

SECCION BIBLIOGRAFICA

RECENSIONES

GEORGES BURDEAU: *L'Etat*. Editions du Seuil. París, 1970; 190 páginas.

En este libro breve y de elevada abstracción el profesor Burdeau quiere responder desde el plano estrictamente teórico a la pregunta: ¿Qué es el Estado? El tomo segundo de su monumental tratado de Ciencia política tiene el mismo título y aproximadamente la misma temática, con lo que el libro que ahora se comenta viene a ser un resumen de aquel volumen, y en general, en las propias palabras del autor, «una síntesis de los desarrollos» que a lo largo de todo el tratado se han hecho por él respecto del Estado.

La noción básica, sobre la que insiste en ocasiones múltiples, es la de que el Estado es una idea, una elaboración conceptual del hombre: «Su existencia no pertenece a la fenomenología tangible...; el Estado, en el sentido preciso del término, es una idea. No teniendo otra realidad que la conceptual, no existe sino porque es pensada» (pág. 10). Por otro lado, el Estado tiene su origen en una reflexión que a sí propio se ha impuesto el hombre; esto es, no es el fruto de una elaboración espontánea como puedan serlo las resultantes de las fuerzas que llevan a los humanos a reunirse en sociedad; antes bien, si los hombres se hubieran dejado vencer por sus inclinaciones naturales es poco probable que hubieran concebido la forma estatal de organización política; así, el pensar sobre el Estado es «una reacción contra los impulsos naturales, una resistencia de la inteligencia a las invitaciones que surgen de las partes oscuras de nuestra naturaleza» (página 54). El Estado es, ciertamente, una forma singular de soporte del poder político y ciertamente necesita condiciones objetivas: territorio, población y autoridad que ejerza el Poder en aquél sobre ésta. Pero todos estos elementos no garantizan la existencia del Estado, pensado reflexivamente, se reitera, como un poder cuyos actos obligan, pero como un poder en abstracto, no afectado por las modificaciones en la titularidad del Poder mismo, garante de seguridad comunitaria, centro de imputación de la acción política, con vida propia y mecanismos de autoconservación («el Estado

no muere», pág. 49), lo que le permite incorporar «la perennidad del ser colectivo» en que la nación —también más una idea que una realidad corpórea— consiste. Más modestamente el origen del Estado se halla en la repugnancia que el hombre siente, al quebrar la idea del origen divino del Poder político, en obedecer a persona nominativamente determinada en virtud de calidades que le sean propias y en eliminar la sensación de inseguridad característica del poder personal, sobre todo cuando al mismo se liga el principio de ordenación y estructuración de la comunidad política; se halla en el esfuerzo intelectual en buscar una salida cuando la idea de «la obediencia al jefe» resultó anacrónica, lesiva para la inteligencia y altamente peligrosa para la permanencia y estabilidad del vivir en común. El Estado aparece entonces como un nuevo modo de soporte del Poder político.

El Poder político, en general, frente a lo que quieren las escuelas realistas, es algo más que la mera consecuencia de la diferenciación —estrictamente necesaria, por otro lado; «sin ella no hay sociedad política» (página 112)— entre gobernantes y gobernados; los hombres han exigido siempre una explicación a la capacidad de obediencia suscitada por las órdenes de quien manda políticamente; el Estado es una explicación racional de este hecho que «sustituye a las fuerzas misteriosas que el pensamiento mágico subordina al espíritu del jefe» (pág. 79), y a la postre, inviste a éste con un nuevo tipo de justificación, resolviendo así el problema estructural clave, a saber: superar la contradicción entre «[la obediencia] individualmente intolerable y [la misma obediencia] socialmente ineluctable» (pág. 79), al tiempo que se libera la función gubernamental, en parte al menos, de los cataclismos ligados a lo efímero de su titularidad por persona cierta.

No es el del Estado el único poder existente en el seno de una comunidad política; entiéndase esto en sentido estricto; no es el único poder político. En el seno de la comunidad existen poderes de hecho, cuya expresión más acabada son el o los partidos (las páginas 93 a 103 contienen un excelente análisis sobre *El Estado y los partidos*), cuyo objetivo final consiste en imponer una concepción del Derecho distinta de la encarnada por el Estado mismo. Sólo que estos poderes o pueden pretender la asunción del Poder estatal, transfigurándose a sí propios en poderes de derecho, o pueden pretender la destrucción del Estado; éste y los titulares de su poder deben mirar siempre con recelo la actividad y las actitudes de los poderes de hecho, por lo mismo que éstas pueden desembocar en el atentado a muerte al Estado y en la destrucción del mismo y de su racionalidad intrínseca, con lo que se desemboca en una feudalización del Poder político y en la inseguridad angustiosa de la vida y de las perspectivas de vida de los gobernados que este fenómeno trae consigo. La feudalización —conocida idea

esta— es un fenómeno de carácter general, aunque la mente occidental ligue su noción a una etapa histórica del Occidente europeo, y un fenómeno reproducible en cualquier momento porque «pertenece a su esencia el renacer en cada desfallecimiento del Poder estatal» (pág. 134). Defenderse contra la feudalización es la misión primera del Poder estatal, y al cumplirla no hace sino obedecer al mandato de los niveles más profundos de la conciencia política, de la que sin formulación explícita tienen todos los miembros de la comunidad, a saber: el mantenimiento de la cohesión y de la existencia en relativa seguridad del ser colectivo, aunque esté plasmada en forma que no a todos parezca la mejor de las pensables ni la más conforme a sus sueños; es aquí «donde el Poder estatal encuentra la más sólida y la menos discutible de sus raíces» (pág. 142). El Poder estatal, con este sólido fundamento, del que sus titulares deben tener clara conciencia, ha de erigirse en «regulador del orden y del movimiento», al tiempo en «motor y freno», institucionalizando la lucha política de forma que ésta no rompa su marco, cosa que sólo puede hacer «elevándose más allá de los intereses particularistas y sirviendo los intereses propios de toda la comunidad» (pág. 114), siendo unas veces árbitro de los intereses concretos en conflicto, y otras, promotor del que de aquéllos aparezca arriesgadamente reprimido por los poderes de hecho.

En gran medida lo anterior equivale a decir, en otra línea de razonamiento, que el Estado debe buscar un «fundamento social homogéneo», para cuya consecución el mayor obstáculo en las comunidades políticas contemporáneas es la existencia de clases sociales, y más concretamente, la existencia «de una clase..., clase obrera, clase trabajadora o clase económicamente desfavorecida» (pág. 116), cuya conciencia posible de exclusión de la comunidad y de falta de participación en las decisiones del Poder debería ser resuelta «no por la ideología, sino por las condiciones concretas de existencia del hombre de nuestro tiempo» (pág. 130), lo que implica un rechazo, tanto de la solución liberal y de su abstracción del «hombre político» pretendidamente independizado de su condicionamiento social, como de la solución comunista y de su negación de posibilidad de «salud personal», puesto que «considera que el hombre no tiene la plenitud de su ser, sino fundido y totalmente integrado en lo social», con la pretensión de que éste es el sentido de la evolución histórica» (pág. 129). En general, «el hombre de ideología... es el hombre de un solo pensamiento... que padece la atrofia intelectual de quien una idea fija paraliza el desarrollo natural de las facultades del espíritu» (págs. 156-157).

El principio de homogeneización comunitaria, y consiguientemente, la liberación de las ideologías sólo puede encontrarse hoy en un Estado cuyo

dinamismo esté polarizado hacia el crecimiento y el desarrollo económico y social. Temáticamente, «una relativa prosperidad no solamente efectúa la integración física del grupo, sino que también ejerce sobre los individuos una presión espiritual por la homogeneización de gustos y de deseos» (página 157). Con la ventaja adicional de que si el Estado se convierte en el símbolo y en el promotor del desarrollo, resulta ser un mecanismo demasiado preciso para que pueda ser roto. Que esto se traduzca en una «despolitización» del grupo es tema distinto, aparte de los equívocos que la expresión encierra, aunque sí puede ser entendida en el de que «traduce la desafección de los gobernados en cuanto a las luchas de partido» (pág. 158).

El Estado pasa a ser a sí básicamente un «Estado funcional», que se justifica no tanto por la legitimidad de quien en él ostenta el Poder como por la eficacia del Poder mismo en la consecución de la finalidad comunitaria del desarrollo. Lo que quiere decir, y la afirmación se hace sin ambages, «que el origen del Poder no basta para calificarle en el cumplimiento de las tareas que le incumben», porque la magnitud y la complejidad de éstas hacen irrelevantes o «excluyen los conflictos de legitimidad» (pág. 175). Lo que, a la postre, se nos dice, está en la base misma de toda la elaboración teórica moderna y contemporánea del Estado, a la que si alguna línea es común es la representada por el deseo «de excluir de la política la mística, la magia o las ideologías, para someter la gestión de las sociedades solamente a la racionalidad» (pág. 177).

El *Leviatán*, habiendo asimilado la técnica y en alguna medida habiéndose dominado por ella, resulta teleguiado por la misma fuerza que utiliza para mandar y que cohesionan la sociedad. Su único riesgo es el de que la idea del Estado «imaginada para sustraernos del arbitrio de los jefes no se convierta en el instrumento opresivo de un conformismo anónimo» (pág. 182 y última).

