema, muy importante, que viene a agravar toda la situación conflictiva general. Como ha escrito Jean Lacouture, los palestinos, los árabes, no aceptan la decisión de una organización internacional que, en 1947, no tenía carácter universalista alguno, sino que, al contrario, era un instrumento de poder en manos de la Unión Soviética y de los Estados Unidos, la arena en la que se resolvía la rivalidad mundial. Hoy día, con la explosión demográfica experimentada por las Naciones Unidas, en función de la descolonización, sería impensable una resolución como la adop-

tada en 1947. Además, y ellos mismos no se cansan de repetirlo, los árabes no se sienten solidarios de la mala conciencia europea; no han sido los árabes los responsables del genocidio nazi y, en consecuencia, no se creen los llamados a reparar el crimen europeo.

Del reciente enfrentamiento entre árabes y judíos se pueden extraer sorprendentes conclusiones, a saber: La primera, muy bien nos lo indica el autor de estas páginas, que el mundo árabe salió totalmente conmocionado del conflicto. El ejército egipcio no había sido capaz de un ligero movimiento de reacción ante el victorioso ataque judío y, naturalmente, la segunda es que el Estado de Israel, por su parte, al margen de los primeros frutos logrados con su victoria —reajuste diplomático, frustración árabe, pérdidas materiales y daños físicos— inicia una serie de medidas que ensombrecen el panorama de relaciones futuras en Oriente Medio. Estas medidas, en no pocos casos, restaron popularidad internacional al Estado de Israel. Así, por ejemplo, oportunamente nos lo recuerda el doctor Roberto Mesa, el general De Gaulle llegaría a afirmar que «todo Estado tiene derecho a vivir como es el caso de Israel. Pero condeno la apertura de hostilidades por parte de Israel y no acepto ninguno de los cambios territoriales realizados por la acción militar.» El autor de estas páginas, lo mismo que la generalidad de los observadores políticos internacionales, no descarta la posibilidad de un futuro y próximo conflicto armado. La verdad es, y no es necesario citar ejemplos, que los Estados árabes se encuentran obsesionados legítimamente por obtener la devolución de sus terrenos y por volver a los límites fronterizos de 1948. Por ahora, las dos posturas son incompatibles; Israel está imbuido de un espíritu triunfalista total y, además, por el momento, no vislumbra cuestión alguna que le conduzca a negociar con sus enemigos. Los Estados árabes sólo se ocupan de un tema: la recuperación de sus territorios.

La cuestión de Oriente Medio atrae, pues, la atención internacional y, especialmente, la llamada opción revolucionaria para Palestina a la que, efectivamente, se dedica en este libro un amplio espacio. Se dice, y acaso sea verdad, que la revolución palestina es una revolución molesta. Por eso mismo, señala el autor, hay que tener muy presente lo siguiente, a saber: la historia de los últimos cincuenta años ha demostrado hasta la saciedad qué sucede con las revoluciones molestas; las revoluciones que no vienen a tiempo son abandonadas y vendidas y parece que ésta es ya una práctica permanente. Sin embargo, cabe preguntarse: ¿Cuándo será el momento oportuno para la revolución? ¿Quién decreta la conveniencia revolucionaria? La revolución palestina —subraya el profesor Roberto Mesa—, cuando escribimos estas líneas, corre el riesgo lógico de ser destruida por los Estados Unidos y el ries-

go grotesco (dramático) de ser abandonada por la Unión Soviética. Las alturas diplomáticas han dictaminado la molestia patológica de las revoluciones del Tercer Mundo (del otro mundo, mejor será no hablar) que ponen en tela de juicio el reparto de zonas de influencia y la distribución de intereses políticos y económicos. Pero, en todo esto, hay una parte fea y sucia: el papel de verdugo. La experiencia palestina, concluye el autor, trae a la memoria una moraleja ya conocida, pero frecuentemente olvidada: hacer la revolución es algo muy difícil, casi tanto como defenderla de los peligros y acechanzas de amigos y enemigos.

En todo caso, el destino de los países que comprenden el ámbito del «Tercer Mundo» no puede ser más triste. Tales Estados —se nos indica en las páginas centrales del libro que suscita nuestro comentario— son un fruto directo de la anterior dominación colonial europea y resultado del artificial proceso descolonizador consecuente. Los pueblos que componen estos Estados fueron, primero, víctimas de la explotación económica, política y cultural europea, y, después, han sido víctimas de sus propias oligarquías y clases dominantes que, en la mayoría de los casos, han sustituido simplemente al poder colonial europeo en la explotación de sus pueblos. Los cuales, salvo alguna excepción, como puede ser el caso de Egipto, sin contar con un proceso histórico similar y sin tener una típica división en clases sociales, se han dedicado a imitar torpemente los moldes europeos; error en el que han incurrido igualmente las oligarquías explotadoras y los grupos de oposición a esta dominación; es decir, no han seguido una vía autóctona, no han tenido en cuenta los factores peculiares que constituyen la esencia de su entidad histórica. Estos pueblos árabes, por una parte, sólo han contado históricamente con un campesinado y una oligarquía terrateniente aristocrática que antes estuvo al servicio del poder colonial europeo y ahora desempeña directamente las funciones de explotación; en muy pocos casos, salvo en el de Egipto, ha existido un proceso económico y cultural que haya dado lugar al nacimiento de una burguesía nacional como clase y con conciencia de tal. Por encima de este aparato estatal se han constituido históricamente unos ejércitos nacionales que, en el peor de los casos, están al servicio de la oligarquía y, en el supuesto más optimista, han sido válidos para acabar con el colonialismo europeo, pero sin dar el paso revolucionario siguiente; tampoco faltan los casos intermedios, en los que el ejército se ha limitado a derribar a la oligarquía en el poder y ocupar su puesto.

En consecuencia, subraya con todo acierto el profesor Roberto Mesa, la mayoría de los actuales Estados árabes han recibido una pesada herencia de la dominación colonial: la cultura propia destruida o seriamente afectada, la

economía hipotecada o gravemente deteriorada y unas fronteras impuestas, artificiales, huella de los antiguos protectorados o de los mandatos de la Sociedad de Naciones. A ello, han venido a sumarse las propias contradicciones internas: la explotación económica por la oligarquía o por la casta militar de turno, la enajenación de la cultura autóctona y la condición miserable del campesinado. Es indudable que, con esta suma de factores, difícilmente puede haberse dado un proceso de formación de una conciencia nacional, análogo al de los Estados europeos. Pues bien, con este bagaje, se han enfrentado militarmente, como es sabido, en tres ocasiones los Estados árabes al hecho colonial que suponía la implantación imperialista del Estado de Israel. Pero, hoy, en la actualidad, a partir de la guerra de junio de 1967, los Gobiernos árabes combaten por una reivindicación mucho más modesta: la devolución de los territorios ocupados por el ejército israelita.

Refiriéndose, una vez más, a la tragedia que, quiérase o no, vive el pueblo palestino —tragedia perfectamente analizada por el autor de estas páginas— tenemos que, efectivamente, la lucha armada de la resistencia palestina ha invertido, ha transformado radicalmente los términos del problema. A partir de la guerra de junio de 1967, los palestinos han visto claramente algo que ya antes habían comenzado a vislumbrar: primero, víctimas del agresionismo israelita; después, instrumentos utilizados por los Gobiernos árabes para disimular su incapacidad revolucionaria y para ser empleados también como fuerzas de choque frente al potente ejército israelita. Desde 1969 hasta 1970, la resistencia palestina ha experimentado un importante crecimiento cuantitativo y cualitativo; cuantitativo, porque ha conseguido movilizar a todo el pueblo palestino; cualitativo, porque la misma dinámica de la lucha armada y la forma de llevarla a cabo ha impuesto la toma sucesiva de posiciones ideológicas más avanzadas, en una palabra más revolucionarias.

Rehuye el autor, acaso por ética profesional, el dilema de señalar la solución o soluciones que el problema palestino recaba. Sin embargo, eso sí —valientemente escribe—, que junto a la península de Indochina, Oriente Medio es en la actualidad el frente más comprometido del imperialismo. La evolución de la lucha revolucionaria vietnamita y su extensión a los pueblos de Laos y de Camboya, así como la agresión directa de Estados Unidos hacen que el problema del sudeste asiático sea de una claridad meridiana. Las opciones revolucionarias de los pueblos de Indochina han sido claras y tajantemente tomadas; el imperialismo, por su parte, actúa directamente, sin utilizar terceros Estados o agentes intermediarios. La situación en Oriente Medio, por el contrario, es muy distinta y de una tremenda complejidad; aunque el rápido transcurrir de los acontecimientos, desde la guerra de 1967, ha cla-

rificado bastante el marco en el que tiene lugar el conflicto. Justamente, considera el doctor Roberto Mesa, al inicio de estas páginas, hemos señalado la multiplicación de protagonistas y de intereses que se concentran en una misma área geográfica; e, igualmente, la situación de protagonistas contradictorios en un mismo bando. El agravamiento del conflicto en los tres últimos años y la denuncia de las contradicciones exteriores e internas han sido causadas por la actitud revolucionaria del pueblo palestino. El cual ha sido, en realidad, el único protagonista de la lucha contra el imperialismo en Oriente Medio, en los tres años últimos; pero, también puede ser la víctima única, sacrificada en beneficio de los intereses de las partes hasta ahora virtualmente contendientes.

