

SECCION BIBLIOGRAFICA

RECENSIONES

JUAN FERRANDO BADÍA: *Teoría de la instauración monárquica en España*. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1975; 330 págs.

La obra que, con el título *Teoría de la instauración monárquica en España*, publica el profesor J. Ferrando Badía —catedrático de Derecho político en la Universidad de Valladolid— ofrece un interés poco común dentro de la bibliografía jurídico-política y sociopolítica de nuestro país. No sólo por ese vacío antecedente —que todo libro oportuno pretende cubrir—, sino porque, escrito de forma clara y sistemática, su lectura no excluye la accesibilidad al tema de un amplio público no especializado. Es, en nuestro contexto histórico-político actual, ocioso precisar que la problemática sucesoria constituye el tema de mayor vigencia que ha de plantearse todo hombre preocupado por el futuro de nuestra comunidad política. El libro responde, acaso, sin pretenderlo, a esta necesidad de clarificación político-doctrinal capaz de replantear, de modo objetivo, la cuestión sucesoria en España, desde una adecuada perspectiva de conjunto. Un uso pleno de distintos materiales y recursos metodológicos —si bien con la lógica preponderancia de la perspectiva jurídico-política— excluye, en el presente estudio, lo que pudiera constituir una improvisación o una intuición pertinente. Su elaboración manifiesta la parsimonia con que el autor ha procedido, especialmente en la teorización jurídico-política, al redactar la obra. Valga tal aclaración porque, a nuestro entender, la valoración del presente libro podría quedar de algún modo desvirtuada si no se toman debidamente en cuenta dos hechos: la «instauración monárquica en España» es un tema cuya completa teorización dependerá de los hechos futuros, piedra de toque para constatar la coherencia de las tesis presentadas con la realidad histórico-política a que se aplican. En la medida en que el profesor Ferrando sitúa su análisis dentro de la «lógica del Régimen», una serie de razones minuciosamente expuestas nos hacen patente cómo la «salida natural» de aquél no podía ser otra sino la Monarquía y cómo, dentro

de la solución monárquica, sólo era posible una forma de Monarquía instaurada. Pero en la medida en que se ofrece una prospección de los condicionantes sociopolíticos —positivos y limitativos— de esta Monarquía, introduciéndose la presencia de variables no previstas en su instauración, queda abierto el interrogante sobre un segundo problema crucial: ¿Hasta qué punto la instauración monárquica, como lógica desembocadura del Poder individualizado, no reclama unas bases de sustentación, en parte distintas, a las que apoyan un Poder individualizado? Esta, a nuestro juicio, es la cuestión fundamental a la que toda teorización científico-política debe dar respuesta, y a la que el profesor Juan Ferrando consagra parte de la obra (*vide*, especialmente, cap. III) mediante su teoría sobre la «confluencia de legitimidades». Y éste es precisamente el quid de la cuestión sucesoria en que, paradójicamente, el autor ha habido de trabajar sobre la base de una información necesariamente ampliable en ulteriores estudios: ¿Cuál es la dimensión exacta de las distintas actitudes políticas representativas de los diversos sectores sociales del país respecto a la Monarquía? Y consecuentemente ¿Qué distinto peso diferencial obtendrá, en aquella «confluencia de legitimidades» cada uno de sus componentes? (*vide* cap. VII).

Se hace patente, en la presente obra, la consideración que, dentro de la diversa bibliografía del autor, recibe el tema del poder político y de las formas de legitimación histórica. Ello presta a algunos capítulos una especial clarificación doctrinal (por ejemplo, el estudio de las clases de ejecutivo, especialmente del Caudillaje y la institucionalización monárquica) que precede en todo momento —encuadrándola conceptualmente— la estrategia jurídico-política y constitucional de cada etapa. Desde estas bases, el profesor Ferrando considerará la Monarquía «un instrumento eficaz de convivencia de todos los españoles, cuestión básica para la reforma de las estructuras económicas y sociales, que conduzca hacia una nueva democracia; democracia económica, social y política». Esta tesis se apoya, de acuerdo con el esquema trazado por el autor, en la virtualidad de la Monarquía como: «1) Factor de integración de todos los españoles. 2) Moderadora de la futura explosión democrática. 3) Símbolo de unidad política nacional frente a una probable *partidocracia*. 4) Garantía para las actuales clases fuertes del país a las que una política de izquierda *maximalista* querría implícitamente destruir. 5) Símbolo de la unidad que coordine la futura, y lógicamente desbordante, existencia del hecho regional; y 6) Factor garantía de las futuras inversiones económicas extranjeras» (págs. 12, 75-77). La potencialidad integradora de la nueva Monarquía no puede derivar de una única fuente de legitimación, sino que habría de incluir, como tal, una concentración del soporte político en Juan Carlos capaz de paliar los inconvenientes —no insalvables— que encierra una Monar-

quía *instaurada*. A través de su concepción de la confluencia de legitimidades, el profesor Ferrando, afirma que «con la posible concentración en Juan Carlos de la legitimidad *histórico-nacional*, de la legitimidad *dinástica* y de la *democrática* desaparecería o se paliaría el defecto insito —el de su no hereditariedad— en la Monarquía designada. Sería de sumo interés (...) que la «llamada» Monarquía del 18 de Julio no sólo no deje de atraerse a sus *naturales* seguidores, sino que lograrse también el *consensus* de los partidarios de la Monarquía por motivos pragmáticos» (pág. 79). Para ello sería necesario acumular, a la legitimidad dimanante del Régimen, la legitimación dinástica —previa abdicación de don Juan de Borbón en su hijo— y la adopción de un programa político democrático y social capaz de atraer a aquellos que, por razones análogas, han aceptado la Monarquía encarnada en el Conde de Barcelona. Expone el autor, como síntesis esencial, las siguientes afirmaciones: «La teoría la conocemos, pero desconocemos —por razones obvias— el futuro del régimen. Su consolidación, su *real* institucionalización estará en función de la política, y de sus concreciones, que en el futuro inmediato adopten los gobernantes en turno. Si se adecua a las aspiraciones (...) de los ciudadanos-gobernados conseguirá sus objetivos, es decir, consolidar —*modernizándolo*— el complejo institucional del Régimen. Y en estos primeros pasos post-Franco, al futuro Rey le incumbirá la tarea inicial, nada fácil por cierto, de poner en marcha el motor y apretar el acelerador de la *evolución* para ajustar el aparato del Régimen a las necesidades de la España real» (pág. 324).

El libro que comentamos podría parecer polémico; no lo es, sino en el sentido de incitar a la reflexión sobre ciertos puntos de esencial importancia. Y esta incitación tiene —junto a su innegable valor positivo— sus puntos flacos. Que algún lector *proyecte* en el autor lo que tras una meditada lectura ésta excluye. Porque, en definitiva, el libro del profesor Ferrando es un estudio de teoría política y no un análisis de los modos de actuación que quedan imbricados en su propio esquema conceptual.

RAFAEL LLUIS NINYOLES

JORGE USCATESCU: *Saber y Universidad*. Colección Ideologías Contemporáneas (Instituto de Estudios Políticos), Madrid, 1975; 190 págs.

Pocos hombres de letras, en el momento presente, pueden presentar un bagaje intelectual, un caudal académico tan impresionante y una obra tan sólidamente construida como la que nos ofrece el doctor Jorge Uscatescu. Pro-

fundamente enamorado de su quehacer —repeliendo de inmediato todo narcisismo—, hombre para el que el silencio y la soledad entrañan de verdad múltiples quilates, hombre que disfruta y es inmensamente feliz entre los libros, sopesando ideas, buscando la esencia de las cosas —propias y extrañas— nos abre, con generosidad ilimitada, no pocas ventanas al saber auténtico. Si en un momento dado alguien nos forzase a tener que exponer un nombre que fuese sinónimo de prudencia, diplomacia y de objetividad no creo, y me atrevo a subrayarlo con toda la fuerza dogmática de que soy posible, que el nombre del autor de las páginas que suscitan el presente comentario encontrarse, en la hora en que estamos, muchos competidores. El profesor Uscatescu, como perfectamente pueden atestiguar sus alumnos, es la elegancia personificada. Empeinado estudioso que consume infinitas vigiliadas en desentrañar el porqué de todas esas cosas por las que los demás, los que sinceramente le queremos y admiramos, pasamos precipitada e incluso frívolamente. Dotado de excepcionales cualidades —en cualesquiera de sus libros o trabajos se pone de manifiesto y de forma cegadora no pocas de sus virtudes personales—, entiendo (y no creo estar equivocado) que, cuando la crisis intelectual que nos acongoja cese, habrá que reconocerle públicamente cuanto por la cultura española ha venido realizando en las dos últimas décadas transcurridas. El profesor Uscatescu —que conoce Europa con indescriptible familiaridad— nos ha dado noticia, antes que nadie, de las cosas que en la filosofía, en la literatura, en el teatro, en la música y en las artes todas estaban ocurriendo.