Tales son las reflexiones, muy resumidamente expuestas —aunque creo que recogidas en lo esencial— de Burdeau sobre el Estado en 1970.

M. ALONSO OLFA

E. LABROUSSE, R. ZAZO Y OTROS: *Las estructuras y los hombres*. Traducción de Manuel Sacristán. Ediciones Ariel. Barcelona, 1969; 165 págs.

Va siendo ya un lugar común la afirmación de que el «estructuralismo» está de «moda», como antes lo estuvo el existencialismo y otros «ismos». Lo cierto es que el estructuralismo, método o sistema, ideología o filosofía (que

todo eso se ha dicho del estructuralismo), está produciendo una abundante y comercial literatura y suscitando vivas polémicas entre los hombres de ciencia e intelectuales de nuestros días. Son numerosos los libros sobre «estructuralismo» (cuando hace apenas pocos años nada o muy poco se había escrito sobre él), y de algunos de estos libros nos hemos ocupado antes de ahora en estas mismas páginas.

El que ahora presentamos, *Les structures et les hommes*, en su título original, contiene los textos íntegros de dos discusiones públicas organizadas por la revista *Raison Présente*, que, bajo el patrocinio de la Union Rationnaliste, fueron celebradas en la Sorbona en febrero de 1968. Ambas discusiones reunieron en su torno a notables profesores y especialistas franceses, algunos de ellos ya conocidos por sus anteriores publicaciones sobre el estructuralismo. La primera discusión versó sobre el tema «Las ciencias del lenguaje y las ciencias humanas», y en ella tomaron parte los profesores René Zazo, François Bresson, Antoine Culioli, Henri Lefebvre y André Martinet. La segunda, que trató sobre «Estructura social e historia», agrupó, bajo la presidencia de F. Labrousse, a Lucien Goldmann, A. Martinet, Albert Soboul, Pier Vidal-Naquet y Madaleine Rebérioux.

Especialistas de las ciencias de la naturaleza y de las ciencias humanas, lingüistas, psicólogos, sociólogos, filósofos, historiadores fueron citados, si no para hacer estructuralismo, sí para «discutir problemas que se plantean a su respecto». De aquí que hayan preferido el título que lleva el libro: *Las estructuras y los hombres*, porque más allá de las cuestiones propiamente epistemológicas y metodológicas, que interesan a las varias disciplinas, se encuentra un problema fundamental, planteado por determinadas interpretaciones o extrapolaciones del estructuralismo, a saber: «el problema de la función y el lugar del pensamiento racional, de la función y el lugar de los hombres que piensan y actúan respecto a lo que se llama estructuras».

En efecto, a través de las intervenciones de las sesiones del coloquio, permaneció como motivo dominante y razón del mismo la pretensión de aclarar, desde diversos puntos de vista, lo que sean las estructuras de la lengua, del saber y de la sociedad.

Ponente de la primera discusión fue el profesor de la Sorbona André Martinet, quien planteó inicialmente los siguientes interrogantes: «¿Es el modelo lingüístico el modelo fundamental de las ciencias humanas? Pero previamente ha de responderse a ¿qué es el modelo lingüístico? ¿Hay uno solo o varios modelos lingüísticos? ¿No se podría decir que hay tantos modelos lingüísticos cuantos lingüistas hay, o por lo menos tantas escuelas y tendencias diferentes?» Para contestar a estas preguntas observa Martinet que «los estructuralistas no apelan ya a las estructuras, sino al mo-

delo». La estructura no es ya toda la realidad observable, pero está en esa realidad; la estructura, en las ciencias humanas, no es todo el comportamiento, pero está comprendida en el comportamiento. El modelo —dice— es otra cosa, es «lo que realiza el investigador para dar a entender a los demás lo que es la estructura». Por eso puede haber tantos modelos cuantos investigadores. Una lengua no tiene más que una estructura, pero para hacer comprensible esa estructura es posible construir modelos diferentes producidos según el temperamento de cada investigador, según su formación, según la filosofía que esté de moda, según el deseo que el investigador tenga de fabricar un modelo aplicable a otras disciplinas.

Seguidamente recuerda el conferenciante cuáles son los tipos principales de modelos lingüísticos, citando los modelos americanos tradicionales de Gloomfield y de Pike y de sus respectivos seguidores; otro modelo es el Hjelmsle, el de «articulación doble» (cuya paternidad reivindica el conferenciante), el modelado binario de Jakobson y el modelo de Chomsky. Pero el autor no cree que ningún modelo lingüístico, si realmente está adaptado a las necesidades de los lingüistas y si realmente es representativo de las estructuras, pueda ampliarse de modo útil a las demás ciencias del hombre. Sin embargo, hay un principio, explicitado por los lingüistas, que hay que poner en la base de todas las investigaciones referentes al comportamiento humano: es el principio de *pertinencia*. En lingüística, la pertinencia funcional es la comunicación, y la aplicación, consciente o inconsciente, del principio de pertinencia ha permitido a la lingüística acercarse al estatuto de las ciencias exactas, ya que ha sido posible explicitar unidades susceptibles de simbolización y de tratamiento matemático, y en las Ciencias Naturales ha sido la Naturaleza misma de los objetos observados lo que ha impuesto las diferentes pertinencias que han permitido la distinción de diferentes disciplinas. Pero en las ciencias del hombre la situación es diferente; las realidades físicas observables no se identifican nunca en ellas con la realidad humana porque la realidad humana está hecha de valores. Por eso la necesidad de precisar para cada ciencia del hombre una pertinencia, que esa pertinencia sea cada vez diferente para cada ciencia.

Para Henri Lefèbvre, profesor de Nanterre, hay una exigencia epistemológica que es preciso satisfacer. Se trata de saber si se puede construir hoy un cuerpo unitario coherente del saber, o si no hay en el saber regiones varias, atribuir a los modelos una pluralidad. Esto es, la cuestión es saber si hay que recurrir a un modelo único, a una univocidad del modelo en todos los dominios y en cada dominio en particular. Lefèbvre afirma la pluralidad, el pluralismo epistemológico, el pluralismo de los modelos.

François Bresson entiende que una estructura es un sistema de relaciones

invariantes bajo ciertas transformaciones, respecto de ciertas transformaciones. Entonces —dice— toda ciencia es estructuralista porque estudia sistemas de relaciones. Polemiza seguidamente este autor acerca del problema de la pluralidad de modelos y de la utilización de modelos elaborados por una ciencia o por otra, afirmando que en la medida en que un modelo es un simple instrumento matemático, es evidente que se aplica en todas partes del mismo modo. Lo que pasa es que cuando hay varios dominios que puedan contar con la misma representación se plantea el problema de saber en qué se basa esa identidad y ese isomorfismo. Y esta pregunta puede ser objeto de contestaciones diferentes. Hoy día —termina—, describir una estructura «es tomar un conjunto de observables y hallar un sistema de relaciones entre ellos tal que permita dar cuenta del conjunto, prever, etcétera».

Plantear el problema de la pluralidad de modelos es sencillamente, dice el profesor A. Culioli, de la Sorbona, plantear el problema básico siguiente: ¿Qué es modelo? Si se entiende por pluralidad el hecho de que un modelo responde a preguntas que uno se formula particularmente a la cuestión de la relación entre la observación y los observables, por un lado, y por otro, el objeto que se intenta definir, delimitar, entonces «puede haber pluralismo o las preguntas planteadas se pueden articular luego entre ellas». Pero si se entiende que el pluralismo quiere decir «que se podría cambiar de punto de vista según los días, las intuiciones, las impresiones, sin tener que dar cuenta de ello, entonces contesto que no». Un modelo, o más precisamente, la relación entre estructura y modelo, no es nada que pueda ser una moda; es realmente otra cosa, y el problema de la relación entre los observables y el modelo no es un problema que se pueda delimitar y liquidar tan sencillamente.

Tras un animado diálogo entre los participantes al coloquio terminó esta primera discusión sostenida a gran altura científico-estructuralista.

La segunda versó sobre «Estructura social e historia», con seis intervenciones sobre temas tan interesantes como «Estructura y diacronía en lingüística», desarrollado brevemente por André Martinet; «Estructura y movimiento en historia», por Ernest Labrousse; luego Lucien Goldmann, que habló sobre «Estructuras sociales y conciencia colectiva de las estructuras»; después Pierre Vidal-Naquet sobre «Aplicaciones y límites del estructuralismo en historia», terminando Madaleine Rebérioux sobre «Continuidad o discontinuidad de las civilizaciones».

Por mucho que hayamos leído con detenimiento el libro que presentamos y por mucho que a otros fines nos interesara para estudios más amplios que estamos haciendo sobre el estructuralismo, no podemos olvidar las limitaciones de una recensión y extendernos aquí, primero, en una exposición

detallada de estos seis temas enunciados, y luego, en unas consideraciones críticas que nos gustaría hacer de cada uno, no sería posible, reduciéndonos por esto a presentar sólo esquemáticamente algunas de estas intervenciones porque no es nuestro pensamiento el que hemos de exponer, sino el de los ilustres autores del libro, quienes, a su vez, se vieron obligados expresamente en sus intervenciones a no sobrepasar un tiempo muy limitado que ellos, bien seguro, podrían haber ampliado con gran conocimiento de causa.