Evidentemente, hubiera sido insólito lo contrario, el profesor Roberto Mesa pasa a analizar, en la última parte de su obra, la revolución vietnamita. El autor arranca desde el momento mismo en el que se inició la intervención francesa. A grandes rasgos considera que la conducta de Francia —en la cuestión que nos ocupa—, ambigua, titubeante, es la propia de un sistema colonial que se desploma, pero adecuada, también, con una compartimentación del mundo en función de ideologías políticas contrapuestas. Algunos autores critican la posición, calificándola de maximalista, que aplica patrones políticos a unas situaciones conflictivas concretas; así podría suceder al situar la guerra colonial francesa de Indochina (1946-1964) en la constelación de conflictos que ilustran la guerra fría, como una experiencia habida en el sudeste asiático. Indudablemente —piensa el autor—, no sería correcto limitar el fenómeno de la guerra fría al marco continental europeo, ni tampoco ponerle fecha de inicio a partir del bloqueo de Berlín, como ejemplo más citado, o en el momento histórico en que el presidente Truman expone el ideario que fue bautizado con su mismo nombre (12 de marzo de 1947). Es evidente la falta de unanimidad en la doctrina para poner límites especiales y temporales a fenómeno tan complejo. En todo caso, nos hace saber el autor de estas páginas, que, desde 1950, con otra guerra abierta en Extremo Oriente, Corea, el Gobierno de Estados Unidos se preocupa y se interesa por la situación de Indochina. Prueba de ello es la serie de contactos entre los responsables franceses y norteamericanos.

Luego de un detenido estudio del proceso bélico del Vietnam el profesor Roberto Mesa, a modo de conclusión, nos indica que, efectivamente, desde 1954 a 1968 han pasado catorce años de guerra cruelísima y de una postura resuelta del pueblo vietnamita; al término de estos catorce años se encuentran las nuevas negociaciones con los nuevos agresores e invasores, con los sucesores del colonialismo francés. Un cuarto de siglo de luchas ininterrumpidas es

el balance que presenta Vietnam a los pueblos del mundo; a los pueblos, ya que en este conflicto los Gobiernos tienen muy poco que decir o no han dicho casi nada, como no sea para corear la intervención o para acallar las conciencias.

No es lo más grave —con serlo en cierto grado— los años de lucha transcurridos. Lo desconsolador, pensamos, es que no existe una solución viable a la vista dado lo poco que se ha avanzado o avanza en las conferencias de París. En toda solución de cualquier conflicto —escribe el doctor Roberto Mesa—, a un determinado nivel de negociaciones, es necesario alcanzar un clima de confianza, un acuerdo incluso sobre el vocabulario a utilizar; todo ello aún está muy lejos de lograrse en las reuniones de París. Por el momento, las partes todavía emplean y hablan un lenguaje diferente; basta con repasar las distintas declaraciones a la prensa. Nos encontramos, por tanto, ante unas largas conversaciones preparatorias y un lento caminar hacia la paz. La guerra de Vietnam es, en opinión del autor de estas páginas, el ejemplo más altamente ilustrativo del conflicto ideológico que enfrenta al socialismo y al imperialismo.

Concluye el libro con la exposición de una honda meditación del valor del concepto de los derechos humanos para el Tercer Mundo. El autor, por supuesto, recomienda que antes de hablar de los derechos humanos en los países del Tercer Mundo es necesario que éstos alcancen su plena libertad política y su total autonomía económica. Sin antes llegar a ese estadio, resultaría pueril, caundo no cruel, hablar del derecho a la libertad de expresión y a la libertad de reunión, de los efectos saludables de un referéndum o de una consulta decisiva a la voluntad popular, siendo conscientes de que tales fórmulas democráticas encubren unos auténticos privilegios de clase o de grupo. He aquí, pues, un libro cuyo contenido doctrinal merece meditarse con todo detenimiento y objetividad.

JOSÉ MARÍA NIN DE CARDONA

HELENO SAÑA: *Historia, marxismo y filosofía*. Organización Sala Editorial. Madrid, 1972; 163 págs.

Desde hace más de una década nuestro joven pensador Heleno Saña trabaja infatigablemente en la silenciosa ciudad alemana de Darmstadt. Siempre hemos pensado que ciertas ciudades, por no sabemos qué extrañas circunstancias, predisponen o condicionan el ánimo de sus moradores para emprender o dar cima a ciertas empresas. Darmstadt, justamente, prepara el talante

de sus moradores, lo mismo que el 80 por 100 de las ciudades alemanas, para el cultivo del pensamiento. En Alemania, pues, nuestro joven intelectual, cuando menos, ha encontrado la base esencial en la que apoyar el sólido edificio de su sugestiva obra. He aquí, por lo tanto, las claves secretas de su callado laboral: silencio y recogimiento.

Ahora bien, podemos afirmarlo dogmáticamente, ni el silencio ni el recogimiento en los que voluntariamente se ha sumido Heleno Saña le han impedido el mantener su mente profundamente despierta en torno de cuanto acontece en el panorama cultural contemporáneo se produzca donde se quiera. Hay en Heleno Saña, y creemos que no nos equivocamos al exponer esta afirmación, unas portentosas facultades para llegar a ser un extraordinario humanista —posiblemente el propio autor no se sienta irremediamente atraído por esta vertiente—. Todo cuanto escribe versa, preferentemente, sobre los problemas que acongojan la vida del ser humano. Por eso mismo, como perfectamente lo saben quienes son sus lectores habituales, tan pronto como sobre el incendiado panorama contemporáneo detecta un nuevo peligro —ético o material— se apresura a vocearlo.

No pocos peligros son denunciados por Heleno Saña en las páginas de su último libro. Libro que, en rigor, el autor ha ido dando a conocer en el prestigioso marco de la revista *Índice* a través de continuas entregas efectuadas desde, como ya hemos indicado, la silenciosa ciudad de Darmstadt, en cuyo sosiego el autor tiene tiempo para, sin ninguna vanidad, ir advirtiendo peligros, colisiones ideológicas y elementales faltas de prudencia en no pocos de los hombres más representativos del momento presente.

Uno de los muchísimos ejemplos que, aquí y ahora, podríamos traer a colación lo constituye el referente a la posición adoptada por la clase proletaria contemporánea. Posición, como vamos a ver, doblemente peligrosa: la inercia o dejadez política o, cosa mucho más grave aún, la incontenible inclinación a imitar a las clases superiores. Para Heleno Saña, efectivamente, la única nostalgia de las clases asalariadas de los países de capitalismo avanzado es la de imitar los valores creados por la burguesía. No deja de ser curioso el hecho de que, no hace mucho tiempo, incida el propio Salvador de Madariaga sobre este mismo aspecto en uno de los números extraordinarios del rotativo ABC: «La más importante de todas sus profecías —el autor se refiere al pensamiento de Marx— no se ha cumplido: el empobrecimiento de las clases proletarias por culpa de las clases capitalistas o burguesas...» «En efecto, subraya Salvador de Madariaga en otro lugar de su interesante ensayo, en vez de empobrecerse, la clase obrera se ha enriquecido. Los mecánicos que cuidan a los aviones que llegan y zarpan en el aeropuerto de Londres

están descontentos y amenazan con la huelga si no se mejoran las condiciones en que aparcen sus coches en el aparcamiento del aeropuerto; y en el único país que ha realizado la revolución marxista, las clases altas ocultan almacenes secretos donde compran caviar y champán, sedas y pellizas de lujo, sin que los vean los obreros vulgares, y Breznev prefiere el "Rolls Royce" al "Mercedes" de sus colegas».

Otra de las cuestiones que con todo detenimiento se abordan en estas páginas es la referente al papel que desarrollan en la hora presente las masas obreras y, sobre todo, si es o no conveniente que las mismas sean guiadas por líderes salidos de las mismas filas obreras o, por el contrario, procedentes de las clases burguesas. En este punto Heleno Saña, no sin razón —minuciosamente justifica el por qué de su aseveración—, se nos muestra intransigente y en la «Carta a Rolf Hochhuth» —carta que sirve como prólogo inmejorable de estas páginas— nos indica las ingentes razones que le asisten, a saber: «La historia del movimiento obrero español demuestra que los trabajadores de mi país detestan a los dictadores, a los que no han aceptado nunca en sus filas. Los grandes líderes revolucionarios españoles han sido todos ellos no sólo de origen obrero —Salvador Seguí, Pablo Iglesias, Pestaña, Largo Caballero, Peiró—, sino que si fueron reconocidos como líderes por sus compañeros no fue por sus virtudes dictatoriales, sino precisamente por su respeto a la independencia y a la dignidad de los hombres a quienes representaban. Si usted echa un vistazo a la historia de la lucha de clases en España, podrá comprobar en seguida que en ella no han existido líderes del tipo de Marx, Engels, Lenin o Trotsky, acostumbrados a mandar como déspotas sobre las clases trabajadoras. Consecuentemente con su escepticismo hacia la clase obrera, usted cree que su destino es el de gozar pasivamente del porcentaje de felicidad que algún demiurgo, héroe o líder bien intencionado —tipo Kennedy— pueda garantizarle a través de reformas sociales e institucionales. Pero en el fondo esto será siempre una repetición de la política de "panem et circenses" puesta en práctica por los emperadores romanos. No olvide usted la sentencia de Saint-Just: "El pan que da el rico es amargo, pues compromete la libertad". Yo creo, por el contrario, que la meta suprema de los trabajadores —y la del hombre en general— no es la de ser guiados por líderes y jefes bien intencionados, sino la de estar en condiciones morales e intelectuales de hacerlos completamente innecesarios. Pero ello no podrá lograrse mientras los asalariados tengan que depender de la buena voluntad de algún "mesías" o "redentor" profesional. La experiencia histórica de los últimos cincuenta años demuestra con creces que todas las supuestas revoluciones realizadas en los cinco continentes por equipos enérgicos de jó-