El profesor Uscatescu, efectivamente, ha tratado de impedir que esta época, por la que en suerte o en desgracia nos ha sido dado vivir, sea —como otro egregio pensador recientemente desaparecido (el inolvidable maestro Adolfo Muñoz Alonso) gustaba definir— época de sed, época árida, época reseca... Pero, conviene subrayarlo, es también en estas acongojantes circunstancias cuando el equívoco impera con cruel complacencia en el área intelectual y en otras muchas, cuando, justamente, los intelectuales que de verdad lo son, brillan con mayor intensidad que nunca. Son los hombres —muy pocos, claro está— que con pulcritud olímpica evitan cualesquiera contaminación espiritual y aguardan, sin renunciar a la contemplación de cuanto ante los mismos acontece, a que las aguas desbordadas de la existencia tornen a su cauce. Pocas cosas resultan más difíciles de conseguir, y el bellísimo ramillete de las páginas de este libro notoriamente lo atestiguan, que —en los tiempos de crisis— el optar voluntaria y conscientemente por situarse al margen de toda contienda. Efectivamente, «la encrucijada en que nos encontramos no es fácil de salvar. Porque, de una banda, el hombre aspira, por naturaleza, a saber con

sabiduría contemplativa. Pero, de otra banda, la aspiración a saber, como expresividad natural del hombre, se reputa como un equívoco idealista, alegando que el concepto de naturaleza humana es espúreo y protohistórico, y que no hay más naturaleza humana que la cultivada e historicada. Más sencillo, si cabe; se nos asegura que la filosofía originaria revela una actitud afilosófica, o si se prefiere, prefilosófica. La filosofía, comenzaría, de seguir escuchando a estos estudiosos, sólo cuando su campo es invadido por los elementos radiactivos de la ciencia, de la técnica, del trabajo».

Una de las primeras y más significativas cualidades humanísticas que cabe advertir en las páginas de *Saber y Universidad*, cosa que afirmamos por nuestra cuenta y riesgo, es la pasmosa facilidad con la que el profesor Uscatescu maneja la *perspectiva*. El hombre es un ser, como es bien sabido, que siempre ha ido encontrando problemas en su camino. Muchos de los problemas de antaño siguen hoy vigentes, por supuesto, que con distinto nombre y, en no pocos casos, con diferente planteamiento. De aquí, pues, que —aun dada la multiplicidad de figuras examinadas, épocas y doctrinas— el lector no advierta contraste alguno entre la hora áurea de un Heráclito, de un Platón o de un Aristóteles, momentos en los que el hombre duda y consolida a la vez sus conocimientos, y la época más cercana a nosotros de un Nietzsche que envenena y encanta, de unas circunstancias que, en todo momento, aconsejan corregir rumbos (casi siempre en el área de la política educativa) y que, igualmente, al hombre parece paralizársele el corazón cada vez que habla de *libertad*. Una de las palabras, dicho sea de paso, más profundamente manoseadas, desprestigiadas e incoloras de nuestro tiempo. Si insistimos un poco más —¿existe alguna razón para no hacerlo?— en la lectura de estas páginas podremos afirmar, sin atisbo alguno de exageración, que el autor —humanísticamente— también demuestra que, en la ciencia de saber, la vida del hombre es un suspiro.

En todo caso, con radical claridad se expresa el ilustre catedrático de la Universidad Complutense, hay que extremar todo cuidado siempre que se habla del hombre y de su libertad, puesto que —volvemos por un momento al pensamiento de uno de los hombres que mayor afecto dispensó al autor del libro que comentamos (el llorado profesor Muñoz Alonso)—, ciertamente, «al hombre la libertad le rehace y le deshace. El deshacerse que el hombre padece en gracia de la libertad no supone, sin más, una depauperación del hombre, sino que puede representar una liberación de lo falaz que haya en el hombre. Este deshacerse que el hombre sufre por obra de la libertad no puede hacernos pensar necesariamente en un agusanamiento del hombre, sino que cabe interpretarlo como una afirmación del hombre, resolviéndole lo equívoco que en él se encuentre. El deshacerse del hombre que la libertad provoca

de fuerza a elevarse sosteniéndose como en el aire, y le priva del pilar de la naturaleza en que todo ente está montado. Resulta que el único ser sin entidad entitativa que le coarte, sin estabilidad estable que le inmovilice, sin naturaleza singular que le defina, es el hombre. *Lo natural en el hombre es, por paradoja, su libertad.* La libertad es la que no permite al hombre «descansar en su naturaleza». Y de esto, en gran parte, se trata en las páginas de este libro: indagar en algunas de las principales causas que, de alguna manera, desasosiegan intelectualmente al ser humano.

Y el desasosiego, curiosamente, se inicia con Heráclito puesto que es uno de los primeros pensadores que, oficialmente, hace de toda su circunstancia vital un *acto de interpretación problemática*. Y ya se sabe, no es menester insistir en este sentido, toda interpretación en el fondo no es otra cosa que un acto de *provocación*: *Provocación permanente* —afirma el profesor Uscatescu en el estudio con el que editorialmente se abre el volumen—, *Heráclito no deja de ser, acaso por esto mismo, permanente presencia. Su filosofía late en la filosofía científica de los antagonismos, que explica la física contemporánea. Pero en cuanto filosofía auroral, hay otra presencia suya permanente y reveladora. En el reino de la poesía...*

Otra importante cuestión que, por razón de economía de espacio, tan sólo vamos a dejar apuntada, aquí y ahora, es la referente a la posible vigencia —todavía— de los sistemas filosóficos de Platón y de Aristóteles. ¿Qué piensa al respecto el autor de estas páginas? Para el profesor Uscatescu, ciertamente, «la presencia de Platón y de Aristóteles en una época que, según sus más autorizados representantes, ya no es un tiempo de la metafísica o que vive, según la expresión de Hegel, en plena *Umhebung* de la metafísica, si no es un hecho discutible en sus términos esenciales, se nos antoja por lo menos muy complicada en su definición y en su carácter de *provocación*. En efecto, al hablar de nuestro "Diálogo con Heráclito", Heidegger emplea este término sugestivo de *provocación*, término que, por otra parte, suscita más de una duda en torno a la cuestión misma de la ausencia o superación de la metafísica. Pero la presencia eventual de Platón y de Aristóteles en el esfuerzo especulativo de nuestra época, estamos seguros, no participa de ningún modo de aquel sentido de *provocación* dentro del cual la edad de la cibernética acoge la presencia de Heráclito.

Por otra parte, se debe reconocer que la presencia, en una dimensión bipolar, de Platón y de Aristóteles en el pensamiento contemporáneo aparece desprovista de otra característica esencial de nuestra edad especulativa. Esta doble presencia no se inscribe en absoluto dentro del círculo hermenéutico o dentro del "escándalo" hermenéutico, que es acaso el rasgo fundamental

de esta edad especulativa. La cosa implica la misma *historia del Discurso* en la evolución del pensamiento moderno desde Kant hasta nuestros días».

En otro lugar de la obra el profesor Uscatescu despeja cualesquiera duda que pudiera plantear el tema al que nos venimos refiriendo: la vigencia o no del pensamiento clásico. He aquí, mucho mejor que glosar o analizar estrechamente la concepción de nuestro docto humanista, sus propias palabras: «La doctrina de Platón sobre la "verdad" —tema siempre hondamente preocupante (añadimos nosotros)— no es, por lo tanto, nada que se encuentre ya perdido en el pasado. Ella es un "presente" histórico, lo que, sin embargo, no debe ser entendido solamente como la *consecuencia lejana*, que se desprende después mediante los cálculos de la "historia" de una determinada doctrina. Y tampoco debe ser entendida como un despertar o como una imitación de la antigüedad, o como el simple mantenimiento de una tradición. *La mutación que se produce así en la esencia de la Verdad nos es presente como la realidad fundamental de la historia mundial de nuestro planeta, mientras esta historia avanza hacia la fase extrema de su modernidad*».

En definitiva, de conformidad con la concepción del profesor Uscatescu, los dos gigantes del pensamiento metafísico antiguo, Platón y Aristóteles, se encuentran una vez más ya no antagonicos, sino más bien antagonicos y hermanados a la vez, en la singular aventura, crítica y trágicamente desafortunada del sistema de saber moderno. Un sistema del saber al cual Heidegger le brinda un bellissimo brillo crepuscular, donde pulsa con toda la fuerza primaria, el *humus* vital que alimenta los esfuerzos de la mente con prodigioso vigor en una de sus horas más estériles.

Parte muy importante de este libro está consagrado a Kant, a Santo Tomás de Aquino y a San Buenaventura. No es la primera vez, parece oportuno el recordarlo, que el profesor Uscatescu se ocupa de estudiar las figuras citadas —especialmente la de Kant—. A Kant se le ha distinguido siempre por la «incorruptible claridad de su pensamiento y su palabra», según la afirmación de Heidegger. Pero Kant mismo, puntualiza el autor de las páginas que comentamos, no se hacía demasiadas ilusiones en este sentido. En uno de sus últimos coloquios, decía. «He llegado, con mis escritos, anticipándome con un siglo al momento en que tenía que llegar. Solamente dentro de cien años empezará mi valor». Nadie ha visto un acto de vanidad o de amargura en estas palabras. Era una idea clara, serena, de lo que significaba el momento kantiano de la filosofía. Lo cierto es —insiste el profesor Uscatescu— que nadie, nunca, desde que apareciera su obra, hasta hoy, en plena crisis de la metafísica que su propia síntesis de razón pura y de razón práctica anticipara, ha ignorado o dejado de tomar actitud, en los dominios del pensar, ante el

genio de Kant, cuyo brillo es comparable solamente a la metafísica griega.