André Martinet, en «Estructura y diacronía en lingüística», vino a decir que la estructura se capta, sin duda, en sincronía, pero ella misma lleva el germen de su transformación en otros estadios ulteriores. Las causas externas de los cambios son varias, siendo las más importantes, las más decisivas, en el caso de las lenguas, el contacto de la estructura con otra estructura a través de situaciones bilingües o plurilingües, pero sobre todo las variaciones de las necesidades de la comunicación; variaciones debidas a los cambios que se producen en las comunidades que utilizan las lenguas de que se trate, no olvidando que esas causas exteriores de los cambios no intervienen nunca sin integrarse en el curso de la estructura. Martinet ve la estructura lingüística en la realidad observable, en el comportamiento de los hombres, pero el comportamiento mismo no constituye una estructura; la estructura se encuentra en ciertos elementos de esa conducta. La estructura es como un haz de costumbres o de hábitos.

Sobre «Estructura y movimiento en historia», Ernest Labrousse, profesor honorario de la Sorbona, afirma que cada ciencia es a la vez solidaria y autónoma, análoga y específica respecto de las demás ciencias. En historia, el movimiento es también estructura, pero, a la inversa, la estructura es un movimiento. Estructura y movimiento «se nos presentan así íntimamente vinculados». Pero la historia es el punto de vista dinámico para la consideración de las estructuras; es la ciencia del movimiento. Por lo demás, cada ciencia tiene su propia perspectiva del movimiento, ya sea una ciencia de la Naturaleza, ya lo sea del hombre. Pero la historia, ciencia del movimiento, es también una consciencia del movimiento, y su originalidad es en esto esencial. La existencia de una consciencia colectiva, la activación del movimiento por la consciencia, el juicio colectivo del movimiento como progreso, «se nos presenta, entre otras, como tres grandes especificidades y acaso como tres glorias de la historia de los hombres».

En «Estructura social y consciencia colectiva de las estructuras», Lucien Goldmann, director de estudios de la Escuela práctica de Altos Estudios, dice que lo que caracteriza los fenómenos humanos es el hecho de que son procesos que pasan siempre por la consciencia, y que en el interior de

la evolución histórica hay tomas de consciencia, pero no es exacto que las tomas de consciencia sean siempre adecuadas a la realidad. Frente al cartesianismo o frente a Sartre es importante saber que hay también comportamientos significativos que no son conscientes. Es evidente que cuando nos enfrentamos con la Historia y con fenómenos de consciencia colectiva que tienden a conseguir un equilibrio adaptado a la realidad, hay tomas de consciencia que corresponden a esos procesos, pero las mismas tomas de consciencia no pasan de relativas. Sin embargo, hay una especie de mezcla entre lo no consciente y el progreso de la consciencia, de modo que el historiador del pensamiento y de la creación cultural no puede realizar una investigación positiva que tenga en cuenta las interferencias entre todos estos niveles (estructura englobante, estructura inmanente y tomas de consciencia) más que si estudia a la vez el elemento consciente y el elemento no consciente.

Acerca de «El movimiento interno de las estructuras» disertó el profesor de la Sorbona Albert Soboul, quien después de afirmar que el interés de los historiadores por las estructuras sociales no data de 1967-68, sino que tiene viejos precedentes, dice que para el historiador una estructura no es nunca estable a causa de las tensiones y de las contradicciones internas que por su mecanismo, por su incesante funcionamiento tienden siempre hacia un nuevo equilibrio. El análisis estructuralista da un privilegio a la noción de estabilidad, mientras que el análisis histórico lo reconoce a la noción de movimiento. La Historia no es nunca estable, nunca está terminada. Estructura, pues, y movimiento. «No digo "duración" o "tiempo", sino "movimiento".» Lo que importa al historiador, una vez comprobado que las estructuras evolucionan, que el movimiento es su verdadera esencia, es el mecanismo de este movimiento. El historiador necesita estudiar el juego de las estructuras sociales unas con otras; hay necesidad de desmontar los mecanismos en el interior de una estructura global; es necesario precisar la acción recíproca del todo sobre las partes, de las partes sobre el todo, de las partes entre ellas. «El análisis estructuralista tiende a una anatomía de las estructuras; el análisis histórico requiere también esa anatomía, pero va más allá, porque se propone hacer también una fisiología de las estructuras.» El autodinamismo de las estructuras es lo negado por el análisis estructuralista. Y ello no por el principio de prioridad de lo sincrónico respecto de lo diacrónico, sino sobre todo por la separación de los dos puntos de vista. Para el análisis histórico, por el contrario, hay identificación de la estructura con el proceso: «No existe estructura sin que haya al mismo tiempo un proceso de evolución.» El análisis estructuralista —según Soboul— pierde la lógica interna del desarrollo, es decir, lo esencial de lo que el

historiador quiere captar. En el análisis estructuralista, como la estructura no se comprende como proceso interno, la sincronía y la diacronía quedan, todo lo más, unidas por fuera, pero son fundamentalmente ajenas.

Termina el docto profesor afirmando que entre análisis estructuralista y análisis histórico hay oposición fundamental no porque este último rechace el concepto de estructura, sino porque la naturaleza de este concepto y sus reglas de uso son esencialmente diferentes para los estructuralistas y para los historiadores. Para el historiador, toda estructura es de algún modo un tejido de contradicciones; para el estructuralista lo es de complementariedades. El estructuralismo «es un pensamiento que opera por categorías fijas, mientras que la historia, que es movimiento, las rechaza». Aquí radica, a nuestro juicio, la polémica entre historia y estructuralismo. En lugar del movimiento real que la historia ambiciona aprehender y comprender, el análisis estructuralista no da para este autor más que «una serie discontinua de vistas fijas, con lo que se pierde el alma misma de la historia».

Sin embargo, en «Continuidad o discontinuidad de las civilizaciones», Madaleine Rebérioux, profesora también de la Sorbona, destaca los «servicios que ha prestado a los historiadores la teorización del concepto de estructura» y también «acerca de las objeciones que pueden oponérsele».

El problema se plantea sobre todo en la irreductibilidad de algunas estructuras en el contexto de la noción de civilización. En realidad, y por mucha que sea su ambigüedad, el término significa más o menos «el resultado de la descripción de una sociedad dada, el inventario de sus componentes».

Los trabajos de Lévi-Straus, que aun buscando la unidad de los hechos de civilizaciones en el plano de las invariantes comunes a todos los hombres de todos los tiempos, han llamado la atención de las diversidades y heterogeneidades específicas, que hacen imposible una historia acumulativa en la que todas las sociedades se considerarán complementarias y vinculadas genéticamente, «son inestimables para los historiadores». Pero el historiador —se pregunta esta autora— ¿se puede contentar con una descripción de las estructuras, que para respetar la diversidad de éstas tiende a presentarlas como puras alteridades, como radicalmente discontinuas? ¿Puede renunciar a considerar el proceso histórico de un modo global? ¿Podemos refugiarnos en la descripción mera de la pluralidad de estructuras para huir de la totalidad, como si la estructura de la sociedad esclavista *tuviera que* engendrar y no pudiera engendrar sino el feudalismo, y luego el capitalismo moderno, y luego el socialismo? (como quiere el conocido esquema dialéctico de la evolución marxista). Dicho de otro modo: ¿Hemos de renunciar, en nombre de la discontinuidad, a identificar una continuidad, aunque sea en un sen-

tido distinto al afirmado hasta el presente? «Me parece —contesta— que muchos trabajos históricos permiten sustraerse a esa especie de dicotomía y llegar a dar la razón del otro aspecto, a sea a situarlo respecto de nosotros.»

Los vaivenes de la Historia nos pueden ayudar a ver lo continuo en el discontinuo, a captar los modos complejos como estructuras muy diferentes que se encuentran a pesar de ello relacionadas. Hay aquí una duplicidad de tareas: los estructuralistas han ayudado a los historiadores a recordar unas tareas y los historiadores se imponen a sí mismos las otras tareas, la búsqueda de una inteligibilidad total, universal. «Ese objetivo doble teje lo que llamamos, o por lo menos lo que llamo el esfuerzo histórico.»

Un animado coloquio, en el que reafirmaron y aclararon algunos conceptos los disertantes, con algunas intervenciones del público, terminó estas discusiones, cuyo texto es el contenido del libro que presentamos. Uno más a los muchos ya sobre el moderno estructuralismo tan de «moda» en nuestros días. Y uno más que yo me complazco en añadir a las recensiones sobre estructuralismo que he publicado en números anteriores de nuestra REVISTA DE ESTUDIOS POLÍTICOS.

EMILIO SERRANO VILLAFÑE

MANUEL TUÑÓN DE LARA: *Medio siglo de cultura española (1885-1939)*. Editorial Tecnos. Madrid, 1970; 293 págs.