venes militares, intelectuales y líderes procedentes de la burguesía —a los que usted tanto admira— han acabado por degenerar en contrarrevoluciones dirigidas contra la clase obrera. Es ilusorio creer que el pueblo puede convertirse en el sujeto de una revolución que no ha sido realizada por él mismo. Es preciso tener siempre presentes las palabras terribles que Simone Weil escribió sobre los líderes bolcheviques, pues nos dan la clave para comprender el fracaso de toda revolución que no parte de la experiencia íntima de las propias clases asalariadas: «Cuando yo pienso que los grandes jefes bolcheviques pretendían crear una clase obrera libre y que ninguno de ellos —Trotsky ciertamente no, Lenin probablemente tampoco— había, sin duda, puesto el pie en una fábrica, y que, por tanto, no tenían la menor idea de las condiciones reales que determinan la servidumbre o la libertad de los obreros, la política se me antoja como una broma siniestra».

Consecuentemente, y he aquí, a nuestro parecer, una de las tesis más importantes de toda la obra, una revolución verdadera será aquélla que permita la creación de un orden social y humano en el que los factores de cantidad y cualidad —separados ahora— formen una síntesis única que esté constituida por una totalidad concreta de hombres que no estén divididos o separados más que por sus diferencias de naturaleza, de temperamento o de vocación, diferencias subjetivas sin las cuales la vida sería insoportable. Pero este tipo de sociedad no se logrará a través de la acción «genial» de redentores ideales —es decir, desde arriba—, sino únicamente a través del surgimiento de una clase trabajadora que por su grado de madurez política e intelectual esté en condiciones de prescindir de todo mandarinato legislativo y ejecutivo. Sólo cuando llegue ese momento —si es que llega— podrá realizarse la hermosa máxima de Goethe: «Lo humano sólo es vivido por la totalidad de los hombres».

Conviene recordar, para aviso de algún que otro malintencionado, que el autor de estas páginas confiesa, entre otras muchas cosas, que «precisamente porque no creo en ningún determinismo vulgar, no soy marxista. En lo único que creo es en la esperanza de que un día los factores racionales se impondrán sobre los irracionales y que la humanidad podrá establecer, si no un paraíso, sí por lo menos un orden social en el que sea posible desterrar las guerras, la explotación del hombre por el hombre y el dominio de unos grupos sociales sobre otros. Y mi fe, querido señor Hochhut, no se apoya ni en la ingenuidad ni en el vacío, sino en el testimonio de los miles y millones de seres humanos que a lo largo de la historia lucharon —y a veces dieron su vida— por el triunfo de una causa noble».

Muestra el autor especial atención, en otro lugar de su obra, por lo que

denomina el fenómeno de la civilización tecnocéntrica. Según Heleno Saña, recogemos sus palabras al pie de la letra, «el mundo está dominado, desde hace algunos siglos, por la civilización surgida en el Norte de Europa a partir de la revolución industrial, cuyos portadores básicos son los pueblos de Inglaterra y Alemania, a la que Nietzsche y Oswald Spengler denominaron civilización o cultura faústica, y a la que nosotros damos el nombre global de *civilización tecnocéntrica*. Este tipo de civilización se ha mostrado, desde su aparición, como más potente que todas las demás culturas mundiales y triunfa, *de facto*, no sólo en Europa y América del Norte, en el Japón o Australia, sino también en pueblos organizados bajo supuestos ideológicos distintos a los que nacieron en la Europa burguesa y post-renacentista. En realidad, el mundo carece hoy de diversidad estructural; los distintos modelos de vida se han uniformado o están en vías de hacerlo. Si dejamos de lado las etiquetas políticas y la propaganda ideológica, podemos fácilmente verificar que en el planeta triunfan hoy casi exclusivamente valores y modos de conducta surgidos y cristalizados en la Europa moderna que siguió a la disolución de la Edad Media y al triunfo del protestantismo».

A la vista, pues, de cuanto antecede resulta fácil el intuir la conclusión a la que el autor inmediatamente llega, a saber: que el rasgo central de la historia mundial de los últimos siglos han sido el de la lucha entre los valores grecolatinos y los valores nórdicos de la existencia, entre la cultura tecnocéntrica de los últimos y la cultura antropocéntrica de los primeros. Sólo la cultura grecolatina nacida en el Mediterráneo y trasplantada a Hispanoamérica por España y Portugal, constituye o podría constituir una alternativa seria frente al dominio de los pueblos nórdicos, faústicos, protestantes, por lo menos en el área occidental. Como decía Albert Camus: «El conflicto profundo de este siglo no se establece quizá tanto entre las ideologías alemanas de la historia y de la ideología cristiana... como entre los sueños alemanes y la tradición mediterránea, entre las violencias de la eterna adolescencia y la fuerza viril; entre la nostalgia, exasperada por el conocimiento y los libros, y el coraje endurecido y clarificado en el curso de la vida; en fin, entre la historia y la naturaleza». Pero lo que Camus, partiendo de una perspectiva cercana a la nuestra —aunque no idéntica— aplicaba solamente al siglo XX (quizá también al siglo XIX), es válido para toda la historia europea a partir del hundimiento histórico de España.

A juicio del autor de este libro, opinión que compartimos plenamente, es obvio que el fenómeno tecnocéntrico puede perfectamente compararse a una especie de rebelión contra el orden natural: «La historia moderna de los pueblos tecnocéntricos constituye una rebelión permanente contra el orden

natural del universo, que han querido dominar y transformar a toda costa y aun a riesgo de destruir sus mismas bases orgánicas. De la misma manera que el destino de los griegos fue el de superar la concepción mágica de la existencia (característica del mundo pre-helénico), el destino de los pueblos nórdicos ha sido el de aniquilar la concepción antropocéntrica puesta en pie por los griegos. En rigor, los pueblos nórdicos encarnan el espíritu nihilista y destructivo de Lucifer. Su postura filosófica fundamental ha sido la del ateísmo, que durante varios siglos ha estado disimulado por la hoja de parra del protestantismo. Cuando los latinos se han rebelado contra Dios, lo han hecho en nombre de lo humano, de algo concreto y tangible como el hombre. En cambio, la rebelión de los pueblos nórdicos contra Dios ha estado basada en la voluntad abstracta de poder, en el impulso inconsciente de destruir toda referencia concreta, todo límite, toda medida o "metron". El ateísmo latino no ha pasado de ser, en rigor, o una imitación del ateísmo nórdico o bien un mero anticlericalismo, una reacción contra una Iglesia corrompida y vetusta, anquilosada. Pero el latino auténtico ha sentido siempre la necesidad de sustituir en seguida los valores negados —Dios en este caso— por un nuevo credo axiológico, por un nuevo sistema de creencias».

Consecuentemente, cosa que se nos antoja perfectamente lógica, el autor se ocupa con todo detenimiento y objetividad de analizar el reverso de la medalla, es decir, el fenómeno de la llamada civilización antropocéntrica. Según Heleno Saña, tesis que igualmente compartimos en su totalidad, «el modo de ser más radicalmente opuesto al de la cultura tecnocéntrica creada por los anglosajones y los alemanes es, en Europa, el que corresponde a la civilización grecolatina, ubicada histórica y geográficamente en el Mediterráneo y comprendiendo especialmente Grecia, Italia, España, Portugal y Francia. Dentro de esa síntesis greocultural, Francia ocupa un lugar intermedio de transición entre lo puramente latino y lo puramente nórdico; de ahí el carácter universal de Francia, su equilibrio entre el sentido dinámico y el sentido estático de la vida, entre progreso y estancamiento, entre modernidad y anacronismo, entre industria y agricultura, entre sensibilidad y racionalismo. Frente a la civilización tecnocéntrica de los pueblos nórdicos, basada en el instinto de agresión, de rapiña y de conquista, la cultura grecolatina encarna y es esencialmente una concepción de la vida basada en la belleza, la sensibilidad, el amor, la contemplación, la armonía, la hospitalidad, la amistad y la comunicación. El norte debe todo lo que es a la historia, al tiempo, a la lucha y al esfuerzo; la suya es, por ello, una civilización mutable, cambiante, inestable, cuyo elemento motórico esencial es la negación del medio ambiente inhóspito y hostil del Norte de Europa. En cambio, el latino, nacido y formado en un *habitat*

acogedor, ha creado un tipo de civilización esencialmente afirmativo. Si el instinto básico de los pueblos nórdicos ha sido y es el de la insatisfacción —como Caín—, el destino de los grecolatinos ha sido siempre el de labrar en paz la tierra fecunda y el de gozar, bajo el cielo azul y la luz clara del Mediterráneo, de la creación natural, como Abel».