No han sido muchos los estudiosos que, en verdad, han entendido a Kant. En buena lógica, como suele acontecer con todo filósofo —y con todo hombre—, se le ha juzgado por el resultado de sus realizaciones. Pocos, pues, son los que preferentemente le han valorado por lo que, mejor, pudo hacer. No le falta la razón al profesor Uscatescu cuando, a través de un riguroso proceso crítico, llega a la conclusión —conclusión que a no pocos les sorprenderá— de que, efectivamente, *«la personalidad de Kant se revela a sí misma en la tensión de la búsqueda»*. «Yo soy, por mi propio impulso, un ser que busca. Siento toda la sed de conocimiento y la inquietud ávida de progresar, al mismo tiempo que la satisfacción que proporciona toda adquisición.» Pero su búsqueda de los secretos de la realidad no es algo que sólo se circunscribe al ámbito del conocimiento matemático. El mundo de la efectividad y la imaginación le atrae igualmente. Por ello ve como dos luces que iluminan igualmente su siglo a Newton y a Rousseau. *La modernidad del despliegue plural de la filosofía de Kant se manifiesta siempre.*

Para el doctor Uscatescu es obvio, y para exponer esta idea no da rodeo alguno, que el gran instaurador de una de las grandes etapas de la humanidad, la Ilustración, fue Emmanuel Kant: Impresionante es el edificio, la «arquitectónica», como se complace en llamarla el propio Kant, de este sistema crítico de la filosofía. La gran teoría de la modernidad —afirma el autor cuyo pensamiento glosamos— que se inicia con Kant se despliega ampliamente a partir de este momento, que no tiene par en la anterior historia de la filosofía. En este sentido, su filosofía es, radicalmente, absoluta eticidad, hondura teológica, empresa ontológica, pero algo más, mejor, más concreto e inmediato. Y en ello estriba su gran originalidad. Es razón práctica, espíritu crítico, libre, abierto, público, así proclamado en el planteamiento crítico radical de su razón pura. La radical eticidad de Kant proclama el contenido pragmático de la idea de valor. Pero esta radical eticidad y pragmaticidad, Kant la confía, platónicamente, al filósofo legislador. Es tarea metafísica de innegable nobleza, que nada tiene que ver con la degradación histórico-ideológica posterior de la llamada filosofía de la *praxis*. Nacida, sin duda, como consecuencia degradante, históricamente inevitable, de la razón práctica kantiana, esta filosofía de la *praxis* excluye el triunfo concreto de la vida y del valor y reedita para un tiempo enormemente complicado la escéptica aventura de los sofistas. Entre la filosofía de la *praxis* y el nihilismo planetario invadente, las conexiones son lógicas y naturales.

Lamentablemente, ya en líneas anteriores nos dolíamos de esta situación, no nos es posible detenernos en las jugosas reflexiones que en torno de Santo Tomás de Aquino y de San Buenaventura se nos ofrecen en estas páginas.

No sólo los límites editoriales —muy marcados— nos impiden el detenernos con la amplitud y la serenidad que ambas figuras gloriosas demandan, sino, al mismo tiempo, la imposibilidad de desoír los cantos de sirena que, con lírico efluvio, nos llegan de otro de los temas que el autor trata con mano maestra: *los problemas culturales que la Universidad contemporánea tiene planteados*. A grandes rasgos podemos indicar, para ahorrarnos no pocas divagaciones, que lo que hondamente preocupa la mente del profesor Uscarescu no es otra cuestión —cuestión que comienza a ser vieja— que la de elucidar, dado el extremo al que en nuestra época se ha llegado en el ámbito universitario, *si es más correcto tratar de cambiar al hombre o, por el contrario, tratar de cambiar las instituciones*. En uno u otro caso, como a nadie se le oculta, estamos en presencia de un problema de innegable dramatismo.

Respecto del problema subrayado las cosas, como muy razonablemente considera el autor de este libro, se complican cada vez más. Los ensayos, los proyectos y continuos experimentos se suceden sin descanso alguno. Por ejemplo, con evidentes aires de incontenible utopía, se aspira al establecimiento de una Universidad ya no formativa o educativa, sino «informante y, sobre todo, creadora de información, depositaria del "valor más altamente civilizado", taller de reserva de las soluciones sociales, económicas y políticas...». Así, la nueva Universidad, se apresura a indicarnos el autor en otro lugar de su obra, pretende no ser un instrumento, sino un elemento activo e independiente, destinado a realizar grandes cambios políticos y sociales, no sólo culturales. Ella rechaza el «sistema» que ha pretendido crearla como instrumento suyo, que la subvenciona y la mimó. Su crítica del «sistema» es la más implacable. Más que la que procede de la acción sindical o revolucionaria, o de la propia revolución cultural.

Surge, consecuentemente, la pregunta obligada: ¿Qué es lo que ocurre en el mundo de las realizaciones culturales? La respuesta es, en el fondo, extremadamente sencilla, a saber: La Cultura —así con mayúscula— se abre al «culturalismo», a la teatrolatía, a la demagogia, a las ideologías culturales, al totalitarismo estético de los proyectos utópicos de revolución cultural, al principio dionisiaco de la Sociedad y la Cultura. Totalitaria por su esencia misma, la Ideología de la *praxis* inspira en igual medida la naturaleza del sistema culturalista como sus evasiones literarias. La responsabilidad histórica incumbe a los propios hombres de Cultura y a la Universidad de vanguardia que alimenta la revolución cultural y a su vez se inspira en ella. Pero ni el sistema, ni la utopía, ni las evasiones libertarias pueden anular en el hombre su sentido de vacío cultural y espiritual. Su radical soledad cultural y humana que Heisenberg, hombre de ciencia entre los más auténticos de nuestro tiempo, definiría así: «Por primera vez en la historia, el hombre se encuen-

tra solo consigo mismo, sin compañeros ni adversarios». Podemos, justamente, poner punto final a la cuestión que antecede utilizando las propias palabras del autor del libro: «Hace tiempo que la Cultura está sometida a un hondo proceso crítico. Su crisis ha sido analizada bajo infinitos aspectos. Pero el aspecto radical ha sido el que se deriva de las relaciones profundas, permanentes, inexorables, entre Cultura y Educación».

No daríamos cumplida referencia del contenido doctrinal de estas páginas si, en efecto, silenciásemos el nombre de Nietzsche. Escritor extrañamente zaherido y ensalzado, amado y repudiado, comprendido y malentendido. A pesar de todo, no importa el repetirlo una vez más, pocos pensadores como él —sobre todo si tenemos en cuenta la distancia cronológica que nos separa del que fuera profesor de la Universidad de Basilea— han resistido impertérritos el pasar del tiempo. Pocos escritores españoles se han preocupado con tanta intensidad, frecuencia y profundidad, como Jorge Uscatescu, de analizar hasta los detalles más nimios de su existencia —cuando menos, nos parece correcto el indicarlo, hay dos libros del profesor Uscatescu en los que la figura de Nietzsche es deliciosamente estudiada: *Profetas de Europa* y *Proceso al humanismo*—. Siempre, por otra parte, es posible encontrar algo nuevo en el inquieto y lírico pensador alemán. Así, por ejemplo, ahora que la crisis cultural parece haberse extendido a nivel ecuménico, nos lo advierte el autor de este libro, estudiosos de todas partes del mundo se han preocupado de exhumar y analizar con especialísimo cuidado algunos de los escritos en los que el autor de *Humano, demasiado humano* abordaba, de alguna manera, trascendentes temas referidos a la cultura y a la educación. Con sugestiva visión profética, no muchos fueron los que tuvieron sus palabras en cuenta —una gloriosa excepción fue nuestro Ortega—, advirtió que estábamos ya en el umbral de la Educación de masas. En efecto, comenta el profesor Uscatescu, «el filósofo la denuncia como la peor amenaza para el gran patrimonio de la Cultura. Amenazada ya, según Nietzsche, en su propio tiempo por la enseñanza secundaria —considerada entonces como el más importante eslabón educativo—, y la consideración sigue siendo de candente actualidad, al igual que por la enseñanza universitaria».

Nietzsche denuncia —escribe el doctor Uscatescu—, en términos parecidos a los que emplearía Ortega tres generaciones más tarde, la especialización universitaria. Esta «estrecha especialización de nuestros sabios y su apartamiento cada vez mayor de la verdadera cultura». «Un hombre de ciencia exclusivamente especializado se parece a un obrero de fábrica que durante toda su vida no hace sino producir un mismo instrumento o un mismo tornillo.»

Es el de Nietzsche un auténtico proceso hecho a la Educación en el origen mismo de la Cultura y la sociedad de masas. Es bien sabido y, por lo tanto,

no es preciso insistir en este aspecto, que la Educación, puesta a prueba, ha atravesado largos y profundos avatares desde los tiempos del joven Nietzsche. Todo ello ha tenido lugar bajo los dominios imperantes e imperativos de la filosofía de la *praxis*.

Desde la perspectiva esencialmente cultural, cosa que se puede afirmar sin temor alguno a la aventura —y así lo hace el autor del libro que comentamos—, se puede decir que difícilmente nos es dado el encontrar un tema que pueda resultar más interesante y, al mismo tiempo, más contradictorio. El tema de la Educación —empleemos nuevamente las mayúsculas— ha alcanzado dimensiones en la sociedad de masas realmente insospechadas. Cada vez que se plantea —leemos en un determinado punto de esta obra—, suscita un sinnúmero de polémicas, cuya significación adquiere dos tipos de dimensiones, radicales por su rigor y por su campo extensivo. Polémicas que buscan, al mismo tiempo, en un ritmo trepidante de dificultades dialécticas y reales, la hondura de las posibilidades educativas del hombre, en su respectivo contexto cultural, y la amplitud de la educación, cuyas beneficiarias se pretende que sean las ingentes masas humanas de nuestro planeta.

Pero este problema —según el profesor Uscatescu—, que se coloca cada vez más en vanguardia, que es la Educación, arrastra un sinfín de otras preocupaciones y actividades. En conexión íntima con él, y a veces en profunda contradicción con sus términos y planteamientos, está el vasto problema del mundo de la información y la comunicación; los rumbos que toman hoy, en distintos lugares y mentalidades, las cuestiones pedagógicas; la marcha de la economía y sus posibilidades de garantizar las nuevas revoluciones educativas y pedagógicas. Y, *sobre todo, se plantea la cuestión de encontrar nuevos términos de adecuación entre los problemas educativos y los problemas políticos*. Tema este último de enorme importancia en un mundo dominado cada vez más por una mentalidad integrada en lo que se viene a llamar la filosofía de la *praxis*, que integra la relación entre desarrollo y Educación y que lleva los problemas de la Educación misma hacia los cambiantes horizontes de la política cultural en el mundo.