No constituye una empresa fácil el tratar de sintetizar en unas pocas páginas todo lo que culturalmente integra el período de vida de una nación. La mayor dificultad, sin embargo, consiste en aprehender la esencia que el término «cultural» encierra, puesto que, como es sabido —las páginas de la Historia nos brindan multitudinarios ejemplos—, determinados hombres y hechos que han pasado como seres y situaciones nefastas para la evolución cultural han resultado, por uno de esos inesperados milagros del desarrollo de los pueblos, la clave esencial, el impulso y el origen del más vasto florecimiento intelectual. Confesemos, pues, que el propósito del autor de estas páginas, aun a pesar de referirse tan sólo al quehacer intelectual de medio siglo, no ha podido ser más solemnemente ambicioso.

No han sido escasas las dificultades que Tuñón de Lara ha tenido que vencer hasta lograr la composición editorial de su libro. Dificultades, nos imaginamos, de toda índole, pero especialmente de orden intelectual, dado que la segunda mitad de nuestro siglo XIX ha sido fecunda en situaciones culturales de todo género y fue, además, el momento en el que España

—hecho muy bien advertido por el autor— se incorporó, en la medida de lo posible, al proceso de europeización. Es la época en la que por vez primera se intentó por nuestros intelectuales buscar soluciones para los problemas políticos, sociales y económicos fuera de las ofrecidas por la tradición, y nace, cuando más difícil era el preverlo, cierto sentimiento de solidaridad humana. En todo caso, la característica más singular de los últimos años del siglo XIX radica en la aparición de las «clases sociales». Fenómeno, como agudamente señala Turón de Lara, apenas estudiado entre nosotros.

Trataremos, dada la extensión del período de tiempo que se examina en este trabajo, de situar los puntos clave de la evolución cultural española. Esta evolución, como por razones obvias el lector advertirá, comprende, cuando menos, la evolución literaria, política, social y económica de España. El primer hecho que acaparará la atención de todo espíritu sensible que se acerque a las páginas de este libro es el siguiente: España era durante los años postreros del 1885 profundamente literaria. La literatura era una forma de vida española y difícilmente la obra literaria era solamente una creación estética. La literatura tenía una misión a la que no podía ni renunciar ni, mucho menos, traicionar. La novela, el teatro y la poesía tenían que reflejar, aun por alto que fuese el precio que los autores tenían que pagar —por regla general, la libertad de inspiración—, la realidad del momento. Y, en efecto, desde Campoamor a Núñez de Arce y desde Pérez Galdós a «Clarín» la creación estética arranca de la realidad coetánea. El arte es utilizado en esa época para denunciar caciquismos, irregularidades y los problemas que acongojan a la burguesía española. No quiere decir cuanto antecede que el artista no tenga libertad de movimientos, sino, por el contrario, que, a pesar del anacronismo del sistema social que le ha tocado en suerte, si quiere, en verdad, triunfar tiene que llevar a su novela, teatro o poesía las constantes de la época: tradición, fanatismo, intolerancia, rutina mental, cientifismo, liberalismo, etc.

El krausismo dejó en España, mucho más que en cualquier otro país, una profunda secuela. Afectó a las estructuras políticas, y sobre todo a las jurídicas, al extremo de que se llegó a pensar en una reforma total de nuestro sistema jurídico. Pedagógicamente, las consecuencias del krausismo fueron muy explícitas, y las más clarividentes inteligencias de la época no dudaron en aceptarlo, como, por ejemplo, Sanz del Río —el importador de tan mediocre sistema ideológico—, Fernando de Castro, Gumersindo de Azcárate, Nicolás Salmerón, Francisco Canalejas y el magnífico pensador y jurista Giner de los Ríos. Por encima de todos, desde el punto de vista de la evolución de la cultura española, hay que destacar —y así se hace en

este libro— la figura de Giner de los Ríos, alma de la Institución Libre de Enseñanza y modelador, como gustaba que le llamasen, de los espíritus. Gracias a Giner de los Ríos la cultura española se hizo, en el doble campo del Derecho y de la Filosofía, mucho más sólida. Fue en todo caso el primero en advertir la necesidad de una reforma total de la educación y en hacer ver que, efectivamente, la educación no era algo privado de un hombre, sino de toda la nación. Fue, por consiguiente, el genial precursor de los «regeneracionistas».

Otro de los hombres de más amplia significación nacional lo constituye Joaquín Costa, figura que desde hace mucho tiempo está pidiendo un detenido estudio sobre su obra, puesto que en él se dan cita las más preclaras virtudes humanas, y es, por consiguiente, uno de los pensadores españoles que sin tener un programa, un sistema o simplemente el núcleo central de una ideología más se ha hecho notar en todos los campos del humanismo hispánico. Costa, según nos indica el autor de estas páginas, nos hace ver que existen ciertos problemas a los que el Estado no puede volver la espalda; uno de ellos, el más importante para Costa, fue el de la función social de la propiedad agraria. El inquieto pensador, hombre que vislumbraba de una manera asombrosa la existencia de los problemas nacionales, pero que, en cambio, entreveía muy pocas soluciones, llegó a idear una revolución. Revolución no apocalíptica —como suelen ser la mayor parte de las revoluciones—, sino, muy por el contrario, completamente pacífica, dado que la revolución debía proceder desde arriba, es decir, desde el propio Poder. En el costismo, nos dice muy acertadamente Tuñón de Lara, predomina siempre el gesto sobre la reflexión. En Costa, en todo caso, tenemos el auténtico caso de frustración política. Frustración que alcanzaría también a otros grandes hombres, y entre ellos, concretamente, al maestro Unamuno.

Unamuno, cuya vida fue una constante superación de crisis —desde la meramente política a la religiosa—, es, sin duda, uno de los pilares del pensamiento español. Pensador, político y sociólogo —lo mismo que Costa—, sin programa definitivo, y aunque cueste trabajo el creerlo, fue el auténtico descubridor de España. Cuando sus compañeros de generación —la célebre Generación del 98— advirtieron la presencia de los hombres y los campos de España, ya hacía mucho tiempo que el rector de Salamanca, en versos sonoros, había cantado la intimidad hispana. Fue, como agudamente señala Tuñón de Lara, nuestro primer europeísta —Costa, en cierto modo, también miró hacia Europa—, pero, como muy bien nos dice el autor de estas páginas, no en el sentido de subordinar España a Europa, sino más bien en el sentido de tratar de situarnos a su nivel político y social. Fue Unamuno

un cruzado de su propia causa, que no quiso reclutar nunca adeptos e incluso llegó a negar que en el grupo del 98 existiesen lazos de fraternidad. «Sólo nos unían —afirmó en cierta ocasión— el tiempo y el lugar y acaso un común dolor.» Políticamente Unamuno no ha podido ser comprendido aún, y su mayor error —si se nos permite la expresión— consistió, precisamente, en querer espiritualizar la política. Unamuno anhelaba la presencia de un conductor político que individualizase la tarea del Gobierno, un gobernante más del espíritu que, en definitiva, de la carne.

Naturalmente, Tuñón de Lara dedica un extenso capítulo al estudio de la Generación del 98, y otro, igualmente amplio, a los políticos de la Restauración. Ambos temas son bastante conocidos y a los mismos se les ha dedicado inteligentes monografías, como, por ejemplo, la de Pedro Laín Entralgo y la de Fernández Almagro, lo que, consiguientemente, nos aconseja el no entrar en detalles ideológicos. Sin embargo, hay que destacar el minucioso examen que el autor realiza en torno de los hombres de la generación de 1914. Generación que produjo la aparición de una de las figuras máximas del pensamiento español. Nos referimos, por supuesto, a Ortega y Gasset. Se destacan en estas páginas ciertas perspectivas orteguianas, que hasta hace muy poco tiempo se mantenían en riguroso silencio, a saber: la proyección política y sociológica de su pensamiento.

Deja, entre otras cosas, muy en claro el autor de este trabajo que Ortega fue, quiérase o no, un gran político y sociólogo. Ortega, además, se preocupó hondamente de España. A diferencia de los intelectuales de su momento existencial, Ortega sí tuvo un programa perfectamente definido —programa que aplicó en todos sus actos—. Políticamente entrevió, sin duda, grandes soluciones para atenuar —la solución final era muy difícil— los problemas socio-políticos de nuestra nación. Pensó, por ejemplo, que era preciso, cuando menos, crear una España de nueva planta. Esta idea, que sublevó, en cierto modo, a sus contemporáneos, comienza hoy a ser una realidad. Ortega quiso, efectivamente, incorporar España a Europa. De esta forma, consideraba el eminente pensador, «tendríamos una España mundial». Si el programa orteguiano no triunfó, por lo menos en su momento, la causa hay que buscarla en esa desconfianza que el gran público siente hacia todo lo original y, consiguientemente, desconocido. Ortega, además, supuso —como verazmente nos señala el autor de este libro— un nuevo estilo en el pensar —y en el quehacer político—, un paso hacia el rigor intelectual, y en definitiva, pocos como él abrieron tantas ventanas, secularmente cerradas, a la inteligencia española, sugirieron tantos temas de reflexión y estudio.

Quedan, pues, aquí señalados, no ignoramos lo sucinto de nuestra ex-

posición, algunos de los aspectos más sugestivos de este magnífico trabajo, en el que se examinan con cierta profundidad y rigurosidad científica la mayor parte de los acontecimientos literarios, políticos y sociales de una época de España que nos es todavía próxima.

J. M. N. DE C.

ALFONSO LÓPEZ QUINTÁS, O de M.: *Filosofía española contemporánea*. Temas y autores. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1970; 719 páginas.