Helena Saña que, como es bien sabido, rinde culto riguroso a la más profunda y fría objetividad científica, se ve precisado, llegada la hora de tener que decidirse por la elección de una u otra forma de civilización —tecnocéntrica o antropocéntrica—, a señalar que, «ciertamente, no estamos predicando una cruzada de los pueblos antropocéntricos contra los pueblos tecnocéntricos ni un retorno a formas arcaicas o cavernarias de existencia. Esto sería reaccionario, iluso, e históricamente irrealizable. No añoramos las catacumbas. Aspiramos a la modernidad, si bien la única forma de modernidad que aceptamos es la de lo eternamente humano. De lo que se trata no es de volver la espalda a la Europa tecnocéntrica y de gritar, con Unamuno, «que inventen ellos». Las cosas, por desgracia, no son tan simples. Al verdadero humanismo no pertenecen solamente los asuntos del alma, sino también la conservación y ennoblecimiento en la existencia material, física, el *primum vivere*. La hipervaloración de lo estrictamente humano y la subvaloración de lo extrahumano puede conducir al estancamiento y paralización del habitáculo vital de los pueblos, y a fin de cuentas, a la destrucción de las propias formas humanas de vida a las que se aspiraba y de las que se partía. Este ha sido el caso de pueblos dotados de tal alto voltaje espiritual y humano como Grecia, España o los países hispanoamericanos. Cuando no se ocupa de mantener en orden su casa, su *habitat*, corre el riesgo de tener que vender más tarde su alma a los usureros, comerciantes y traficantes que no desdeñaron, como él, ocuparse de las cosas prosaicas de la producción y de la reproducción física. Por un proceso dialéctico implacable, su rebelión irracional contra los quehaceres prosaicos, materiales, fisiológicos acaba por volverse contra él. Eso es lo que ocurrió a la nobleza con respecto a la burguesía y a los pueblos latinos con respecto a los anglogermánicos. España, por haber descuidado sus asuntos materiales, perdió su posición como nación y se vio obligada —se ve obligada todavía— a depender de la iniciativa de los pueblos humanamente inferiores a ella. La mugre, los piojos, la ignorancia, el hambre, la pordiosería y la picaresca fueron el producto final de un pueblo que llevado de su excesiva espiritualidad no quiso o no supo en su hora hacer frente al desafío material de su tiempo. Cuando un pueblo se ve privado de lo más elementalmente necesario —habitación, alimentos, elementos de producción— la vida de sus habitantes no puede ser creadora ni humana, pues queda reducida a la lucha

sorda por la mera supervivencia fisiológica. Esta lucha degenera a menudo en guerra civil».

¿Quiere decir el autor, en el largo parlamento que antecede, que se opone a la idea del progreso? Naturalmente, innecesario es el buscar justificaciones, que no. Lo que el autor bien claro subraya es que, en efecto, «el progreso no puede consistir en sustituir la vida humana por la vida artificial —como han hecho los nórdicos—, sino en humanizar cada vez más la única vida digna: de vivirse que no puede ser otra que la humana. Si fueron los pueblos greco-latinos, como creemos haber podido demostrar a lo largo de estas reflexiones, los que crearon en común lo que nosotros llamamos la civilización antropocéntrica, son ellos también los únicos que, dentro de la comunidad de pueblos de origen cristiano, están en condiciones de salvarla en el futuro frente al nihilismo tecnocéntrico. Pero eso no lo conseguirán imitando servilmente una *Weltanschauung* venida de fuera, sino creando formas de vida y de conducta acordes con sus tradiciones más esenciales y profundas. Para ello es preciso "recogerse en sí mismos", como los viejos místicos españoles, y adquirir conciencia de lo que verdaderamente somos, fuimos y podemos ser. Conocer, como nos enseñó Platón, no es sino recordar, esto es, remontarse a los orígenes, al punto de partida, reencontrarse. Descendamos, pues, al fondo de nosotros mismos y rescatemos la luz que los pueblos tecnocéntricos han logrado eclipsar provisionalmente. Hijos de Sócrates y Séneca, nuestra misión es la de humanizar el mundo».

Se inserta, en otro lugar de la obra que suscita nuestro comentario, un enjundioso estudio sobre uno de los temas más sugestivos e inquietantes de nuestra época: la lucha de clases y la lucha de pueblos. Espigando en algunas de las tesis expuestas por Heleno Saña nos encontramos con afirmaciones como la siguiente: «Marx consideraba que la historia de la especie humana ha sido esencialmente el resultado o expresión de la lucha contra las diversas clases y grupos sociales existentes en cada comunidad política. Frente a esta interpretación clasista de la historia, nosotros creemos que las confrontaciones entre las respectivas clases sociales han constituido generalmente sólo la dimensión doméstica y microscópica de la historia, y que ésta es, primariamente y ante todo, la expresión de la lucha entre los pueblos, grupos de pueblos, civilizaciones y culturas. Marx tenía una visión local, provinciana de la historia; no sólo porque centró sus investigaciones en la Europa de su tiempo, sino porque no supo darse cuenta de la función específica y motórica que en la historia de la humanidad han desempeñado las comunidades políticas homogéneas (*polis*, Estado, región, ciudad libre, reinos, imperios y grupos de pueblos) al margen de sus antagonismos y querellas de clase. Más que una

guerra de clases —que es a menudo un fenómeno secundario, subalterno— la historia humana ha sido una guerra de culturas y modos de ser entre los diversos pueblos. Frente a esta concepción a la vez concreta y macroscópica de la historia, la teoría de Marx es el resultado de una concepción local, doméstica y abstracta de la vida y de la historia. Su error básico consistió en hipostasiar las querellas interiores de los pueblos y en subestimar o ignorar la importancia de la acción de cada pueblo fuera de su órbita local. De la misma manera que Ptolomeo no supo darse cuenta de que la Tierra era sólo una parte del sistema solar, Marx no acertó a percibir que a pesar de los conflictos de clase existentes en cada pueblo, la clave de su historia y su desarrollo no hay que ir a buscarla en esas luchas intestinas y locales, sino en su relación con el sistema total y universal de pueblos. Marx es el Ptolomeo de la sociología; frente a su concepción ptolomeica, nosotros postulamos una concepción copernicana de la historia, basada en la idea central de que lo decisivo, para la historia universal, no es la lucha de clases que se desarrolla en el ámbito local, interior y doméstico de cada pueblo, sino su actuación exterior, internacional como unidad política homogénea».

A juicio de Heleno Saña es obvio, entre otras muchas cosas, que la interpretación marxiana de la historia es una contradicción en los términos, pues la acción interior y exterior de los pueblos presupone un grado mínimo de colaboración de clases. Sin dicha colaboración, los pueblos no avanzarían, quedarían paralizados o inmovilizados por las luchas intestinas de sus habitantes. Las clases no son sino la tesis y la antítesis del proceso histórico de los pueblos: su síntesis es la acción de cada pueblo en el exterior, que es lo que en términos universales o cosmo-históricos cuenta. Es el coeficiente total de los pueblos lo que determina su actitud histórica cósmica, no sus conflictos sociales interiores. La interpretación clasista de la historia es esquemática y abstracta. El proletariado europeo y norteamericano no tiene, por ejemplo, nada en común con el proletariado de los países del Tercer Mundo, pues aun cuando entre la burguesía y la clase obrera de los países capitalistas de vanguardia existen querellas internas, ello no impide que ambas clases se unan para explotar conjuntamente a los países subdesarrollados. Y ello no ocurre solamente hoy, sino que la colaboración de clases ha sido una constante histórica. Precisamente porque el mundo ha estado dividido siempre en pueblos fuertes y pueblos débiles, en pueblos invasores y pueblos invadidos, en países ricos y pobres, es absurdo hablar del proletariado mundial como una clase única, planetaria y homogénea. Entre los pueblos del planeta existen diferencias no menos profundas que entre los diversos grupos sociales y clases de las diferentes naciones. El proletariado griego de Alejandro de Macedonia:

la plebe romana de la época imperial; los soldados españoles que avasallaban a los indios de Méjico o del Perú; los colonos ingleses, holandeses, franceses o portugueses que explotaban la población indígena de sus dominios coloniales no tenían nada en común, ningún vínculo profundo con las clases bajas de los países conquistados o explotados, sino que eran cómplices de sus jefes, formaban una unidad cerrada con ellos. Este solo hecho indica claramente que la lucha de los pueblos entre sí constituye la dimensión más importante de la historia. Y, por otra parte, conclusión a la que igualmente llega el autor de estas páginas, las luchas de clases entre el proletariado y la burguesía no son sino uno de los aspectos o dimensiones de la historia moderna. Marx veía en el surgimiento del proletariado industrial el acontecimiento básico de la segunda mitad del siglo XIX, sin darse cuenta de que la lucha interna entre proletariado y burguesía no era sino la expresión interno-doméstica de una lucha macroscópica, planetaria de mucha mayor envergadura: la lucha de los pueblos nórdicos contra los pueblos solares. En términos cosmo-históricos, la confrontación interna entre el proletariado y la burguesía alemanes no nos interesa, pues no ejerció influencia alguna en el mundo; lo importante fue el tipo de civilización creado en Alemania en común por la burguesía y el proletariado. De la misma manera, en términos universales lo importante no fue que Inglaterra estuviera dividida internamente en patronos y obreros, en capitanes de industria y proletarios, sino el hecho de que ambas clases explotaron conjuntamente a los países de Ultramar. Si la civilización industrial-burguesa se expandió más tarde a las zonas periféricas de Europa —eslavos, latinos, pueblos escandinavos— y a los cinco continentes, fue porque los países portadores o creadores de esa civilización fueron capaces, más allá de sus luchas de clases, de imponer su cultura —por la fuerza o a través de la penetración pacífica— a los restantes pueblos. El hecho de que durante el período de expansión de la cultura burguesa hubiera luchas intestinas en Inglaterra, Alemania o Francia, no impidió que esas naciones actuasen planetariamente como organismos cohesivos. De la misma manera, hoy carece de relieve cosmo-histórico que la explotación del Tercer Mundo por parte de los países industriales coincida, en el espacio y el tiempo, con una confrontación interclasista dentro de esos países. Los paros o huelgas que aquí y allá surgen en las metrópolis europeas o norteamericanas, pueden, como máximo, ser de interés para una crónica doméstica del mundo; en términos cósmicos y universales, son acontecimientos irrelevantes.