Clausura el profesor Uscatescu su brillante y sugestivo libro ocupándose de un tema que, lamentablemente, suele ser objeto de frecuentes y graves tergiversaciones doctrinales: *la política cultural*. Anotemos, ante todo, que se trata de un tema particularmente querido por el destacado profesor y objeto, por su parte, de cuantiosos análisis —la mayor parte de los mismos aparecidos en las páginas del *Boletín de Política Cultural* (Instituto de Estudios Políticos)—, estudios monográficos y conferencias. No obstante las notas expuestas por el autor en las ocasiones señaladas, y el hecho de que no acaba de quedar perfectamente diáfano el concepto que menciona-

mos, no es gana de perder el tiempo el que, en estas páginas, nuevamente torne sobre tan fascinante cuestión: «Existen indudablemente diferencias profundas entre una Política cultural y una Política de la Cultura —escribe—. Se trata de diferencias de cada vez más difícil percepción, en una época como ésta en que vivimos, minada por corrientes anárquicas, que se manifiestan en primer lugar en el celo con que el Estado, las ideologías y los elementos que integran la Tecnoestructura pretenden monopolizar e instrumentalizar a su servicio una Cultura, que por esta razón se pretende identificar para siempre con la Cultura de masas.»

El tema presenta un marco condicionado de carácter primordial. El marco del llamado humanismo técnico y científico, dentro del cual la Cultura está destinada a abandonar su propia Política, sus normas y directrices internas, su contenido ontológico, para convertirse en objeto de una Política, de un Plan, de una Orientación ideológica. Estamos con ello muy cerca del problema de la esencia de la Verdad en la Cultura. La Cultura pierde gradualmente sus propios perfiles. Los esfuerzos de creatividad buscan insertarse en un orden ajeno al mundo de los valores: elementos científicos, técnicos, instrumentales. Y ello precisamente en una época en la cual se señalan por todas partes remedios para salvar al hombre de las diversas formas de alienación que le amenazan. En una época que pretende superar las antítesis civilización-barbarie, o civilización-nueva cultura decadente. *Una época en la cual un mundo que pretende ir en la vanguardia de la dinámica ideológica como es el mundo socialista, quiere superar la alienación a través de la consecución del «hombre total».*

¿Cuál es, en definitiva, la conclusión a la que se llega en estas páginas...? La conclusión, ciertamente, es obvia: *La Cultura vive momentos de graves tensiones. Momentos de crisis, de encrucijadas y de contradicciones que necesitan de una propia Política y de una propia Estrategia de defensa y de lucha. Ella se hace partícipe de aquella «Estrategia de la libertad», a la cual se refería una vez el filósofo italiano Nicola Abbagnano. La Cultura misma deviene así una de las principales «instituciones estratégicas de la Libertad». «Una política de la Cultura debería ser, en primer lugar, una defensa y una promoción de libertad, y, por tanto, una defensa y una promoción de las instituciones estratégicas de la Libertad.» La conciencia del valor de la libertad para el desarrollo de la Cultura es una de las pocas certidumbres conquistadas afanosamente por los hombres en la formación de la sociedad y el pensamiento modernos. Es una conquista cuyo valor de civilización no le ha sido aún contestado, sino al contrario, ha sido más de una vez confirmado por la experiencia. Renunciar a esta conquista, o, lo que es lo mismo, dudar*

de esta certidumbre, significa colocar las premisas de un regreso cierto cuyas consecuencias son imprevisibles...

Por lo pronto, he aquí la más seria advertencia que nos formula el autor de este libro, *es la búsqueda de la verdad y la esencia de la Cultura lo que se hace más necesario que nunca en esta singular aventura*. Se trata de una apelación cuya naturaleza ontológica se torna manifiesta. En términos ontológicos deviene secundario el problema si los valores de la Cultura son de índole estética, ética, política o social. Sólo así, los hombres de Cultura y los creadores de arte pueden recobrar su propia dimensión, otra que la dimensión política y social, pero una dimensión determinante a su vez en la creación de una Política y una Sociedad libres y justas.

Claro está, páginas más adelante lo señala con absoluta precisión el profesor Uscatescu, que *en un mundo en el cual el ideal no pertenece ya a la filosofía, sino a la ciencia, los conceptos de libertad y tolerancia se tornan «marginales»*. Es decir, que la ciencia tendrá la misión —ya la ejerce— de unificar el criterio de las opiniones diversas. El «proceso unitario de la ciencia» resolverá «el contraste de las metafísicas». Todo traducido en un auténtico «anacronismo» de la Libertad. «El ideal de la libertad y la tolerancia, en el significado que él ha alcanzado en virtud del dualismo, no puede ser sino ilusorio. Si las religiones y las metafísicas continúan a ser muchas, vano es hablar de tolerancia. Quien cree verdaderamente no puede tener sino una única aspiración: hacer que triunfe su propia fe desde el punto de vista teórico y práctico. La aceptación de los principios de la libertad y la tolerancia será siempre utópico y se revelará dramáticamente como tal cada vez que el contraste indiscriminado asumirá dimensiones más grandes.» Así, para conseguir la libertad, se propone unificar la fe, la cultura, la filosofía, todo ello posible solamente en el ámbito del saber científico.

Pobre y triste naufragio dogmático de la libertad y la cultura, puntualiza el profesor Uscatescu, en esta perspectiva unificadora. A través del dogma de la ciencia y el saber científico unificantes triunfa, de hecho, la filosofía de *la praxis*. Se acabaron los contrastes, las disputas filosóficas, la «civilización del diálogo». Lo que pretende ser una culminación del progreso, constituye un retorno dogmático que deja atrás, por su artificial construcción, los dogmas medievales. *La cultura acaba así en la ideología de la ciencia y la técnica*. Una ideología de «reemplazo», según la expresión de Habermas, que pretende sustituir las ideologías burguesas, según una «dialéctica de la razón», que Horkheimer, Adorno y Marcuse han analizado ampliamente. En este callejón termina la «estrategia de la cultura».

Nos proponemos terminar la referencia crítica sobre estas páginas, pero naturalmente no parece correcto el hacerlo sin formularnos —precisamente— la

pregunta clave —pregunta que, de alguna manera, contribuye a la bellísima titulación de estas páginas—: ¿Qué papel juega la Universidad en la magna crisis anteriormente apuntada? No rehuye el profesor Uscatescu el reto y, casi al final de su libro, nos sitúa con ejemplar elegancia y sencillez ante el problema. Para el autor, así lo confiesa, «la Universidad ha llegado a ser realidad plenaria de todo sistema educativo, colocada en el centro mismo de la política educativa de los Estados. Pero la situación está bien lejos de asomarse ante nosotros en perfiles y orientaciones claras y distintas. En un mundo que, por los medios de comunicación, por el gigantismo de la información a escala planetaria, se encamina hacia la unificación y la igualdad de condiciones de vida, la Universidad muestra sus paradojas. La famosa "convergencia" entre el mundo socialista y el mundo poscapitalista de la *tecnestructura* es precisamente en este campo donde se torna más dudosa. Y, sin embargo, se trata, paradójicamente, de un campo donde más abierta recíprocamente estuvo la una y la otra Universidad: la desbordante y masiva occidental, la frenada y cada vez más aristocrática oriental. Por un lado, los universitarios se convierten, como justamente han notado los profetas de la "revolución cultural", en los auténticos proletarios de su tiempo, en cuya mente se ha operado el trasvase de la conciencia proletaria obrera. Por otro lado, *los universitarios aparecen cada vez más como auténticos representantes de una nueva mentalidad y situación social de "despositismo ilustrado", con auténtica conciencia de clase superior privilegiada*».

Tal vez, sin duda, es aconsejable poner punto final a estas reflexiones. El tema sigue y seguirá —eternamente— inacabado lo mismo que el poeta —cuando menos nuestro Juan Ramón— se mostraba desolado por no lograr describir la belleza total de la rosa. *La cultura es el universo del hombre y en ella y por ella alcanza el hombre su universalidad*. Magníficas pruebas nos da de ello, en éste y en otros muchos de sus libros, el gran humanista que es el profesor Uscatescu para quien, efectivamente, la cultura no es un instrumento, sino, por el contrario, el medio de reconocimiento, de autoposesión y de técnica de obrar.

JOSÉ MARÍA NIN DE CARDONA

JOSÉ ANTONIO IVORRA LIMORTE: *El origen del derecho de asociación política en España*. Colección Cátedra Fadrique Furió Ceriol, dirigida por el profesor doctor Diego Sevilla Andrés. Facultad de Derecho, Valencia, 1974: 230 págs.

«En el proceso político, la discusión de las opiniones a imponer, y los medios para ello, es un tema de extraordinario valor. Desde los orígenes del constitucionalismo se manifiesta con aires de institucionalización un fenómeno asociativo singular, que más tarde se denominaría partido político, al que se atribuye, hasta nuestros días, un raro significado, bien para condenarlo o para estimar es instrumento necesario para la libertad política». Con estas palabras el profesor Sevilla Andrés abre el prólogo con el que comienza esta obra, cuyo autor, un joven profesor de la Universidad de Valencia, trata de analizar en la misma el primer intento de regulación del asociacionismo político en nuestra patria.

Ya en las mismas Cortes de Cádiz, según se nos pone de relieve en el prólogo, se plantea la problemática enunciada al comienzo de este comentario. Frente a la unidad que persiguen las Cortes, el fantasma de la división social se manifiesta reiteradamente. Si bien los llamados por Sevilla Andrés «liberales» (partido de innovadores) y «serviles» (afectos al sistema antiguo) coinciden en diversos temas, su enfrentamiento se produce en lo que se refiere a la división cameral. «Los tradicionalistas o serviles —argumenta el catedrático de la Universidad de Valencia— se apoyan en los textos revolucionarios, concretamente en Montesquieu, mientras que los liberales, más apegados a la tradición, pugnan por una unificación nacional».