El padre López Quintás, profesor de la Universidad de Madrid, de cuyas obras filosóficas ya nos hemos ocupado anteriormente en estas páginas, quiere contribuir con este nuevo libro al fomento de la investigación filosófica española, presentando el estado actual de la misma. Con ello pretende —y realiza cumplidamente su propósito— *servir* a la divulgación del pensamiento español, y esto no sólo dentro de España, sino más allá de nuestras fronteras, y pensamos que para alcanzar esta divulgación exterior ningún vehículo mejor y más apropiado que la Biblioteca de Autores Cristianos, que con sus siete millones de volúmenes editados ha traspasado ya hace mucho tiempo esas fronteras geográficas y alcanzado confines cada vez más amplios en su feliz difusión.

Este pensamiento español que el autor presenta en este libro tiene para él un evidente carácter *realista e integrador*, que no puede menos de «imprimir honda huella en el espíritu desarraigado y extremista del hombre contemporáneo». Este *integracionismo* determina la interpretación que suele darse a los principales problemas de la Filosofía, su reivindicación del mejor pensamiento trascendental y existencial, su arraigo realista, su tensión de trascendencia y su fidelidad a las exigencias de los diversos estratos de lo real en Antropología, Ética, Estética, etc. Más que *doctrina*, el integracionismo es un *espíritu* que informa la búsqueda y se condensa en un *método*, orientándose hacia la integración de vertientes entitativas y aparentemente contrapuestas, pero, en el fondo, complementarias. Se intenta integrar —dice el autor— la realidad y el ser; los diversos estratos de lo real, del ser humano; los estratos «objetivos» y los «metaobjetivos»; el individuo y la sociedad, el yo y el tú; la persona humana y la realidad; lo relacional y lo sustantivo; lo fáctico y lo trascendental; la experiencia científica y la filosófica; el ser y el valor; el ser finito y el ser infinito; la intuición y el discurso; la movilidad y la permanencia; la esencialidad y la historicidad;

el conocer, el amar y el sentir; el conocimiento «objetivo» y el «inobjetivo» en el acceso al ser; lo racional y lo vital en el proceso del conocer; lo racional y lo figurativo; el saber y el creer; el hacer, el saber, el juzgar; el humanismo y la técnica; el pensamiento tradicional y el contemporáneo (Prólogo VIII).

No es este *integracionismo* español, tal como lo entiende y define descriptivamente el padre López Quintás, una composición de contrarios dialécticos para formar una «totalidad», según diría hoy el estructuralismo; no es tampoco una lucha de opuestos entendida al modo heraclíteo o hegeliano, en la que la antítesis es negación de la tesis para buscar una síntesis que se convertiría, a su vez, en nueva tesis de un proceso sin fin que conduciría al irracionalismo. Se trata —según el autor— de complementar vertientes entitativas aparentemente contrapuestas, que en armónica conjunción (no separación dialéctica) puedan interpretar los principales problemas filosóficos y conjugar lo existencial con lo trascendental. Es doctrina, espíritu y método, porque el método no es para nosotros sino un camino para llegar al conocimiento de la verdad, y en la doctrina-exposición de esa verdad encontrará el espíritu un medio de manifestarse, armonizando lo que parece irreconciliable y lo que filosofías partidistas y unilaterales nos han querido presentar como exclusivo y excluyente.

En este libro el autor hace una selección, con un criterio rigurosamente «objetivo», de autores que tienen «una cantidad notable de obra publicada en forma de libros», más accesibles al lector que los artículos de revista, anunciando nuevas aportaciones para una segunda edición. El libro está dedicado al pensamiento estrictamente filosófico, prescindiendo de pensadores que abordan otros diversos temas jurídicos, históricos, psicológicos, políticos, etcétera.

Subraya el autor «con la mayor energía» que este libro «carece de toda intención valorativa expresa o tácita», y si la exposición es mayor en alguno de los filósofos de que trata, esto es debido a la exigencia de lograr un mínimo de claridad en la exposición de su doctrina y por la dificultad a veces de resumir la orientación que caracteriza a un pensador. Tampoco quiere servir esta obra a «un afán de originalidad, sino de escueta y fiel información». Y esta información debe referirse —según dice— no a los meros *datos*, sino a lo que constituye la *clave* para entender a los autores reseñados. Pero, eso sí, quiere dejar constancia, con absoluta objetividad y generosidad, de la obra realizada por los diferentes autores. Para ello observa un criterio riguroso en la selección de textos, y la parte antológica intenta solamente complementar la labor informativa, ofreciendo una visión directa del proceso de un pensador hacia su madurez intelectual.

Así, con una amplia recensión crítica o la aducción de textos antológicos, el padre López Quintás nos presenta a 62 filósofos españoles contemporáneos, amén de otros muchos que menciona en las notas críticas finales. Agrupa a los autores en cinco grupos, que constituyen otras tantas partes del libro, teniendo en cuenta un criterio de afinidad de contenido que media entre ellos y no meramente a la generacional, por importante que ésta sea, en un análisis de corte más bien histórico.

Naturalmente no hemos de referirnos aquí nosotros, al presentar el libro, a las seis decenas de autores y a la exposición de su doctrina, ni siquiera a enumerarlos, ya que una y otra cosa excedería los límites y naturaleza de esta recensión. Únicamente sí queremos decir cuáles son los epígrafes de esas cinco partes del libro, en los que enmarca a muy significados filósofos de nuestros días: «Conocimiento y realidad» es el título de la primera parte, y en ella figuran como subepígrafes, que, no por breves dejan de ser muy significativos, expresan de algún modo el pensamiento dominante del autor a que se refieren. Así: «Escepticismo y fe animal» (Jorge de Santayana), «El conflicto vida-razón» (M. de Unamuno), «Correlacionalidad de lo real y razón analéctica» (Amor Ruibal), «Ontología de la vida» (García Morante), «Filosofía y vida» (Zaragüeta), «La lógica de la razón vital» (Julián Marías), «La inteligencia sentiente y el estar en realidad» (Zubiri), «Vida humana e intersubjetividad» (Lain Entralgo), «El hombre y su vertiente religiosa, ética y social» (J. L. Aranguren), «Estructura onto-gnoseológica del conocimiento» (Sergio Rábade), «El método integracionista» (J. Ferrater Mora), «Las realidades profundas y el conocimiento analéctico» (A. López Quintás).

En la segunda parte, «El acceso al ser», forman un notable grupo de metafísicos, a los que, como en la primera parte, hace preceder de un breve título muy expresivo. Así: «La analogía del ser» (padre Santiago Ramírez), «La Metafísica como búsqueda del Absoluto» (J. Bofill), «Carácter creador de la Metafísica» (J. D. García Bacca), «El ser como *a priori* mental» (J. I. Alcorta), «Las estructuras metafísicas» (A. González Alvarez), ««Suárez y la síntesis metafísica»» (J. Roig Gironella), «Visión actual del tomismo» (J. García López), «Interpretación dialógica de los trascendentales» (J. Arellano), «La persona como lugar de *insistencia* en lo real» (Ismael Quiles), «La persona humana y la Gnoseología» (José María de Alejandro), «El hombre como centro de la Metafísica» (J. Gómez Caffarena), «La experiencia profunda del ser» (Luis Cencillo) y «Fenomenología y Metafísica» (Rubert Candau).

La tercera parte del libro lleva por título general «El ser humano», y en ella agrupa a los filósofos contemporáneos en cuyo pensamiento predomina la doctrina y defensa de la persona humana, el humanismo, personalis-

mo, etcétera: «La defensa del espíritu de la Hispanidad» (R. de Maeztu), «La persona humana y la realización de los valores» (A. Muñoz Alonso), «El hombre y la fundación de relaciones de presencia» (Pedro Caba), «La prudencia política» (L. Eulogio Palacios), «Bien común y moral profesional» (José Todolí), «Interpretación humanista del Derecho» (L. Recaséns Siches), «Interpretación personalista del Derecho» (L. Legaz Lacambra), «Deshumanización y masificación» (F. Ayala), «La libertad y su fuerza creadora» (Rafael Calvo Serer) y «Libertad y técnica» (P. Ridruejo).

Muy pocas páginas, en comparación con las tres primeras partes, dedica a la parte cuarta del libro, «La experiencia estética», y en ella expone brevemente el pensamiento de cuatro autores: F. Mirabent, «La síntesis estética»; J. María Sánchez de Muniáin, «La fruición, el arte y la belleza»; Eugenio Frutos Cortés, «Creación poética y creación filosófica», y Luis Farré, «Las categorías estéticas».

Por último, en la quinta parte, «Lógica. Filosofía de las Ciencias», presenta el padre López Quintás muy breves resúmenes: de Carlos Paris, «El dinamismo del conocimiento humano»; Raimundo Panikar, «Irreductibilidad y complementariedad de Ciencia y Filosofía»; Roberto Saumells, «Explicación por la *sustancia* y explicación por el *acto*»; «La Filosofía de las ciencias y la correlación sujeto-objeto» (Wolfgang Strobl, incluye el autor a este filósofo en la Filosofía española contemporánea porque «reside en España desde hace años, enseña oficialmente en tres centros universitarios españoles, escribe directamente en español, publica sus obras en España y se siente profundamente vinculado a nuestra orientación cultural»); «El saber operativo y el cambio histórico» (J. Pérez Ballester) y «Lógica filosófica y lógica matemática» (Vicente Muñoz Delgado).