Recordemos, pues es de justicia el hacerlo, que son enormemente acertadas las reflexiones que el autor expone en torno de los matices o claves que deben caracterizar la auténtica personalidad de los pueblos. Algo, como es

bien sabido, que la doctrina marxista ha procurado, de alguna forma, oscurecer. Para Heleno Saña, así nos lo indica en este libro, la personalidad de los pueblos no es algo dado para siempre, una entidad estática, metafísica, una sustancia originaria, inmutable, sino una realidad dinámica, dialéctica, en continuo proceso de transformación; es algo que se va gestando y tomando forma en el espacio y el tiempo. Como la vida de los hombres, la historia de los pueblos es una aventura, una creación o génesis permanente, en lucha o convivencia pacífica con otros pueblos y naciones; de ahí su carácter frágil, provisional. La existencia y supervivencia de los pueblos y las culturas no está asegurada de antemano, no posee el atributo irrevocable de lo eterno. ¿Cuántas no han sido las civilizaciones sepultadas por el paso del tiempo? ¿Qué queda de Cartago y otros pueblos que en su día florecieron sobre la faz del mundo, del sánscrito, del gótico, el ligur, el súmerico y otras lenguas habladas un día por pueblos cultos?

Pero el hecho de que la personalidad de un pueblo no sea algo dado de antemano no quiere decir que constituye un ente abstracto que se pueda modelar *ad libitum*, a manera de una *tabula rasa*, por las distintas generaciones. A pesar de su carácter mutable, accidental, la personalidad de los pueblos se apoya siempre en un *sustratum* esencial, en un fondo somático, psicológico y caracterológico último, núcleo que viene a constituir su *facticidad*, la materia prima o estructura primaria sobre la que cada pueblo ha de configurar irrevocablemente su trayectoria, su destino. Por eso, nuestro gran Unamuno, podía decir con razón: «Ni a un hombre, ni a un pueblo —que es, en cierto sentido, un hombre también— se le puede exigir un cambio que rompa la unidad y la continuidad de su persona. Se le puede cambiar mucho, hasta por completo casi; pero dentro de continuidad».

No menos atención que a los temas precedentes dedica el autor al estudio del papel filosófico desempeñado por Hegel. Con gran tino, subraya Heleno Saña, que como otros grandes pensadores, Hegel ha sido utilizado para justificar las doctrinas más opuestas. La ambigüedad de su sistema ha permitido convertirle en teórico del Estado absoluto y en profeta del fascismo, pero también en inspirador del pensamiento crítico moderno y del marxismo. Mussolini y Hitler lo reclamarán como modelos, pero Marx y Engels, a pesar de sus reservas críticas reconocerán la deuda metodológica contraída con él. Hegel fue, sucesivamente, defensor de la Revolución francesa y de Napoleón, de la Monarquía prusiana y de la reacción, de la libertad subjetiva y del autoritarismo político. Combatido por la izquierda de su tiempo como reaccionario, se ha convertido hoy en el oráculo de Delfos para ciertas corrientes del marxismo: Maestro de Feuerbach, Marx, Bakunin, Lasalle, Kierkegaard,



Arnold Ruge, David Federico Strauss, Max Stirner y los hermanos Bauer, será, sin embargo, negado y combatido por estos discípulos de izquierda.

Llegamos, consecuentemente —siguiendo la ideología del autor de estas páginas—, a la conclusión de que Hegel es, en efecto, contradictorio y ambivalente en grado superlativo. Henri Lefebvre: «Hegel ha querido resolver y superar todas las contradicciones del mundo, pero su sistema no se ha liberado de la contradicción, incluso de la inconsecuencia». La vastedad y oscuridad terminológica y conceptual de su sistema (sobre todo la «Fenomenología» y la «Lógica») han dificultado el quehacer interpretativo de quienes se han acercado a sus textos. Hegel ha dado pie a toda clase de deformaciones y simplificaciones. La escisión entre hegelianos de derecha y hegelianos de izquierda, tras su muerte, indica ya el carácter básicamente confuso de su pensamiento. El lenguaje de Hegel es esotérico y difícil, hermético, inaccesible al lector de tipo medio. Lo que en rigor es una filosofía destinada a los profesionales del pensamiento, ha sido utilizada como base instrumental para justificar actitudes ideológicas militantes. Lo que circula por ahí, en su nombre, suelen ser jirones arrancados de su pensamiento, sin vinculaciones con el todo, a menudo simples frases y etiquetas. Sus ideas han sido generalmente mutiladas por sus exégetas y epígonos, y dotadas de significaciones deformantes y erróneas. En el transcurso del tiempo ha surgido un «sacerdocio» hegeliano que ha convertido sistemáticamente en culto sacro el pensamiento del maestro, renunciando a toda crítica lúcida del mismo. Lo que en 1848 era ya un cadáver filosófico, ha sido embalsamado y convertido en lugar de «peregrinación» para ciertas corrientes de pensamiento.

Hegel, en todo caso, ha sido objeto de una revalorización filosófica que tuvo su clave coyuntural innegable: Engels favoreció ya una revalorización del pensamiento hegeliano al exagerar su influencia sobre Marx y dar un sentido autónomo a determinados aspectos de la concepción hegeliana, lo que denota un eclecticismo poco afortunado. Al afirmar que el «conservadurismo de la concepción hegeliana es relativo y que su carácter revolucionario es absoluto», dio ya pretexto para un culto exagerado a Hegel. Su actitud apologética queda expresada también en el juicio contenido en el prólogo a la *Guerra de los campesinos*: «Si no hubiera existido anteriormente la filosofía alemana, especialmente la de Hegel, no se hubiera fundado jamás el socialismo científico alemán».

No debe de sorprendernos, pues, que Hegel deba su permanencia a un incomprensible azar. Consecuentemente, circunstancia que evoca el autor de estas páginas, los epígonos de Hegel se esfuerzan en subrayar en todo momento la continuidad causal entre Hegel y Marx, hipostasiando en general lo

que une a ambos y minimizando, en cambio, lo que les separa. Marcuse: «Lo que Marx critica como dialéctica son los fundamentos y los contenidos de la filosofía hegeliana, y no su método. Al mismo tiempo que critica, Marx subraya lo positivo, los grandes descubrimientos de Hegel». Y Georg Lukács: «Marx asumió sin cambiarla la gran herencia de la filosofía hegeliana: el pensamiento de la evolución en el sentido de que el espíritu, partiendo de la inconsciencia total, se desarrolla unitariamente hasta llegar a una clara conciencia de sí mismo». Y también: «Marx no ha asumido solamente la teoría hegeliana de la evolución, sino que la modificó a través de su crítica. Pero esta modificación no aparece solamente allí donde los marxistas vulgares suponen —es decir, en la mera sustitución del «idealismo» por medio del «materialismo»—, sino, por el contrario, en la profundización esencial del pensamiento hegeliano».

Es curioso, y anotando esta observación podemos poner punto final a este comentario, que Hegel que, efectivamente, fue un *intelectual acomodado* haya suscitado tan hondos fervores en los marxistas, pero, cuando menos, podemos contar con una primera razón aclaratoria, a saber: la existencia de los grandes hombres se ha caracterizado a menudo por la lucha prometéica que han tenido que sostener contra los intereses creados y los prejuicios de su tiempo. La marcha del género humano hacia formas de vida cada vez más libres y racionales no es, en rigor, más que el resultado de la confrontación entre lo nuevo y lo viejo, entre la innovación y la rutina. Toda forma de cultura y de civilización ha estado precedida por una heterodoxia, por un disentimiento, se ha iniciado como un desafío al anquilosamiento y rigidez de un sistema caduco de valores. La historia es esencialmente conflicto entre lo decrepito que se niega a morir y lo nuevo que pugna por imponerse. Cada teoría, cada concepción del mundo ha exigido por ello sus víctimas, sus mártires: Sócrates, Cristo, Servet son sólo los símbolos más conocidos de una ley histórica que en el transcurso de los siglos ha acompañado al progreso. Hegel no tiene el honor de haber compartido el destino de los humillados y proscritos. Su pensamiento pudo desarrollarse sin entrar en conflicto con los poderes e ideas reinantes en su tiempo. En sus existencias falta toda confrontación seria con las instituciones y los valores vigentes. Hegel no conocerá la persecución, la discriminación o la hostilidad de los gobernantes. Al contrario: su filosofía llegará a identificarse con los intereses del Estado y se convertirá en el símbolo de la legalidad y la ortodoxia. «El sistema hegeliano se convirtió en la morada científica de la restauración prusiana.»