El autor, en la introducción de su obra, reconoce la necesidad de determinar previamente los límites cronológicos y el ámbito sobre los que se va a realizar el examen del tema objeto de la misma. El marco cronológico aparece ceñido al trienio liberal (1820-1823), y ello, en tanto en cuanto «el origen de las asociaciones políticas ha de buscarse, al menos en España, en las llamadas tertulias o asociaciones patrióticas de los primeros años del siglo XIX» (y nosotros aún especificaríamos más: en los tres años que integran el trienio liberal). En cuanto al ámbito temático sobre el que se va a realizar el examen, es estrictamente jurídico-político, con base en los textos legales de la época, y a través del análisis de las discusiones que en las Cortes tuvieron lugar.

El libro está sistematizado en cuatro partes, referidas, respectivamente, a cada una de las legislaturas del trienio liberal: las de 1820, 1821, 1822 y 1822-1823, examinando exhaustivamente, dentro de cada una de ellas, los debates parlamentarios acerca de las proposiciones o proyectos de leyes íntima-

mente relacionadas con el asociacionismo político. Termina el libro con las conclusiones, seis apéndices en los que quedan recogidas leyes, decretos y proyectos o disposiciones de tales, en conexión con el tema objeto de estudio. Por último, a la bibliografía correspondiente, sigue un interesante índice onomástico de diputados a Cortes y personalidades políticas de la época.

La primera parte está dedicada a la legislatura de 1820. En ella, el diputado por Extremadura, señor Alvarez Guerra, presentó una proposición en la que se planteaba la necesidad de ser corporación reconocida, autoridad o, en todo caso, individuo particular, para poder ejercer el derecho de petición. Posteriormente, la proposición sería sustituida por otra en la que se pedía el nombramiento de una Comisión que propusiera al Congreso un Proyecto de ley que asegurara a los ciudadanos la libertad de ilustrarse con discusiones políticas, evitando los abusos.

Según nos pone de manifiesto Ivorra Limorte, tres fueron las posturas que los diputados ofrecieron ante la discusión de la admisión de la anterior propuesta, que, aun no haciendo una referencia concreta, se refería en último término a las «sociedades patrióticas».

Para unos, entre los que se encontraban el diputado por Valencia, Garelli, y el secretario del Despacho de la Gobernación de Ultramar, Antonio Porcel, no tenía justificación la existencia de asociaciones, exigiendo incluso el cese y extinción de las constituidas.

Una segunda postura —la más común— sostenía la necesidad de reglamentar las sociedades patrióticas. Entre los defensores de esta posición, son de destacar los diputados por Córdoba y Granada, Priego y Martínez de la Rosa, respectivamente. Este último, según nuestro autor, aporta tres razones fundamentales que impulsan a la reglamentación de las sociedades patrióticas, en cuanto asociaciones destinadas fundamentalmente a ilustrarse con discusiones políticas: 1.^a) Estas sociedades no pueden ejercer autoridad. 2.^a) No pueden tampoco ejercitar el derecho de petición «en cuerpo»; y 3.^a) Son necesarias para que no se confunda la «voz de nación» con la de sólo unos individuos.

La última posición era la de los diputados que exigían no sólo la pervivencia de las anteriores sociedades, sino su promoción, y, en último extremo, una regulación completamente liberal; era portavoz de estos diputados el señor Romero Alpuente, diputado por Aragón.

Tras una extensa referencia a las intervenciones de los partidarios de cada una de las anteriores posturas, el autor pasa al examen del dictamen de la Comisión nombrada al efecto. Esta Comisión, pese a destacar y alabar la misión cumplida por las sociedades patrióticas, argumenta en pro de la no necesidad ni conveniencia de su existencia, en base a tres razones fundamentales: el no estar reconocidas por la Constitución; el estar prohibidas por la

Novísima Recopilación, y el no corresponderles atribución alguna en lo que se refiere a la enseñanza, por no estar llamadas a ser instrumento de ilustración e instrucción pública. La Comisión deducía de todo ello que la aprobación y reconocimiento de estas sociedades era un acto anticonstitucional y, por tanto, escapaba de las funciones del Congreso, argumentando en último término que: si en la Constitución están señaladas las Juntas electorales, su forma y atribuciones, así como los Cuerpos permanentes o transeúntes, que ejercen como delegados de la nación. ¿Quién osaría dar existencia política a otra corporación sin que se estimase que adicionaba o variaba sus elementos?

Junto al punto anterior, una cuestión que va a plantear asimismo una acalorada polémica va a ser la que hace referencia al derecho de reunión política, que va a ser reconocido y regulado en el artículo 3.º del Dictamen, viniendo caracterizado por las notas de «periodicidad» y «publicidad», así como por el requisito, previo a la celebración de las reuniones, de la obtención del necesario permiso de la autoridad superior local para su celebración.

Sigue al punto anterior una muy amplia referencia a la discusión del Proyecto. José A. Ivorra, a este respecto, sistematiza la misma en dos partes perfectamente delimitadas: la postura de los diputados opuestos al Dictamen, frente a la de los diputados favorables al mismo.

El primer grupo de diputados recaba como razón fundamental justificadora de su postura que el objetivo principal del dictamen es acabar con las sociedades patrióticas e imposibilitar el derecho de asociación política.

A título ejemplificativo, resumimos algunas de las intervenciones (que en el libro se exponen amplia y profusamente) de este grupo de parlamentarios. Moreno Guerra, diputado por Córdoba, piensa que con la desaparición de las asociaciones «se extinguiría el espíritu público y correría riesgo la libertad y la Constitución». Flórez Estrada, diputado por Asturias, centra la cuestión en lo indispensable que resulta la existencia de las sociedades a que nos referimos para los procuradores, dado que su mandato no es hacer su voluntad, sino la voluntad del pueblo, directriz de los representantes, misión ésta que desempeñan las sociedades, expresando la voluntad general, a través de solitudes, fruto de sus deliberaciones. Juan Solana, diputado por Granada, aportará en apoyo de la necesidad de que las sociedades pervivan tres razones fundamentales: el derecho que asiste a los ciudadanos de una nación libre a reunirse pacíficamente; la gran utilidad que resulta de la saludable agitación que recibe el espíritu público en semejantes reuniones, y el ser dichas asociaciones «el instrumento de lucha contra los intereses de la Iglesia». Flórez Estrada, más adelante, insistirá en que las controvertidas asociaciones no son peligrosas al Gobierno, mientras que, por el contrario, «su supresión traería graves daños a la nación, pues los pueblos pasarían inmediatamente a

aquel estado de inercia e inamovilidad, compañeras inseparables de la esclavitud, susceptibles de ser arrastrados por los enemigos del sistema».

La-Santa, diputado por Murcia, va a atacar la tesis de la Comisión, según la cual, el derecho a reunirse está prohibido, en tanto en cuanto no está reconocido expresamente en la Constitución. «La Comisión —afirma— parte de un principio equivocado, a saber, que quiere que todo cuanto los ciudadanos puedan hacer esté sancionado por la Constitución; yo digo que los ciudadanos pueden hacer todo aquello que no esté prohibido por las leyes.»

En un epígrafe aparte, el profesor Ivorra Limorte se refiere a la oposición del diputado por Asturias, Francisco Martínez Marina, y ello no sólo por su preparación científica, hondura de sus sentimientos liberales y arrolladora actividad política, sino también por la publicación (bajo el título de *Discurso sobre sociedades patrióticas*) de una pieza oratoria de gran valor, referida a las citadas sociedades. Recoge el autor todo el esquema argumental de Martínez Marina, del que nosotros vamos a transcribir su conclusión final: «El proyecto de ley propuesto por la Comisión está destituido de todo fundamento, y yo la considero no necesaria, antes sí, inútil, perjudicial, injusta, anticonstitucional y contraria a los principios adoptados por los Gobiernos libres».

El segundo grupo de diputados basa su defensa del Dictamen en cuestiones de orden y tranquilidad pública. Garelli, diputado por Valencia y miembro de la Comisión, con argumentos fundamentalmente jurídicos, insiste en la inconveniencia de la consideración de las sociedades. Análogo argumento emplea Argüelles, secretario del Despacho de la Gobernación de la Península, para quien la organización constitucional hace innecesarias dichas sociedades, que, además, no son convenientes por el peligro que suponen.

En definitiva, la polémica que, muy someramente, hemos transcrito, desvela, en opinión del profesor Ivorra, un hecho sumamente nítido: «la ruptura del viejo partido liberal, que se escinde en un liberalismo moderado, instalado en el poder, y en un liberalismo exaltado, ávido de reformas sociales».

Esta primera parte concluye con una referencia a la aprobación del articulado del Proyecto y a su subsiguiente aplicación. Tras unas ligeras modificaciones —si se exceptúa la supresión (por innecesario) del artículo 1.º del Proyecto, que reconocía la libertad de hablar de los asuntos públicos, que corresponde a todos los españoles— quedó aprobado el Proyecto, siendo sancionado por el Rey, que mandó que se publicara como ley. Este texto legal, de carácter complejo, y con graves contradicciones internas (por una parte, niega la reglamentación de las sociedades patrióticas, aunque, por otra, no se prohíben), según se deduce por el autor de las intervenciones que siguieron en las Cortes a la publicación de la ley —y, por lo tanto, en pleno

período de aplicación de la misma— no se llegó a aplicar en todo su rigor, violándose de otro lado el espíritu de la ley en numerosas ocasiones.

La segunda parte de la obra está dedicada a la legislatura de 1821. Comenzada ésta, se presentaba a las Cortes un escrito, firmado por 117 ciudadanos, solicitando el restablecimiento de las sociedades patrióticas. La petición encontró rápido eco en la Cámara, y pocos días después, el diputado por Cataluña, señor Puigblanch, presentaba una proposición articulada, pidiendo pasase a la Comisión encargada de proponer un Proyecto de ley sobre reuniones patrióticas.