«Notas informativas» titula el autor a la sexta parte del libro, y en efecto, en ellas se hace una reseña de los escritores españoles que sobre Metafísica, Lógica, Filosofía de la Ciencia, Filosofía de la Religión, Estética, Psicología, Ciencias morales, jurídicas, sociales y políticas, Filosofía de la Historia, Historia de la Filosofía, han hecho publicaciones en estos últimos años. A esto se añade una relación de las Facultades españolas de Filosofía, Sociedades e Institutos, revistas, obras generales sobre la filosofía española actual y una bibliografía referente a pensadores españoles residentes en el extranjero.

Un índice de autores y de materias completan este libro del padre López Quintás, con el que llena cumplidamente la finalidad que se propone: servir a la divulgación del pensamiento español. Y nosotros, al presentarle a los lectores de nuestra REVISTA DE ESTUDIOS POLÍTICOS, tan atenta al día en las publicaciones de actualidad.

EMILIO SERRANO VILLIFAÑE

JOSÉ MARÍA DESANTES: *Hacia el realismo político*. Dopesa. Madrid, 1969: 178 páginas.

Reúne el autor en este volumen un número considerable de artículos que a lo largo de cuatro años fue publicando en periódicos españoles —en forma, unas veces, de editoriales, y otras, de colaboración firmada— acerca de temas relativamente heterogéneos, aunque esencialmente políticos en su mayoría, ya que no en su totalidad. El título con que los agrupa, ciertamente sugestivo, puede acaso desorientar de entrada, pero no carece, desde luego, de justificación; la aspiración a un planteamiento *realista* de los temas tocados y de las soluciones sugeridas es común, efectivamente, a todos los artículos y marca así con generalidad el pensamiento del autor, pudiendo lícitamente resumirlo.

Los artículos aportados al libro se integran en tres grandes grupos, cuyas rúbricas respectivas son: «Derechos y deberes frente al Poder», la del primero; «Sobre los problemas reales de España», la del segundo, y «Primacía de la conciencia moral», la del último. Rúbricas que de algún modo reflejan otras tantas vertientes del libro, donde se abordan, tanto problemas teóricos (permanentes y universales) de la ciencia política como cuestiones actuales de la política española y temas que inciden en el campo deontológico.

Hecho inicialmente contemplado por Desantes es la tensión individuo-sociedad. Partiendo de la afirmación del *Contrato social* de que «el hombre nace libre y, sin embargo, por todas partes se encuentra encadenado», Desantes señala como un primer aspecto de la sociabilidad del hombre la imposibilidad de salirse de una u otra sociedad; ello parece, en principio, contradecir la libertad y la dignidad humana; pero, en definitiva, impone al individuo y a la sociedad unas exigencias que implican contar con la dignidad y la voluntad libre, porque la comunidad ha de incorporar con todas sus consecuencias al ser humano en ella nacido. «Esta exigencia —observa— es verdad que no ha estado clara en todo momento. Pero se podría hacer la historia de la Humanidad describiendo, paso a paso, cómo se han ido cobrando las escamas de los ojos de los hombres a medida que han ido cobrando conciencia de su presencia imprescindible en la sociedad. La sabiduría ética de los griegos, la concepción de la persona de los juristas romanos, el esclarecimiento cristiano del libre albedrío, el individualismo renacentista y enciclopédico con todas sus secuelas más o menos espectaculares han hecho posible la Declaración de los Derechos Humanos, que es la última fórmula

sintética contra todo tipo de discriminación, separación o extrañamiento de cualquier individuo por parte de cualquier sociedad.»

Así encauzado el objeto de sus meditaciones, Desantes pasa a estudiar la participación del ciudadano en la vida pública. Sin dejar de reconocer que la participación es ya «un tópico manido», observa que debe ser *destopificada* «porque será una de tantas ideas que, propagadas, pero sin ser vehículo de propaganda, abran paso a interesantes movimientos sociales, políticos y económicos».

¿En qué consiste prácticamente la participación? Según Desantes, «en hacer realidad, con todas sus consecuencias, la idea de que nadie puede permanecer ajeno a las decisiones políticas». Lo que implica que «todo ciudadano, por el hecho de serlo, está en condiciones pares de decisión con cualquier otro». Cabe preguntarse si ello no constituye una utopía, y el propio Desantes admite a tal respecto que «llevada a esta rotunda enunciación teórica la participación puede parecer una quimera». Sin embargo, el que lo sea no exime, a su juicio, de perseguirla. «Una cosa —advierte— es que nunca se consiga totalmente en la práctica y otra que se niegue por principio. Se dice que el Derecho, como obra humana, es la realización asintótica de la Justicia. Del mismo modo puede decirse que la política, como obra de ciudadanos, debe ser la realización asintótica de la participación». El argumento de que la masa no está educada para la democracia ha servido «para dejar el pueblo en una amorfa situación de masa, esterilizando la base, para hacer de la política cuestión exclusivamente de la cúspide». Frente a esta postura cómoda Desantes pide a las minorías directoras o intelectuales «la creación de un ambiente y de unos estímulos para que los ciudadanos ejerciten una libertad a la que tienen derecho», para que no se deslicen perezosamente por la «pendiente del abstencionismo».

Situado ya en esta línea, Desantes subraya el valor constructivo de la disidencia política y aboga por la creación de cauces legales para la misma. Las páginas que dedica a poner de relieve la importancia del procedimiento revelan la formación jurídica del autor, que parte de la distinción entre lo sustantivo y lo adjetivo en el Derecho, señalando la necesidad de lo procesal al no poder haber juicio ni declaración sin previo procedimiento. «La época jurídicamente más fecunda de la Historia, la etapa del Derecho romano clásico, iba consolidando derechos a través de las acciones procesales que los pretores concedían. Lo primero era el procedimiento; después se consolidaría el derecho.» Aun hoy, «el procedimiento es instrumental, pero imprescindible; tiene razón de medio, pero como medio tiene justificación propia». Proyectando al plano político estas ideas, que en el jurídico son claras, Desantes observa que también en política, como en Derecho, el tér-

mino *adjetivo* no encierra un sentido minusvalorativo, porque lo sustantivo es algo meramente potencial, que nunca podría actuarse sin las apoyaturas firmes de un procedimiento adecuado. La posibilidad de participación política es lo sustantivo, el fin; pero anterior a él es el método, el camino. Y «sin un procedimiento reglado hasta el máximo no es posible la tensión política imprescindible para la democracia; no es posible entrar en plano de igualdad en el esquema democrático que es el diálogo o la discusión política».

Pero el diálogo, además de cauces, necesita ambiente: «Exige en el antagonista la disposición para escuchar, para enmendar y para actuar en consecuencia con los resultados de la discusión.» Entablado con este espíritu, no puede por menos de ser fecundo, a juicio de Desantes, quien a este respecto no vacila en escribir: «El diálogo ha de llevarse hasta el último extremo, conscientes de que los que dialogan pueden y deben en ocasiones afrontar el riesgo del enfrentamiento, útil siempre que se lleve a cabo con buena voluntad, con disidencia de fondo, pero con una constructiva coincidencia de objetivos. El mestizaje ha supuesto en la historia del género humano fecundas fusiones de razas, el cruce de ideas que salen del diálogo, y la discusión puede producir insospechados horizontes para la convivencia.»

En la segunda parte del libro agrupa Desantes los artículos que abordan lo que él considera «problemas reales de España». Desciende así, en cierto modo, de las alturas de los temas universales y perennes al plano de las cuestiones puramente españolas y del momento. Lo hace partiendo de lo que llama «la pretendida antinomia ética-eficacia», que le da ocasión a estudiar la antítesis pragmatismo-idealismo en la política. Aquí se pregunta si supone *realismo* el olvido del enfoque ético de la política. Y para ensayar, al margen de posibles consideraciones intelectuales, una respuesta empírica, indaga lo que piensa la juventud y lo que ocurre en sectores como el de la oposición, el orden público, la información, el trabajo o las regiones. Las páginas de esta parte tienen un matiz socio-económico más marcado que las precedentes; son, por otro lado, las que acaso proporcionarán más ocasiones de discrepancia a los lectores, en cuanto tocan algunos, no todos, de los problemas vivos del país e implican una toma de posición del autor.

Los artículos agrupados en la parte tercera y última del libro tienen como común denominador la afirmación de la primacía del orden moral. Para Desantes, «cuando se dice que el político oportunista es prudente se está empleando una metáfora. La actitud de prudencia política, como la de oportunismo, supone sagacidad, y en este punto coinciden. Pero la prudencia es una virtud moral y el oportunismo algo abiertamente inmoral». El oportu-

tunismo es «una actitud pragmática, impregnada de utilitarismo». El político oportunista «se aproxima a los modelos de conducta maquiavélica», pero «la corriente maquiavélica viene a unirse, en el oportunismo, a otra de distinta procedencia: la moral del éxito, nacida de una insuficiencia del sentido ético... El fin del político oportunista es el triunfo personal, y el fin es para él lo único que justifica los medios». El pensamiento de Desantes es aquí, ciertamente, de profunda raigambre hispánica: el honor, la fama, la honra —aspectos o acepciones de un mismo sentimiento, fundamental para el español (Don Quijote se lanzó a la caballería andante para acrecer la honra)— no han dependido en las Españas tanto del éxito de las empresas como de la nobleza de las acciones. Aunque el pragmatismo de nuestro tiempo tienda a alterar la jerarquía de valores de los españoles, deslumbrándonos con el mito de la eficacia y con el gusto de lo material.