Hegel, ciertamente, puede ser considerado como el ídolo de los pies de barro dado que, como se nos indica en este libro, el servilismo y el oportu-

nismo político no son los únicos rasgos que caracterizan a Hegel. La lectura atenta de su correspondencia privada permite descubrir el fondo interesado y utilitario de su carácter.

Muchos otros son los temas estudiados en estas páginas y a los que, por razones de economía de espacio, no podemos hacer cumplida referencia. Digamos que estamos en presencia de un magnífico libro en el que con serenidad y objetividad poco común, y haciendo gala de una sugestiva rigurosidad científica, el autor —nuestro valioso y joven pensador Heleno Saña— aborda el análisis de cuestiones tan importantes, como hemos visto, y que quedan ubicadas en áreas tan aparentemente distintas como la historia, el marxismo y la filosofía.

JOSÉ MARÍA NIN DE CARDONA

GUILLERMO FRAILE: *Historia de la Filosofía española*. Desde la Ilustración. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1972; 335 págs.

El libro que presentamos es la segunda parte de la *Historia de la Filosofía española*, la primera apareció en 1971 con el título *Desde la época romana hasta finales del siglo XVII*. Una y otra parte quedaron escritas por el P. Fraile, pero no pudo éste, desgraciadamente, publicar la obra. Revisada y ordenados los materiales por el P. Teófilo Urdanoz, puede, al fin, salir a la calle y ofrecer a los estudiosos de la Filosofía un manual completo de la historia de los filósofos españoles desde el siglo XVIII hasta nuestros días, si bien por lo que se refiere a los últimos solamente recoge los nombres de los fallecidos, prescindiendo, por ello, de tantos y tan buenos autores y maestros de filosofía que actualmente viven.

Con gran erudición, como ya nos demostró ampliamente en su *Historia de la Filosofía* (3 vols. B. A. C.), concienzuda búsqueda de datos de los propios autores y de la bibliografía a ellos relativa, y con la obligada objetividad que no todos los historiadores (y menos los biógrafos) suelen tener, el P. Fraile nos va exponiendo las escuelas, sistemas y filosofías de los dos últimos siglos, y ha sabido ubicar a cada filósofo en su lugar, lo cual no es siempre fácil si tenemos en cuenta la afinidad de algunos de ellos con sistemas distintos, y la evolución de otros hacia posiciones cambiantes y contrapuestas.

La *Ilustración en España* es presentada por el autor en sus justos límites, sin exageraciones nihilistas como para calificar al siglo XVIII exclusivamente como afrancesado y negador de la tradición, y reconociendo las aportaciones de valores positivos no sólo en el campo artístico y literario, sino en todos los

demás órdenes. España, en su tardía incorporación al Renacimiento, se erigió en campeón de la Contrarreforma frente a la revolución protestante. Por eso puede hablarse de una Ilustración católica en España.

Pero, no obstante la innegable renovación literaria que en el siglo XVIII se manifiesta en los buenos prosistas y versificadores de las escuelas de Sevilla y Salamanca, y de la buena labor de historiadores y eruditos investigadores, en el orden filosófico «poco será lo que tendremos que señalar como destacado», dice el P. Fraile. Sin embargo, el eclecticismo (mezcla de las doctrinas antiguas, que consideran insuficientes, con las nuevas teorías que tratan de completarlas o de sustituirlas), el escepticismo, el empirismo, el enciclopedismo y el sensismo, tuvieron entre nosotros sus representantes. Asimismo, la escolástica sigue ampliamente representada en el siglo XVIII, «si bien más en número que en calidad, hasta que el último tercio sufre las consecuencias de las conmociones políticas y antirreligiosas». Y si la decadencia de las Universidades era general, y en el mismo o mayor grado alcanzaba a todas las Facultades, por lo menos los escolásticos «mantuvieron la disciplina y la asiduidad en el estudio, aunque no hayan sido capaces de abrir nuevos rumbos a la investigación». También en el siglo XVIII revive el lulismo en Mallorca con el jesuita Jaime Custurer, Rafael Barceló, O. P., Miguel Forner y Bartolomé Fornés, O. F. M., y otros que terciaron en la viva polémica suscitada por el antilulismo de Feijoo.

A las ideas de la Ilustración se opuso valientemente Juan Bautista Pablo Forner y Segarra quien, en su célebre *Oración apologética*, que completó con sus *Cartas críticas* a los «ilustrados» y enciclopedistas, defendiendo la ciencia y la preeminencia de la escolástica española, contestando así a la insolente pregunta del francés, geógrafo y poeta, Masson de Morvilliers: «Mais que doit-on à l'Espagne Et depuis deux siècles, depuis quatre, depuis dix, qu'a-t-elle fait pour l'Europe? La necesidad de oponerse a la difusión de las ideas enciclopedistas, liberales y antirreligiosas dio a la filosofía y teología de finales del siglo XVIII un carácter polémico en que se mezclaban lo religioso con lo político. Por eso dice Menéndez Pelayo de este siglo que quizá los mejores libros que produjo fueron de «controversia contra el enciclopedismo, y, de cierto, muy superiores a los que en otros países se componían... No hubo objeción de todas las presentadas por la falsa filosofía que no encontrara en algún español de entonces correctivo o respuesta».

En el siglo XIX la historia de España no sigue un desarrollo orgánico y evolutivo, sino convulsivo y revolucionario. Con colores sombríos nos describe Donoso Cortés el triste estado de la España en la primera mitad del siglo XIX. Gumersindo Laverde describe la pobreza y mimetismos del pensamiento es-

pañol en esa primera mitad del siglo. «Nada más pobre y desmedrado —dice M. Pelayo— que la enseñanza filosófica en la primera mitad de nuestro siglo. Ni vestigio ni sombra de originalidad, no ya en las ideas, que ésta rara vez se alcanza, sino en el método, en la exposición, en el modo de asimilar-nos los extraños. No se imitaba, se remedaba; se traducía servilmente, diciéndolo o sin decirlo; y ni siquiera se traducían las obras maestras, sino los más flacos y desacreditados manuales». Estas u otras parecidas frases denunciaban la «lamentable ignorancia entre nosotros» unánimemente constatada por autores y personalidades, de las más dispares tendencias.

En este terreno tan propicio a recibir cualquier semilla, fácil era que arraigasen los que con carácter de «novedad» o como doctrinas salvadoras de tanta ignorancia eran hábilmente importadas por filósofos-políticos que, aprovechándose después de su privilegiada influencia de escuela como el krausismo o de intereses de «partido», sabían airear en ansias proselitistas. Nada extraño, pues, a que por el campo de la filosofía penetraran sucesivamente el cartesianismo, el sensualismo, el materialismo, el sentimentalismo, el eclecticismo, el psicologismo, el tradicionalismo filosófico, el kantismo, el hegelianismo, el krausismo y luego el neokantismo y el positivismo estrechamente aliados.

Señalados quedan los sistemas filosóficos a los que más o menos servilmente se plegará la filosofía en el siglo XIX aun cuando también encontremos aquí quienes, ya lo veremos, mantienen el fuego sagrado de la buena filosofía.

En el primer tercio del siglo XIX se inicia con el sensismo de Condillac a cuya influencia no se sustrae el propio Balmes, aunque diste mucho nuestro gran filósofo del radicalismo del francés. La *Lógica* de Condillac, la «ideología» materialista de Destutt de Tracy, la influencia de Locke y el utilitarismo de Bentham, tienen representantes, más numerosos que destacados, entre nosotros en el siglo XVIII. El eclecticismo espiritualista de Víctor Cousin (al que critica irónicamente Balmes en su *Historia de la Filosofía*) sucedió al sensismo mitigado. El eclecticismo tuvo imitadores en lo que tenía de actitud filosófica fácil y cómoda —«como toda filosofía que no lo es», según dice M. Pelayo—, pero más habría valido que los hubiera tenido su espíritu de trabajo y laboriosidad en la investigación histórica y crítica.

Al ir perdiendo terreno el sensismo escocés y el eclecticismo francés, va apareciendo un poco de interés por los sistemas filosóficos alemanes. El hegelianismo tuvo entre nosotros muchos representantes sedicentes hegelianos, aunque como ha demostrado Elías de Tejada en *Hegelianismo español*, poco tenían de hegelianos la mayor parte de ellos. Iniciado en Sevilla con José Cantero y Ramírez fue seguido por sus discípulos Fabrè y Escudero, Benítez de Lugo, Pi y Margall, Roque Barcia, Emilio Castelar y otros.