Es de reseñar que el artículo 1.º de esta proposición va a fundamentar el derecho de reunión como emanación directa de la soberanía popular, que plasma en la necesidad de vigilar la recta administración de los negocios públicos.

Va a distinguir la proposición dos tipos de reuniones: periódicas (a las que se atribuye la categoría de corporaciones) y esporádicas (que carecen de esa calificación). El artículo 2.º establece que los individuos que se propongan celebrar periódicamente dichas reuniones deberán constituirse en sociedad o corporación reglamentada por ellos mismos, así como estar sometidos a la autoridad de un presidente. Esta proposición (cuya característica más sobresaliente es, precisamente, ese carácter de «corporación» que se da a las reuniones periódicas) va a influir sobre los Proyectos de ley análogos de las siguientes legislaturas.

Las Cortes, a continuación, iban a nombrar una nueva Comisión especial, con el fin de proponer un Dictamen para que se autorizasen, con un determinado reglamento, las reuniones para discutir de materias políticas. Fruto de la labor de dicha Comisión va a ser un Proyecto de Decreto, cuyas más notorias características van a ser: considerar como requisito indispensable para los sujetos que han de reunirse el que éstos sean ciudadanos y se hallen en el goce de sus derechos como tales; poner en conocimiento de la autoridad, con anterioridad a la reunión, la celebración de la misma; establecer la responsabilidad del presidente por los excesos que en la reunión se puedan cometer; anunciar con veinticuatro horas de antelación el tema propuesto para discusión en las reuniones, contrayéndose en todo momento al punto sujeto a discusión, no pudiéndose ventilar otros, si no media acuerdo de los socios allí presentes, por mayoría absoluta de votos, y, por último, no reconocer en las sociedades patrióticas más que una simple reunión de ciudadanos, de carácter totalmente particular.

Se refiere el autor, a continuación, a las discusiones que siguieron en la Cámara, distinguiendo aquellas que tuvieron lugar sobre la totalidad del Proyecto, de las que versaron, en concreto, sobre su articulado.

Por lo que a la totalidad del Proyecto se refiere, Puigblanch es el primer diputado en intervenir, oponiéndose al Proyecto de la Comisión. Su más acerba crítica va contra el artículo 9.º, que niega carácter de corporación a las sociedades patrióticas; esta medida la califica el diputado catalán como absurda, en tanto en cuanto es contradictorio que en el mismo Decreto se dé a estas reuniones un presidente, unas reglas para sus deliberaciones, se reconozca la existencia de unos socios, se les atribuya a los mismos una cierta fuerza decisoria, y que después se diga que, en ningún caso, se entenderá que son «corporaciones», sino que tan sólo una reunión particular de ciudadanos. También intervino el diputado de Santa Fe, señor Canabal, que se opuso igualmente al Proyecto, pues las sociedades patrióticas no sólo eran necesarias como simples tertulias, sino que debían ser reglamentadas como tales sociedades.

Por lo que a las discusiones a que el articulado, en concreto, dio lugar, es de destacar lo que hace referencia al artículo 9.º, que, pese a su polemicidad, se aprobó sin discusión; la razón más lógica de ello la encuentra nuestro autor en que el Proyecto que se debatía era como una especie de reglamento de la ley de 21 de octubre, y, por tanto, mal podía ir un reglamento contra una ley. En la discusión del artículo 2.º se va a poner en tela de juicio nada menos que el derecho que se tiene a hablar y discutir cuestiones públicas. El diputado mejicano, señor Cañedo, va a negar a las sociedades patrióticas el derecho a discutir, censurar, controlar y opinar, a través de la tribuna pública, la política del Gobierno, y, en definitiva, se va a oponer a que el derecho a hablar de los asuntos políticos sea algo inherente a la soberanía del pueblo. Frente a él, Cano Manuel, diputado por Murcia, va a otorgar a las sociedades patrióticas un carácter análogo al de una cátedra popular, identificando, al mismo tiempo, la opinión pública con la opinión que fijan dichas sociedades. De este modo, el objeto de esas sociedades será doble: por un lado, ser instrumento de ilustración de los ciudadanos, y por otro, ser nada menos que «guía de las Cortes».

Lo que acabamos de transcribir tiene tal importancia práctica, que va a llevar al profesor Ivorra Limorte a afirmar: «Estamos en el origen de unas asociaciones políticas con caracteres concretos y definidos, y lo que es más, estamos asistiendo al nacimiento de los partidos políticos, aunque con una organización muy embrionaria».

Muy duramente atacado es asimismo el artículo 5.º del Proyecto (que encarga a los Jurados para que califiquen las expresiones que el presidente de la reunión considere criminales), al que se reprochan tres cuestiones fundamentales: A) La diferencia existente entre la libertad de imprenta y la de palabra, y, consecuentemente, la imposibilidad de aplicar a ésta el mismo

régimen de Jurados establecidos para aquélla. B) La falta de garantías procesales que comporta el hecho de que los Jurados sean quienes califiquen las frases apuntadas por el presidente, de forma aislada del contexto del discurso; y C) La situación de privilegio en que sitúa el artículo a quienes hablan en las sociedades patrióticas, frente a los que lo hacen en otros lugares.

Se centra, por último, el autor en el comentario de la devolución del Decreto a la Cámara, por decisión real. «El objeto de la ley que se devuelve —según se aduce en el texto de la devolución— debería ser "precaver los gravísimos males y desórdenes a que pueden dar lugar las reuniones públicas en que se discuten materias políticas". Tales desórdenes no es que se teman como presumibles, sino que son un hecho.» Pues bien, a juicio del Rey, «la ley presentada por las Cortes no cubre el objetivo que se propone, y no puede esperarse que las reglas contenidas en sus respectivos artículos produzcan una eficacia tal que el orden y la tranquilidad queden garantizados en todo momento».

El discurso en el que se justifica la devolución concluye, destacando los tres puntos fundamentales por los que se devuelve la ley: la consideración de la propia Constitución, con las garantías suficientes para asegurar la libertad; el peligro que pueden suponer las sociedades patrióticas, y el no hacer aconsejables estas sociedades las experiencias que de las mismas se tienen. Esta devolución, es preciso decirlo, desvanecería una clara esperanza de ver reguladas legalmente estas asociaciones.

La tercera parte de la obra se refiere a la legislatura de 1822, en la que hubo dos proposiciones para que se tomase en cuenta de nuevo el Proyecto de ley presentado por las Cortes y no sancionado por el Rey. Junto a ellas, se refiere el autor a una nueva proposición del diputado por Valencia, Navarro Tejeiro, en la que se pide la aclaración de ciertos artículos de la ley de 21 de octubre de 1820.

Tras una breve referencia a las proposiciones anteriormente citadas, el profesor Ivorra Limorte se centra en la legislatura 1822-1823, última del trienio constitucional, y en la que el régimen liberal se va a ver claramente radicalizado.

El enrarecimiento del ambiente político conducía a que Fernández Gascó, a la sazón ministro de la Gobernación, presentara a las Cortes, el 12 de octubre de 1822, una Memoria sobre los males de la patria, solicitando autorización de la Cámara para adoptar medidas excepcionales, aplicando el artículo 308 de la Constitución. Pues bien, una de dichas medidas consistía en el fomento de las sociedades patrióticas, reglamentadas de modo que fueran de utilidad, con objeto de mantener el espíritu público. Ello iba a dar lugar

a un nuevo Decreto sobre sociedades patrióticas, que se iba a presentar a las Cortes.

El preámbulo de la mencionada disposición justificaba el recurso a estas sociedades en la necesidad de encauzar la opinión pública y hacerla favorable al Gobierno y a las Cortes.

El artículo 2.º del Decreto va a posibilitar la constitución de asociaciones; la reunión de las mismas, con carácter permanente, para tratar asuntos políticos; su organización con su propio reglamento, y el establecimiento de reuniones periódicas. En definitiva, en términos del autor, «se concede estabilidad a las asociaciones políticas, así como autoridad, y también proyección, por el carácter de periodicidad de sus reuniones». Es de reseñar, no obstante que se faculta a la autoridad para suspender las reuniones cuando: manifiesten síntomas de sedición; quieran pasar a vías de hecho, y prorrumpan en aclamaciones sediciosas. Ello no sorprende si se tiene presente el origen de este Proyecto de ley: «proviene de una serie de medidas extraordinarias para remediar los males que tiene la patria». El artículo 6.º, por último, les negará el reconocimiento legal de sociedades, pese a lo cual, este Proyecto ofrecerá grandes posibilidades a las sociedades patrióticas para que se constituyan como verdaderas asociaciones políticas.

El Proyecto al que nos referimos recibirá la sanción real el 27 de noviembre de 1822, mandándose que se publicara como ley, aun cuando el fin del trienio estará próximo (abril de 1823), por lo que su vigencia será bien corta.

Esta es, en definitiva, la síntesis de la obra que nos ha tocado comentar. Un libro que a su interés intrínseco une el que le proporciona la posibilidad de extraer del mismo interesantes conclusiones, quizá, válidas para la realidad política española actual.

FRANCISCO FERNÁNDEZ-SEGADO

Varios autores: *Juventud y formación religiosa*. Anales de Moral social y económica. Centro de Estudios del Valle de los Caídos. Madrid, 1974: 346 páginas.

La transformación de los jóvenes en la «juventud» es un fenómeno que revela el paso de una pluralidad numérica a un conjunto social cada vez más definido. Lo cierto es que la juventud es cada día más el tema de preferente preocupación de los dirigentes, políticos y religiosos. Y nada tiene de extraño si para los primeros, la sociedad de mañana será lo que sean los jóve-

nes de hoy, y para los segundos, porque los jóvenes de hoy son los hombres del mañana y de su formación presente dependerá su futuro, presente-temporal y eterno.