Si la actividad política tiene una valoración moral e interna, no serán laudables los resultados brillantes a los que se llegue por medios torcidos. «El fin, en política, no justifica los medios. Tienen que estar justificados, tanto los fines propuestos como los resultados obtenidos, como los medios empleados.» Y Desantes recuerda aquí los estudios de Pieper sobre la prudencia, las ideas de Ginés de Sepúlveda sobre la prudencia política o «facultad civil» en particular y el concepto de Furió Ceriol sobre el político prudente. «En resumen —concluye—, el arte es la norma de la producción; la prudencia, la norma de la acción y la prudencia política, la norma de la acción política.»

Las distintas vertientes de Desantes —jurista y periodista, escritor y profesor— se advierten a lo largo de las páginas de este libro, que está, en cierto modo, a mitad de camino entre el estudio científico y la obra periodística, participando de lo primero por su documentación doctrinal (que abarca tanto la ciencia política como el Derecho público y el privado), y de lo segundo por su claridad (que responde al destino inicial periodístico de los artículos). Su pensamiento es el propio de un jurista con formación cristiana y tendencia liberal que siente inquietud por los problemas políticos y se esfuerza en hacer llegar sus preocupaciones a sectores amplios, a través de una prosa amena y ágil, no carente de garra, aunque mantenida siempre en un tono elegante, que no desciende a lo personal ni siquiera cuando se tocan las cuestiones más actuales. Opinables como son, desde luego, los temas tocados en este volumen, las posiciones del autor no coincidirán en ocasiones con las del lector, pero cabrá acaso un diálogo que Desantes ha hecho posible por la altura en que sitúa sus meditaciones y la serenidad con que las ofrece.

JOSÉ MARÍA CASTÁN VÁZQUEZ

C. J. FRIEDRICH: *El hombre y el Gobierno (una teoría empírica de la política)*. Traducción de J. A. González Casanova. Editorial Tecnos. Madrid, 1968: 767 páginas.

Pudiera pensarse, a la vista de este excepcional volumen, que las estructuras políticas —como recientemente nos ha recordado el profesor Lucas Verdú (1) no escapan al dinamismo de la convivencia. Toda reflexión que en este realismo se realice nos llevará, sin duda, a la convicción de que la actividad política es una actividad social, y por consiguiente, profundamente humana. Nadie puede, por lo tanto, sorprenderse de que el principal quehacer que en la actualidad emprende el politicólogo sea el de buscar la raíz histórica de la sociabilidad humana. Se ha hablado, y con razón, de que la unidad de la Ciencia Política —en nuestro tiempo— es amenazada por la variedad de ciencias sociales que pretenden captar y explicar la realidad política desde sus propias coordenadas, y por la falta —como nos ha advertido el profesor anteriormente citado— hasta ahora de un sistema de Ciencia Política coherente y convincente. Es posible, sin embargo, que la situación de la Ciencia Política contemporánea no sea, en rigor, tan alarmante, puesto que, como se sabe, desde que los griegos idearon la teoría política su esquema se ha alterado con frecuencia, los aspectos considerados más importantes han variado y los términos usados cambiaron de significación, hasta el punto de que, a veces, contienen un significado opuesto al original, pero la importancia de distinguir y definir la relación entre los seres humanos, que llamamos, al igual que los griegos, *política*, y la necesidad de estudiarla sistemáticamente, han sido reconocidas siempre en la sociedad europea, y en el presente también en la americana (2).

Constituye, pues, el libro que comentamos una sugestiva aventura —filosófica y política—, puesto que, en honor a la verdad, aventura debe considerarse el intento —hecho realidad— de recorrer y resumir la experiencia política de la Humanidad con el fin de establecer conclusiones generales sobre los factores que propician u obstaculizan el orden político y el bien común. La aventura a la que el profesor Friedrich ha dado feliz cima estaba, por supuesto, plagada de toda clase de riesgos, por ejemplo: eran múltiples los materiales que había que poner en orden; muchos, igualmente, los conceptos —teóricos y prácticos— que pulir o matizar, y finalmente, la tarea de

(1) PABLO LUCAS VERDÚ: *Principios de Ciencia Política*. Editorial Tecnos. Madrid, 1967, pág. 122.

(2) CHARLES VEREKER: *El desarrollo de la teoría política*. Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1966, págs. 9 y sigs.

sopesar y razonar sobre las posturas adoptadas por los políticos no académicos, es decir, por los políticos de espíritu práctico, que no escriben, pero que, en cambio, con sus decisiones dirigen y transforman el mundo.

No estamos, sin embargo, ante una obra de investigación o de genial erudición. El autor no ha tratado en ningún momento de descubrir o de determinar qué «significa realmente» un término, sino más bien de describir un fenómeno determinado en forma tan general como lo permitan los datos disponibles y buscar luego el término del lenguaje común que mejor pueda servir como signo útil para designar este fenómeno. A poco que se profundice en estas páginas puede advertirse la seriedad científica con la que el autor aborda el estudio de las doctrinas o de las instituciones políticas. El profesor Friedrich es altamente exigente consigo mismo y coincide, llegado a este punto, con otro formidable estudioso de las cuestiones políticas, a saber: con Hermann Finer. Para este autor el político debe redoblar sus precauciones, ya que —escribe— «con frecuencia el científico político no conoce lo suficiente los principales elementos que constituyen su problema, pues a menudo el material de que dispone es escaso o no puede conseguirlo por diferentes razones» (3).

Considera el autor de este libro que la «verdad política» no puede ser aprehendida directamente sin el empleo de un método o sistema o sin el auxilio de determinados elementos, por ejemplo, los que generosamente brinda la filosofía política. Se lamenta —cosa comprensible— de lo poco que se suele estudiar la filosofía política, y sobre todo de la enorme confusión que reina en torno de su exacto contenido. La filosofía política —subraya— es algo más que la historia de las filosofías políticas del pasado. Constituye la rama de la filosofía y de la ciencia política que une a ambas disciplinas; lleva a la filosofía las principales adquisiciones de la ciencia política, tanto en hechos como en generalizaciones, y permite basar estas adquisiciones en sólidos fundamentos filosóficos.

Desde otra perspectiva —el profesor Friedrich— muestra su inquietud por alcanzar el concepto de lo que es la ciencia en sentido estricto, es decir, como «conjunto de hechos o de verdades» o de «principios». El dominio de esos hechos, verdades o principios es —nos dice— un escalón previo para, posteriormente, llegar a la comprensión de lo que el término «ciencia» significa una vez aplicado a la política. Ciencia, según el autor, viene a ser certeza, exactitud y confianza. Es sorprendente la coincidencia de criterios, que en este sentido cabe registrar con el autor de *En torno a Galileo*

(3) HERMANN FINER: *Teoría y práctica del Gobierno moderno*. Editorial Tecnos. Madrid, 1964, pág. 18.

cuando, entre otras cosas, afirma que «vivimos, en efecto, de la ciencia; se entiende, de nuestra fe en la ciencia. Y esta fe no es más ni menos fe —subraya— que otra cualquiera» (4). Pudiera, no obstante, pensarse que la ciencia política es superior a cualquier otra ciencia, y la razón que, en parte, nos serviría para justificar nuestra creencia no es otra que el observar cómo, quiérase o no, la ciencia política domina teóricamente a las otras ciencias porque regula, más de cerca que otra alguna, las actividades humanas. Y la legitimidad de la razón alegada cuenta en su defensa con una figura excepcional, puesto que, según Aristóteles, «se ve claramente que entre todas las artes el fin de aquéllas, que se podrían llamar ordenadoras o rectoras es más deseable o más importante que el de las artes que les están subordinadas» (5). En este sentido, pensamos, no es menester afirmar que la política, en definitiva, es una ciencia rectora.

Sin embargo, a pesar de la posición enhiesta de la ciencia política, de su autonomía y de su misión concreta es imposible todo análisis de sus temas básicos, por ejemplo, del poder, de la autoridad, de la ley, etc., sin referirse —como considera el profesor Friedrich— a sus premisas filosóficas. Por eso mismo, insiste el autor, en política concretamente, el análisis teórico debe empezar preguntándose qué tipo de experiencia es la ciencia política. Para hallar una respuesta hay que comprender el «significado del significado», y además, tener en cuenta que el significado y el valor que se le otorgue a la experiencia política, siempre, en el mejor de los casos, es relativo. El Gobierno —suprema actitud política— es la aventura sin fin del hombre, y es —como ha dicho Hermann Finer— una aventura sin fin porque el hombre no tiene la suficiente sabiduría, virtud, fuerza y recursos materiales si se le compara con su capacidad para imaginar, desear y anhelar. Por eso, la tarea de gobierno es un esfuerzo constante, pues la profundidad y complejidad de la naturaleza humana es insondable, a pesar de los miles de años de especulación consciente (6).