Pero la mayor aportación de la España de la época a la filosofía alemana fue la hecha por los krausistas españoles que contribuyeron a hacer conocer una filosofía casi desconocida en la propia patria de Krause. Sanz del Río, López Martínez, Benítez de Lugo, Rodríguez Alba, los de la «Institución libre de la Enseñanza», y no pocos de los llamados hegelianos importaron de Alemania la ininteligible fraseología del panenteísmo krausista, que pudo encontrar aceptación entre muchos que no lo entendían y entre otros a quienes servía para aplicaciones propagandistas de tipo político.

También la escuela escocesa fue introducida aquí por Martí de Eixalá y continuada por Llorens y Barba y por Masferrer y Arquimbau.

Bajo la rúbrica de «espiritualismo cristiano», agrupa el P. Fraile «un conjunto de escritores, difíciles de catalogar en otras corrientes más definidas». Martín Mateos, Moreno Prieto, Salvador Mestres y Alonso Martínez forman, según nuestro autor, en este grupo.

Como «apologistas católicos» agrupa el P. Fraile, frente al liberalismo, a Jaime Balmes, cuyas celebradas obras *El criterio*, *Filosofía fundamental*, *Filosofía elemental* y *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*, bien merecen hacer a Balmes el primer filósofo español del siglo XIX. Con Balmes colaboraron, sobre todo en sus publicaciones de filosofía política, de sociología y de periodismo otros autores católicos y tradicionalistas, ninguno de los cuales pudo eclipsar la gran figura del malogrado «filósofo de Vich».

Donoso Cortés, magnífico orador, uno de los más brillantes parlamentarios de su tiempo, político diplomático y sociólogo, «se resintió siempre de la carencia de una sólida formación filosófica», ni profundizó en el sentido de las corrientes criticistas e idealistas alemanes. Plenamente ortodoxo, al menos en sus últimos años, los «factores que juegan en la doctrina donosiana, brevemente enumerados por el P. Fraile, son: la afirmación de un *Dios, creador del mundo*, que rige y gobierna con su providencia el desarrollo de la historia; la *creación del hombre con un fin trascendente*; una *visión teocéntrica y cristocéntrica de la historia*. A estos principios y su ardorosa defensa, puso Donoso Cortés su pluma y su fogosa elocuencia e influencia en España y en el extranjero, donde era bien conocido.

Entre los apologistas católicos contra el krausismo destaca Ortí y Lara, profesor y periodista brillante que supo contrarrestar la influencia alcanzada por el parasitismo político prestado a los representantes españoles de la envejecida filosofía alemana. Navarro Villoslada y Aparisi Guijarro, excelente orador forense y político, Fernández Valbuena y otros.

Contra el materialismo y el positivismo, cita el P. Fraile a los apologistas

católicos Jaime Almera, Martínez Vigil, el P. Urraburu y el P. González Arintero, Lorenzo Figueroa, Carbonero y Sol, Torras y Bragés, y la magnífica trilogía formada por Vázquez de Mella, Balmes y Menéndez Pelayo.

En un capítulo aparte reúne el P. Fraile, los «cursos y textos de filosofía del siglo XIX, formando los siguientes grupos de los que únicamente citamos algunos de los más destacados: 1) *Tomistas*: el cardenal Ceferino González (*Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás, Filosofía elemental, Estudios religiosos, filosóficos, científicos y sociales, Historia de la filosofía* y otros muchos escritos); Eduardo Hinojosa, eminente jurista e historiador del Derecho (*Historia general del Derecho español, Influencia que tuvieron en el Derecho público de su país, y singularmente en el Derecho penal, los filósofos y teólogos españoles anteriores a nuestro siglo, etc.*). 2) *Suarecianos*: Fernández Cuevas (*Philosophiae rudimenta, Historia Philosophiae*); el P. Mendie (*Elementos de ontología, cosmología, psicología, lógica; Ontología, Derecho natural, institucioines philosophiae scholasticae ad mentem dñi Thomae ac Suarezii, etc.*); José Urraburu, cuya obra capital es su curso monumental de filosofía: *Instituciones philosophiae quas Romae tradiderat*, 8 vols., y otras obras dedicadas a cada una de las partes de la filosofía.

Entre los krausistas: Julián Sanz del Río y sus discípulos Navarro Zamorano, Fernández y González, Francisco de Paula Canalejas, Fernández Ferraz, F. de Castro Fernández, Salmerón, Azcárate, Labra, González, Serrano, Revilla y Morera, Ginés de los Ríos, Ruiz Chamorro, y los krausistas de Sevilla: Sales y Ferré, Castro y Castro, Romero de Castilla, Alvarez Espino, etc.; los krausistas de Salamanca, Valladolid y Valencia, y otros que no mencionamos.

El neokantismo y positivismo contó también entre nosotros, en ese siglo XIX, con algunos representantes (Núñez Arenas, Rey Heredia, Nieto y Serrano, Perojo y Figueras, García Ruvira, Miguel Rodríguez y alguno otro que poco contribuyó a los estudios filosóficos); el positivismo tuvo sus principales adeptos en las ciencias naturales y entre los médicos.

Menéndez Pelayo, Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset ocupan sendos capítulos en esta *Historia de la filosofía*, y a ellos, juntamente con Amor Ruibal y Eugenio D'Ors dedica el P. Fraile mayor atención exponiendo con verdadera precisión la doctrina filosófica (ya bien conocida entre nosotros) de estos filósofos españoles contemporáneos. Es de destacar el verdadero diagnóstico que hace de Unamuno y no creemos aventurado decir que acaso entre los muchos autores, españoles y extranjeros, que han hablado y escrito tanto sobre Unamuno, nadie conozca tan certeramente el «modo de ser» del maestro de Salamanca, lo cual es imprescindible para explicar la eterna paradoja y contradicción que es toda la filosofía de Unamuno. Acaso sea así

porque el P. Fraile, como nosotros, vivimos cerca de Unamuno, le tratamos y creíamos conocer «algo» de su pensamiento y, sobre todo, de su no disimulado modo de enjuiciar la vida y la circunstancia.

Un libro, en fin, este del malogrado P. Fraile que completa un buen manual de historia de la filosofía.

EMILIO SERRANO VILLAFANE

ALBERTO CATURELLI: *La filosofía en la Argentina actual*. Ed. Sudamericana. Buenos Aires, 1971; 373 págs.

La exposición del panorama de una ciencia en un momento histórico presenta al relator múltiples escollos, máxime cuando la exposición de este panorama se relaciona con una disciplina como la filosofía en un momento histórico como el de nuestra época.

El autor se adentra en la narración de la filosofía argentina actual tratando de salvar estos escollos y haciendo caso omiso de las posibles coacciones personales que ciertas ideologías pueden ejercer sobre él. Así relata las diversas tesis filosóficas que distintos pensadores argentinos han sustentado durante el presente siglo.

Para hacer correctamente la exposición se remonta el autor a los antecedentes próximos y a las influencias directas que los pensadores argentinos han sufrido, por ello pone de manifiesto las corrientes filosóficas acogidas en la Argentina en el siglo XIX. Esto le lleva a constatar la influencia del multi-secular saber filosófico, proveniente de Europa que ha ejercido una soberanía decisiva en Argentina.

La tesis central sustentada por el autor en la exposición es que en la Argentina, el pensamiento filosófico de la actualidad, está tomando carácter de un movimiento propio que se aplica a la peculiar realidad del país. No olvida, desde luego, que la Argentina recibe múltiples influencias por la intercomunicación de los saberes con el mundo exterior.

En este sentido recuerda que la Argentina es una «Europa nueva» separada de su vecinos geográficos y unida por el mar a los países mediterráneos que lucha enconadamente por alcanzar su propia expresión filosófica.

Veamos detenidamente la obra que comentamos. Consta de una introducción y diez partes, de estas partes o capítulos, la octava, dedicada a la filosofía cristiana, se divide, a su vez, en cuatro subpartes que corresponden al estudio por áreas geográficas de esta orientación filosófica: Centro, Norte, Río de la Plata-Litoral y Cuyo. Esta octava parte ocupa un tercio de la obra.



Pasamos a ocuparnos, en primer lugar, de la Introducción. La titula el autor «Raíces históricas de la filosofía en Argentina», y se divide en tres partes: Descubrimiento y carácter de la Argentina, la filosofía occidental y la Argentina, y, el país argentino.

Tres datos son constatados en esta Introducción: 1.º Que antes del «descubrimiento» en 1502 no hay pensamiento originario en la Argentina. 2.º Que la especulación filosófica argentina depende del hombre europeo y como consecuencia de la doctrina cristiana. 3.º Que la Argentina es un país distinto de sus hermanos «mestizos o indígenas de América abiertos a otra diversa y propia originalidad» (pág. 12).

Tres son los períodos en que puede dividirse la historia Argentina: 1.º Tiempo del Imperio español en que se ponen los cimientos de la «autoconciencia» nacional (siglos XVI a XIX). 2.º Epoca de la independencia con nacimiento y desarrollo de la «autoconciencia» argentina (siglo XIX); y 3.º Epoca de la Argentina contemporánea marcada por tres hechos: advenimiento de una gran masa emigrante de Europa, nacimiento de una poderosa clase media y acceso de las clases populares a la mediedad (!).