Por eso, el Centro de Estudios del Valle de los Caídos, fiel a los fines de su creación, a los que viene sirviendo con consecuente lealtad y con la altura y competencia de sus reuniones, ha dedicado una Mesa redonda, en septiembre del pasado año, al problema de la *juventud y formación religiosa*, que fue tratado por especialistas en los distintos aspectos de su temática. Y ésta, aun siendo variada, tenía como denominador común el religioso. Porque es sin duda alguna el aspecto religioso el más influyente en la *formación* —que es más que mera «información»— y en la *educación* —que es mucho más que simple «instrucción»— de la juventud.

Por eso, desde la *Educación cristiana de la niñez en la familia*, que fue el tema desarrollado por Javier Goicolea, experto en el campo del apostolado seglar; la *Formación religiosa de los niños y adolescentes en los colegios*, de lo que habló con la competencia y conocimiento de causa que dan casi dos decenios de dedicación docente en centros religiosos de enseñanza, el profesor Miguel Martín Calpena; la *Temática religiosa del universitario*; conferencia expuesta por López Medel, que a su experiencia de universitario une el conocimiento profundo de los temas de enseñanza de cuyo Sindicato Nacional es presidente; la influencia de la educación sexual —*La variante sexual*— fue estudiada por doña Josefina Menéndez Jiménez, sociólogo del Instituto de la Juventud; las *Creencias y motivaciones religiosas de la juventud rural y trabajadora en España*, ponencia del también sociólogo del Instituto de la Juventud don Clemente Martín Barroso; *La juventud de la Iglesia postconciliar*, sobre cuyo tema trató el padre Santiago Lorente, S. J., director del Departamento de Investigaciones Sociológicas de Fomento Social, teniendo en cuenta el indudable impacto que sobre la formación religiosa ha ejercido el Concilio Vaticano II; *Asociacionismo juvenil y pedagogía de la fe* fue la ponencia de don Antonio Luján, sociólogo y diplomado en dirección de personal por Acción Católica Empresarial; *Medios de comunicación social* constituyó el tema de la intervención de don Luis Urbez Castellano, licenciado en teología, diplomado en Medios de comunicación social y autor de diversas publicaciones y conferencias sobre estos problemas.

Como vemos, se ha estudiado el tema en la Mesa redonda de la *formación religiosa de la juventud*, considerando a ésta desde el hogar, el colegio, de ambos sexos, de los universitarios o de los obreros. Pero ¿cuál es el concepto de formación y de formación religiosa que, más o menos de acuerdo, pueda ser aceptado por formadores y educadores? Porque si es distinto habrá que hacer las reducciones a un común denominador que, admitiendo un contenido

mínimo coincidente, pueda hacer válidas las comparaciones, porque todos sabemos —dice el padre Sobrino en su ponencia— que «hay un ramo de palabras, como religión y cristianismo, formación, amor y vida, que tienen cierta coloración camaleónica y dependen del ambiente en que se muevan».

Ciertamente, y en alguna ocasión antes de ahora, hemos señalado el confucionismo de la época actual refiriéndonos a la secularización y secularismo que invade, como «novedad», aun el campo más tradicionalmente firme en la enseñanza religiosa.

Por eso hemos dejado para comentario aparte la que fue la primera ponencia de las reuniones, de la cual es autor el padre José A. de Sobrino, S. J., justamente titulada *Introducción metodológica*, porque eso es ciertamente un intento de precisar ciertos conceptos «hoy día un tanto oscurecidos», porque —dice— «hemos perdido la simplicidad perfilada de los catecismos clásicos, y hemos sustituido su estrella de cuatro puntas —lo que se ha de creer, lo que se ha de obrar, lo que se ha de orar y lo que se ha de recibir— por una fórmula más vital y comprensiva: «lo que se ha de vivir», pero la estrella retorna a nebulosa en algunos momentos y por eso no es fácil reducirla a una definición operativa y determinar en ella sus indicaciones sociales».

En su extensa exposición (págs. 3-33), el padre Sobrino, con gran rigor lógico, hace una *Introducción al tema*, constatando la afirmación y realidad óptica y lógica de la juventud, que resalta su presencia, a veces en forma excesivamente ruidosa, y que ha sido para muchos el despertador revelador de esta realidad a la que hay que atender, orientar y «formar» y, en todo caso, no ignorar.

Pero han tenido, están teniendo lugar dos actitudes igualmente peligrosas respecto a la juventud y a su creciente influencia de todo orden: se ha minusvalorado a la juventud ignorando lo que de legítimo y atendible pueda haber en sus pretensiones y «protestas»; por el contrario, se ha superado o hipertrofiado exageradamente no ya a la juventud en sí con sus indudables valores y generosidad, sino con una sistemática adulación a «todo» cuanto la juventud quiere hacer valer aplaudiendo incluso dos medios reprobables de su actuación subversiva o violenta. ¡Lamentable error!, y de él se han sabido aprovechar, sobre todo en los medios universitarios y obreros, quienes no por ello se interesan tanto por los «problemas de la juventud» como de sus «propios» intereses partidistas al servicio de los cuales aprovechan la generosidad, siempre pronta, de la juventud.

No, ni una cosa ni otra. Ni la juventud ha de ser tratada como una mera materia pasiva fácilmente manejada, sin voluntad ni voz propia, despreciando sus aspiraciones, ni ha de ser sacada de su mundo y circunstancias, para convertir su presencia actual en actual realidad de lo que sólo en un mañana

podrán, precisamente por su formación, llegar a ser. Ni menospreciarla, ni supervalorarla, para, paradójicamente, hacerla desaparecer en la eutanasia de intereses o fines propagandísticos de otros, que no suelen ser la propia juventud.

El mejor servicio que puede hacerse a la juventud es contribuir a su mejor formación, entendiendo ésta en un amplio sentido de formación integral de la persona humana y no sólo la específicamente profesional aun cuando no pueda prescindirse de ésta. Y dentro de esta formación integral de la juventud prima, sin duda alguna, la formación religiosa.

Las profundas transformaciones que experimenta la juventud en el campo religioso tienden explosivamente —dice el padre Sobrino— hacia ambos polos, positivo y negativo. En el primero, la juventud se propone el problema de su fe como una búsqueda personal como consecuencia de su pretendida autonomía vital y su autosuficiencia; busca una autenticidad de conducta y expresión apartándose de formalismos que considera decadentes, pretendiendo una participación más activa en nuevas formas de expresión personal y comunitaria; su generosidad le hace sentirse sensibilizado ante el dolor del prójimo, la injusticia y la falta de libertad; una percepción de las disfunciones de la Iglesia contra los que eleva una denuncia profética, basada directamente en la Revelación, y, por último, desarrolla una concienciación de universalismo por medio de la comunicación, compañerismo, etc.

Como aspectos negativos, se observan: una pérdida de fe, como adhesión personal, incluso en aquellos jóvenes que habían recibido una formación tradicional cristiana; una actitud contestataria contra las estructuras verticales, por donde descendían el magisterio y la tradición religiosa; una relajación de las normas éticas no sólo cristianas, sino naturales, en beneficio de una espontaneidad; un apartamiento de la Iglesia católica, con abandono de su vida litúrgica y sacramental, en especial en el bautismo y matrimonio.

Estos fenómenos que el ponente, al que hemos seguido, esquematiza en la forma indicada, están aun encuadrados en otros más generales, dentro de los cuales se halla situada la evolución de la juventud. Y entre éstas, que también certeramente recoge el padre Sobrino, es, para nosotros acaso la principal, la prevalencia de lo vital y experiencial sobre lo ideológico y programático, y, sobre todo, la crisis en la juventud del principio de autoridad. Les molesta a los jóvenes ser dicentes y creyentes autónomos, los diversos tipos de autoridad y «paternalismo», magisterio, tradición, que va desde la autoridad de los padres y de la familia a la autoridad académica, empresarial y política. Y, por lo que se refiere al aspecto religioso, la desacralización de la sociedad que niega la dimensión religiosa, o que presenta, a veces, en lo que anteriormente hemos llamado confusionismo actual, «cierto pluralismo doctri-

nal, división de pareceres y una metodología vacilante en la transmisión kerigmática y catequística.

Una yuxtaposición de esos dos grupos de fenómenos nos manifiesta que «ambos están relacionados entre sí, y que la actitud religiosa de la juventud es, en gran parte, un resultado de las profundas transformaciones que experimenta el mundo que la rodea».

Todo esto muestra suficientemente la presencia y gravedad del problema y la necesidad de la formación religiosa de la juventud, que es el tema general de las reuniones y del libro que presentamos.

Estudia seguidamente el padre Sobrino, a quien ya no podemos seguir por limitaciones obligadas en esta reseña, el concepto de «formación» y los elementos constitutivos de la formación religiosa objetiva y subjetiva, formulando una pregunta que, con él, consideramos fundamental: «¿Hemos de dejar que cada uno determine cuáles son los elementos del contenido de vida religiosa que el formador ha de transmitir? ¿No habrá peligro de que cada cual tenga un concepto diverso de lo que es esa vida religiosa?». Si así fuera —dice— cuando hablemos de la existencia de la vida religiosa como un *dotum* en el mundo juvenil, o cuando afirmemos la necesidad de la formación religiosa como un *dandum*, como un contenido deóntico, tal vez estemos hablando de realidades diferentes.

Pero, prescindiendo de los conceptos de lo religioso y lo cristiano que integre en lo personal y vital los verdaderos contenidos, de la formación religiosa, «hay que admitir —termina el ponente— alguna formulación teológica que sea conforme al magisterio de la Iglesia».