Está, pues, plenamente acertado el profesor Friedrich cuando escribe que «el mundo es un escenario peligroso... Las plagas, el hambre, la pérdida de cosechas, la enfermedad, la muerte y la derrota en la batalla están siempre a la vuelta de la esquina, y al igual la abundancia, el vigor, la victoria, la fiesta y la balada». Una filosofía de la experiencia —afirma— puede decirse

(4) JOSÉ ORTEGA Y GASSET: *En torno a Galileo*. Revista de Occidente. Madrid, 1965, página 112.

(5) ARISTÓTELES: *Moral a Nicómaco*. Editorial Ateneo. Buenos Aires, 1959, página 239.

(6) HERMANN FINER: *Teoría y práctica del Gobierno moderno*. Editorial Tecnos. Madrid, 1964, pág. 20.

que es, por consiguiente, una filosofía del problema, tomando el término «problema» en el concretísimo sentido que la palabra *problema* significó en griego: algo que, como un mojón, nos encontramos en el camino. La cuestión sempiterna es cómo puede hacerse provechoso el conjunto de la experiencia humana, en su plural significado, para el entendimiento progresivo de un sector particular de experiencia y de sus problemas.

* * *

La cuestión más importante, a nuestra forma de ver, que el autor aborda es, dentro del capítulo dedicado a los supuestos políticos, *el supuesto humano*, habida cuenta de que ningún testimonio histórico o científico puede proporcionarnos la evidencia de que el hombre, en su concreta individualidad, pueda vivir ajeno a la colectividad. Se ha dicho, por lo tanto, que «lo que la convivencia otorga al hombre es un sistema de posibilidades. Le da —negativamente— un sistema finito de posibilidades, le presta —positivamente— una estabilización vital» (7). No podemos —piensa el autor de este libro— en ningún caso «definir» al hombre sin una «comunidad» política, como no podemos definir la comunidad política sin contar con el hombre. La evidencia más cabal apoya la opinión, tradicionalmente atribuida a Aristóteles, de que el hombre es un «ser político», es decir, un ser comunitario, que sólo puede ser entendido en un contexto relacional de otros seres semejantes a él.

De conformidad con cuanto antecede insinúa el profesor Friedrich que las reflexiones políticas sobre la naturaleza humana deberían apoyarse en el dato básico de toda experiencia política: la colectividad. Y en efecto, un político contemporáneo ha considerado que «el estudio del elemento humano, como *supuesto político*, puede hacerse en dos planos diferentes: ora como estudio de la manera en que la convivencia afecta al hombre en cuanto sujeto político (ya que para la actividad política es imprescindible que los hombres convivan, que la sociabilidad sea una dimensión real de la naturaleza humana); ora como estudio del resultado que la convivencia ha producido en un grupo concreto (ya que cada régimen funciona en una comunidad que ha llegado a alcanzar un cierto nivel social)» (8). Por otra

(7) MANUEL JIMÉNEZ DE PARGA: *Los regímenes políticos contemporáneos*. Editorial Tecnos. Madrid, 1965, págs. 75 y sigs.

(8) MANUEL JIMÉNEZ DE PARGA: *Los regímenes políticos contemporáneos*. Editorial Tecnos. Madrid, 1965, págs. 75 y sigs.

parte, sabido es, el hombre de nuestro tiempo se socializa. Esto, en el fondo, no constituye una gran novedad, puesto que, en verdad, ha sido lo más frecuente. Lo raro —como admirablemente dijo Ortega— fue lo inverso: el afán de ser individuo, intransferible, incanjeable, único. Lo que ahora acontece nos aclara la situación del hombre en los buenos tiempos de Grecia y de Roma. No se concedía a la persona libertad para vivir por sí y para sí. El Estado —subraya el autor de *El Espectador*— tenía derecho a la totalidad de su existencia (9). Hoy, evidentemente, la mayoría de los ciudadanos son capaces de decidir sin demasiada deliberación por quién votar en unas elecciones o por qué alternativa inclinarse en un referéndum. La política, no obstante, se ha hecho muchísimo más técnica y a la vez más dinámica. Esta excesiva tecnificación de la política suscita en el profesor Friedrich una honda preocupación.

Una política no es cualquier plan de acción propuesto por una persona despreocupada, sino un esfuerzo deliberado por hacerse con los pros y contras de planes alternativos y una decisión en favor de uno de ellos, que parece ser el más apto para alcanzar el éxito. De ahí —nos indica el autor— que la idea de «política» nos lleve a la creencia de que es muy importante saber cuáles son las condiciones que pueden afectar a la acción propuesta. En lo que respecta a la política pública es imprescindible conocer no sólo las condiciones técnicas y sociales, sino también el marco institucional en el que va a producirse una política determinada. También, por supuesto, es necesario conocer la función de las ideas y de las ideologías en la política, ya que, como tantas veces se ha dicho, las ideas y las ideologías constituyen la fuerza renovadora de los programas políticos. La dinámica política consiste, pues, en continuos cambios de fuerzas en el seno del Poder. El Poder debe —según el profesor Marcel Prélot— renovar y conservar su fuerza. Por lo tanto, necesita incorporar toda fuerza que llegue a la madurez política, comprendiéndose que hay fuerzas que nunca alcanzan la madurez y otras que llegan al Poder, pero no pueden conservarlo. La vida política, entre dos hipótesis —de conformidad con el pensamiento del autor citado— extremas, implica toda una serie de situaciones intermedias (10).

Revaloriza el profesor Friedrich la importancia que en la política hay que conceder a las ideologías. La ideología —escribe— es un conjunto de

(9) JOSÉ ORTEGA Y GASSET: *El Espectador*. Biblioteca Nueva. Madrid, 1950, página 1036.

(10) MARCEL PRÉLOT: *La Ciencia Política*. Editorial Universitaria de Buenos Aires. 1966, págs. 92 y sigs.

ideas que une a un partido, o a cualquier otro grupo, en una participación efectiva en la vida política. No desconoce el autor las polémicas que han existido en torno a si convenía o no la aplicación de la palabra «ideología» dentro del marco de la política. No hay razón —nos dice— para discutir sobre el uso de la palabra, pero desde el momento en que los términos «sistema de creencias» y «sistema de valores» son de cuño común para esos fenómenos a los que se refieren, tampoco hay razón para calificarlos de ideologías; necesitamos un término que designe un cuerpo razonablemente coherente de ideas referidas a los medios prácticos de cómo cambiar, reformar o mantener un orden político, y la palabra «ideología» se presenta convencionalmente como la mejor para ese tipo específico de fenómenos. Y efectivamente, ese cuerpo de ideas se basa en una crítica, más o menos compleja, de lo que está mal en el orden existente o antecedente, incluida la crítica de los críticos.

Llegado a este punto es conveniente afirmar que, justamente, una cosa es la «ideología» y otra el aparato «burocrático» que en sí lleva toda política. El profesor Fueyo Alvarez se ha detenido —recientemente— en el examen de esta cuestión que tanto preocupa al autor del libro que reseñamos. En la mera actividad política —contemporánea— se aprecia —escribe— una tendencia «cosificadora», un dominio creciente de la organización y del aparato burocrático. Esta tendencia engendra hábitos degenerativos de corrupción y limitación de la personalidad. Es bien cierto que las organizaciones y la mecanización burocrática son necesarias en las condiciones básicas de la sociedad de nuestro tiempo, pero la crisis de la personalidad agudiza las tendencias sociológicas de masificación. Esto es particularmente apreciable en las estructuras para la acción política, donde se produce una superposición negativa del aparato organizado sobre el desarrollo doctrinal (11).

Las ideologías, según el profesor Friedrich, son entidades altamente dinámicas. Aunque algunos de los valores, opiniones y creencias de las ideologías específicas pueden persistir durante largos períodos de tiempo, se hallan, en cuanto sistemas de ideas relacionadas con la acción, sometidas a un cambio constante, del mismo modo que la acción se inicia, prospera, se abandona o se orienta por nuevos conductos. Ahora bien —subraya—: en caso de no haber oportunidad para un proceso de ese tipo, las ideologías pueden revisarse a la luz de la crítica o en una situación social de cambio. Las discusiones actuales que tienen lugar en todos los partidos socialistas respecto a la idea de nacionalización es una buena muestra del flujo cons-

(11) JESÚS FUEYO ALVAREZ: *La mentalidad moderna*. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1967, pág. 394.

tante del contenido ideológico. Las ideologías de los movimientos y Estados totalitarios han sufrido asimismo un cambio rápido. Cambios así siempre plantean el problema de la perversión y de la corrupción. ¿Hasta qué punto se trata de un cambio equivalente al abandono de las ideologías en cuestión? Al contenido de esta sugestiva interrogante responden las páginas de este libro, en donde, como queda indicado, el concepto hombre, grupo social, ciencia y orden político, función y norma política son sometidos a exhaustivo análisis. El profesor Friedrich ofrece al estudioso un libro sincero, científico y actual sobre lo que, no sin razón, podríamos denominar «las vicisitudes de la Ciencia Política».

JOSÉ MARÍA NIN DE CARDONA