A estos tres períodos corresponde en filosofía: 1.º Influencia de la escolástica española. 2.º Lucha entre esta filosofía escolástica y el inmanentismo y espiritualismo (mantiene su primacía el espíritu de la escolástica). 3.º Manifestación de todas las tendencias filosóficas que se desarrollan en Europa en la época contemporánea.

Como consecuencia de las influencias sostiene el autor que la Argentina «es *interna* a la esencia misma del pensar occidental. Pero esta interioridad al proceso no ha hecho de ella un exponente de un mero «europeísmo» (yuxtaposición bastarda de lo europeo sobre lo originario argentino), sino de su europeidad esencial, puesto que siempre se trata de la conciencia europea que devela una circunstancia *nueva*. Esta conciencia europea es cristiana y lo es *desacralizada* hasta en el inmanentismo absoluto y «terreno»; es *explícitamente* cristiana ya en la escolástica clásica, ya en las nuevas doctrinas filosóficas sostenedoras de la apertura a la trascendencia» (págs. 17-18).

Pasamos por alto la referencia a los filósofos del siglo XIX a los que dedica los tres primeros capítulos, no sin dejar constatado que se ocupa de ellos. Los clasifica como pertenecientes a los siguientes grupos: Tercera escolástica, espiritualistas eclécticos, krausistas, racionalistas y positivistas. Precisamente dentro de los positivistas estudia el positivismo penal de Luis María Drago, cuya tesis, sobre los criminales natos, fue traducida al italiano publicándose con una introducción de Lombroso. También estudia a Antonio Deleppiane, jurista filósofo que publicó en 1918 una *Síntesis de la Filosofía del Derecho* y

que posteriormente fue el iniciador del neocriticismo y del neoidealismo argentino.

En lo que el autor denomina *época de transición* se ve claramente cómo el desprendimiento del positivismo es una de sus notas fundamentales. En esta época es también de destacar el nacionalismo filosófico de un pensador: Juan Agustín García, que se basa en la psicología histórica para poner de manifiesto los sentimientos fundamentales argentinos. Estos sentimientos, son: fe en la futura grandeza de país, pundonor criollo, culto nacional al coraje, desprecio de la ley, sentimiento de lealtad y afán de riquezas. El autor no hace ningún comentario sobre esta amalgama de sentimientos a pesar de las contradicciones, al menos aparentes, que encierran.

Otro exaltador del sentimiento nacional argentino es Leopoldo Lugones, más poeta que filósofo. Lugones establece para el futuro hombre argentino la vinculación latina de su héroe *Martín Fierro*, prototipo ideal del hombre argentino: «ni indígena ni negro es heredero directo del espíritu griego» (página 81).

Neokantismo, vitalismo y realismo también tienen sus cultivadores en la Argentina del siglo XX. Como neokantiano señala Caturelli a Enrique Martínez Paz, que en 1932 publica la primera edición de su *Tratado de Filosofía del Derecho*. Creemos que más que kantiano Martínez Paz es positivista, si bien de un positivismo evolucionado. De la mano de Kant intenta llegar a una metafísica sobre todo el Derecho, y señala que hay que buscar los fundamentos no sólo del Derecho, sino de todo lo que es. En el pensar establece dos grandes campos: un esquema de valor universal (ciencia) y otro que consiste en el proceso de formación del cuerpo del saber, siempre condicionado y relativo (construcción jurídica), por el cual se participa inmediatamente de la vida; de estos campos surge el Derecho como un modo de querer *ligante*. Esta concepción, según creemos, lleva a la negación de unos principios jurídicos fundamentales e inmutables, es decir, lleva a la negación de la ontología jurídica.

Como kantianos también señala el autor a Alberto J. Rodríguez y a Mario Sáez, este segundo, con algunas influencias de Vico, critica a Kant, pero acepta el método crítico. En este apartado también expone el autor a Carlos Cossío criticando, en cierta medida, el predominio que concede la teoría egológica a la decisión del juez.

La fenomenología, la axiología y el historicismo también encuentran sus cultivadores en la Argentina. Como fenomenólogos cita a F. Romero, C. L. Cariotto, S. Montserrat y V. Massuh, éste original expositor de la libertad

escatológica. Historicistas son Rodolfo Mondolfo y B. Pucciarelli. Entre los estetas parece ocupar un lugar destacado Luis Juan Guerrero.

Dentro del capítulo «Fenomenología existencial y ontología de la existencia» sitúa a pensadores como Carlos Estrada, Nimio de Anquín y Emilio Estiú.

Los filósofos a encuadrar dentro del pensamiento cristiano son muchos, bien que sus fuentes de inspiración partan del tomismo, del agustinismo o del suarismo. Figuras conocidas en Europa como B. Aybar u Octavio N. Derisi, el primero a encuadrar dentro de un realismo intuitivo y el segundo dentro de la más estricta filosofía tomista, no son más que una muestra de la importancia fundamental de la filosofía cristiana en la Argentina.

Creemos que puede ser útil constatar las posturas de Arturo Enrique Sampay y de Jaime M. Mahieu por su incidencia en la filosofía política.

Arturo E. Sampay es autor de dos obras de filosofía política (entre otras muchas publicaciones sobre el mismo tema) que merecen recuerdo: *La crisis del Estado de derecho liberal burgués e Introducción a la Teoría del Estado*, la primera de 1942 y la segunda de 1951. En su *Crisis* sostiene que el Estado es un ente de cultura, y por ser ente de cultura está destinado a perecer siempre que se escinda el vínculo de unión que existe entre cosmovisión y Estado; Caturelli sigue la exposición: «hay así un vínculo entre Teología y Estado y los Estados modernos no representan otra cosa que teologías secularizadas» (pág. 242).

En la *Introducción a la Teoría del Estado* se afinan estas ideas. Afirma Sampay que la teoría del Estado tiene por objeto el Estado en su devenir concreto, y su saber pertenece a la prudencia. Para alcanzar este saber es necesario conquistar los fundamentos metafísicos-gnoseológicos, investigando las causas supremas (metafísica política), para lograr una política normativa. En realidad el Estado está constituido para Sampay por los actos humanos (género supremo), sociales (género próximo), políticos (diferencia específica) dirigidos hacia el bien común. Hay, por tanto, una existencia histórico-concreta del Estado, a partir de la cual por abstracción de las notas individuales se llega a captar la esencia (ontología política) ordenada al bien común, y desde la esencia se descubre sus normas (deber ser) para el logro del fin último (moral política). De este modo la filosofía política está formada por la conjunción de ontología y moral políticas, mientras que la teoría del Estado se reduce a la realidad histórico-concreta, y es sólo «opinión de certidumbre», no ciencia, aunque tenga como materia la autoorganización política de la sociedad.

Esta construcción filosófico-política, como bien ha dicho O. N. Derisi sig-

nifica un avance dentro del sistema tomista. Avance que nosotros creemos también se encuentra en pensadores españoles actuales.

Jaime M. Mahieu, que en 1962 publicó *El Estado comunitario* y que tiene numerosos estudios publicados en revistas, amén de otros libros, dice que el hombre tiene necesariamente un instinto social que supone, a la vez, la «incompletidad» natural del individuo y un progresivo enriquecimiento histórico: «El hombre no es nada sino en cuanto heredero». Frase similar a la que ya hace mucho tiempo expuso Elías de Tejada: «Si el hombre no fuese tradicionalista sería sencillamente un animal.»

También afirma Mahieu que el hombre forma parte de grupos sociales y asociaciones integradas en la comunidad, la cual se presenta como una pirámide de federaciones diferenciadas, cada una de las cuales desempeña una función en el todo del organismo social. Ahora bien, no existe comunidad política sin Estado, puesto que el Estado no es algo que se le añade, sino, únicamente, un órgano especializado de la comunidad; especializado en el sentido de que es solamente el factor conductor, en el orden político, de la comunidad jerárquica. Por eso su legitimidad es proporcional a su eficacia política, en manos de una minoría dirigente que no es «el» Estado, pero en la que reposa, orgánicamente, el mando, mientras exista una conexión vital entre la comunidad y la minoría.

Como puede comprobarse, Mahieu responde en su pensamiento a la corriente filosófica política tradicional; desgraciadamente no hemos podido consultar directamente la obra que cita Caturelli y sólo podemos decir que con estas premisas el comentario que a continuación (pág. 245) realiza el autor no es lógico y muestra un desconocimiento de lo que es en su auténtico sentido la filosofía política tradicional.

El noveno capítulo lo dedica el autor a la exposición del espiritualismo, y en el último capítulo se ocupa de la filosofía de la naturaleza, la lógica y la filosofía de las ciencias, destacando lo preponderante de la influencia de la lógica nueva en la Argentina, lógica de corte anglosajón en su mayoría.

El libro contiene un índice de nombres. Las notas, siguiendo la moda sajona, están a final de capítulo, lo que dificulta en gran manera su consulta, máxime cuando su numeración es correlativa e independiente por capítulos y apartados. Se da el caso de que en el capítulo octavo, que contiene subapartados, encontrar la referencia a cada nota supone un trabajo enorme, dejando a veces en el lector la duda de si será la leída la que verdaderamente corresponde al texto de referencia.

La obra es un completo exponente de la realidad filosófica argentina, extraordinariamente útil como libro de consulta.

M. C. ROVIRA