Esto es —decimos nosotros—, hay que admitir una unidad en la fe y en la jerarquía.

EMILIO SERRANO VILLAFANE

E. E. EVANS-PRITCHARD: *Social anthropology*. Ed. Cohen & West L. Londres, 1974; 133 págs.

Hace sólo unos días ha aparecido la segunda edición del libro *Social Anthropology*, integrado por seis capítulos que corresponden a otras tantas conferencias pronunciadas por el autor para la B. B. C. No es de extrañar esta reimpresión, puesto que se trata de un buen libro introductorio al campo de la antropología social, con excepción del capítulo sexto. En efecto, a lo largo de este capítulo el autor pretende demostrar el interés, valor y utilidad

de los estudios antropológicos, basándose en la eficacia de estos conocimientos antropológicos para lograr una sabia y eficaz tarea, política y administradora de un trasnochado carácter colonialista. Asimismo, las referencias que en este sentido hace a la relatividad de la moral en los diferentes pueblos, incluso contemplando lo que de absoluto puede tener la moral, tal vez le resulte ingenuo al lector. Sin embargo, conviene hacer notar que el presente libro se ha escrito con una intención vulgarizadora dirigida al gran público. Ello no le quita rigurosidad y cientifismo a la exposición.

El autor delimita, a lo largo del primer capítulo, el campo de investigaciones propio de la antropología social y examina las relaciones de esta disciplina con sus vecinas (lingüística, arqueología, geografía humana, etcétera). Pero es la distinción entre etnología y antropología social lo que retiene de manera especial la atención de Evans-Pritchard. Habitado el lector español a oír estas dos disciplinas indistintamente —como si fueran la misma cosa—, puede quedar algo desorientado. Por consiguiente, es necesario precisar que en Gran Bretaña cada una de ellas tienen un significado diferente: la etnología se ocupa de clasificar los pueblos históricamente, sobre la base de sus rasgos culturales y raciales; la antropología social, en cambio, estudia los compartimientos sociales, así como las relaciones entre las diversas instituciones a través de las cuales se manifiestan esos comportamientos.

Un problema parecido surge a lo largo del mismo capítulo con la oposición entre cultura y sociedad. En el fondo, se trata de una elección entre dos orientaciones diversas, y cuyas implicaciones teóricas no son despreciables. Las sociedades que estudia la antropología, pueden serlo de dos maneras distintas: a través de sus *obras* (útiles, técnicas, ritos, etc.) cuyo conjunto constituye su cultura propia, o, a través de su *organización y funcionamiento*, y es entonces la sociedad la que aparece en primer plano. Durante algunos decenios la primera orientación se ha asociado a una visión estática y a un cierto «atomismo», mientras que la segunda incidía sobre el dinamismo y la interdependencia de los fenómenos estudiados. No obstante, el debate ha perdido mucho de su crudeza, desde que aquellos que atribuyen a la cultura un lugar privilegiado, han cesado, en sus investigaciones, de interesarse en una institución aislada —sea la familia, sea la brujería, por ejemplo—, independiente de la sociedad que la ha producido. A este respecto, la comparación establecida por el autor en el capítulo cuarto, entre la expedición Haddon de 1898 y el trabajo de Malinowski «sobre el terreno» hace ver al lector de forma espectacular, el cambio de perspectiva acaecido en el espacio de sólo veinte años. De una colección altamente selectiva de los hechos y si se quiere de «curiosidades», se ha pasado a una exigencia de *totalidad* que se impone por igual a estas dos tendencias antropológicas. En nues-

tros días, la primacía cultural y la primacía sociológica reflejan, sobre todo, preferencias personales: no sólo es que los dos puntos de vista sean necesariamente complementarios, sino que los trabajos que reclaman el uno del otro pudieran compararse a las versiones de una misma melodía escrita en dos registros diferentes. Además existen tradiciones nacionales que perpetúan —si no parece demasiado rimbombante o fuerte la expresión— esta separación en los países en que la antropología alcanza actualmente su mayor desarrollo. De esta forma los estadounidenses son «culturalistas», mientras que la orientación sociológica encuentra su mayor favor en Inglaterra y en los países de influencia británica. A este tenor, Evans-Pritchard defiende esta última tendencia, aunque el lector notará cuán prácticas y modestas son las razones que le inclinan hacia esta postura.

Herederero de los grandes fundadores de la escuela inglesa, Evans-Pritchard debe situársele con relación a la tradición naturalista que ha ejercido una influencia tan profunda en su país. Lo que dice en el capítulo tercero, en torno a las nociones de estructura y de función, permitirá al lector apreciar su originalidad por comparación con sus antecesores y algunos de sus contemporáneos. Durante largo tiempo los antropólogos británicos han reivindicado, para su disciplina, un lugar entre las ciencias naturales; más aún, la mayor parte de estos antropólogos recibieron, en un primer momento, una formación «naturalista». Por tanto, ya en el propio origen de esta actitud existía una sana reacción, sea contra el «atomismo» de los primeros partidarios de la antropología cultural, sea contra las racionalizaciones *a priori* de la filosofía social. Así, se impuso la idea de tratar tanto las sociedades como las culturas al modo de los organismos vivos, es decir, como una realidad cuyo estudio no cabría emprender más que a través de los métodos propios de las ciencias naturales: la observación y la inducción desde lo particular. Ahora bien, si Evans-Pritchard reconoce plenamente esta antropología moderna respecto del funcionalismo, igualmente pone «en solfa» sus defectos con una claridad que no pasará inadvertida al lector. Criticando las vulgaridades teóricas del funcionalismo, Lévi-Strauss escribía en 1949: «Decir que una sociedad funciona es una redundancia, pero decir que todo funciona en una sociedad es un absurdo». Pues bien, el lector notará que en términos muy parecidos Evans-Pritchard resalta las «zafiedades» y tautologías a que se reducen las generalizaciones teóricas intentadas por el funcionalismo. Por consiguiente, no habiendo podido demostrar los funcionalistas que un sistema social es efectivamente comparable a un sistema fisiológico, nuestro autor concluye que la antropología social debe adoptar una actitud distante respecto de las ciencias naturales y trazar una vía independiente.

A pesar de su inevitable brevedad la discusión de la noción de estructu-

ra resulta muy instructiva, tal y como la presenta al final del primer capítulo. Se trata de una definición preliminar, de términos muy generales, que debería obtener el acuerdo de los antropólogos: la estructura es una abstracción. Y el lector deberá esperar a que el autor describa, en el capítulo tercero, las concepciones antropológicas de estos últimos cincuenta años para percibir las diferencias que le separan de sus predecesores y de algunos de sus contemporáneos. Es suficiente recordar que para Radcliffe-Brown, que fue uno de los maestros de Evans-Pritchard, la estructura social no es en absoluto una abstracción, sino que posee, por el contrario, una existencia empírica en el seno mismo de la realidad social. En sentido opuesto cabe citar a Gurvitch, con mayor inclinación a la abstracción que al examen de los hechos, que sostenía que la realidad concreta de las sociedades estudiadas por el antropólogo se reduce a su estructura. Entre estas dos concepciones, que rehusan distinguir entre realidad empírica y conceptos, la posición de Evans-Pritchard pienso que llamará fuertemente la atención del lector por su rigor y aparente originalidad. Por ejemplo, el lector encontrará, en varios pasajes de esta obra, que nuestro autor, a diferencia de Gurvitch, afirma con carácter constante que existe una pluralidad de estructuras en cada sociedad estudiada.

Dentro de esta línea, escribe textualmente Evans-Pritchard: «Resulta evidente que en la vida social se encuentran unas constantes y unos elementos de regularidad, y que una sociedad debe funcionar de acuerdo con un cierto orden porque, en otro caso, sus miembros no podrían vivir juntos. Cada individuo conoce qué comportamiento tiene que adoptar y, a su vez, sabe el comportamiento que los demás individuos, en las diversas circunstancias de la vida, están obligados a actuar. Por ello, cada miembro se las arregla para coordinar sus actividades de acuerdo con ciertas normas establecidas y cierta escala de valores, pues es la única manera eficaz que tiene de solucionar sus asuntos y de mantenerse dentro de la sociedad. Así, cabe prever, anticipar los acontecimientos y vivir en armonía con los otros miembros, porque cada sociedad posee una forma o un marco que permite hablar de sistema o estructura, en cuyo interior y a cuyo tenor se desarrolla la vida de cada individuo. El uso de la palabra estructura en este sentido implica la existencia de una coherencia; de una secuencia lógica de la conducta de los componentes de una sociedad, que resulta suficiente, al menos, para evitar las controversias y los conflictos violentos; por otra parte, la estructura implica una durabilidad que trasciende la mayor parte de los fenómenos de las vidas humanas particulares».

«Con ello se llega a que los individuos que viven en el seno de una sociedad pueden no ser conscientes, o serlo parcialmente, de las estructuras de esta sociedad. La función del antropólogo es precisamente la de descubrir

estas estructuras. Una estructura social total, esto es, la estructura completa de una sociedad dada se compone de un cierto número de estructuras o sistemas subsidiarios; es, entonces, cuando se habla de sistemas de parentesco, económico, político, religioso, etc. Las actividades sociales en el interior de estos sistemas o estructuras se organizan alrededor de instituciones tales como el matrimonio, la familia, el comercio, la jefatura, etc. Cuando se habla de las funciones de estas instituciones, se hace referencia al *rol* que actúan para mantener la estructura.»

Esta doble discusión de las nociones de función y de estructura permite, finalmente, al autor afirmar sin ambages que: «la antropología social trata las sociedades como sistemas simbólicos y no como sistemas orgánicos, ocupándose menos del proceso de los fenómenos que de su configuración y, por consiguiente, lo que se esfuerza en descubrir son las estructuras y no las leyes (...); interpreta más que explica». Se comprende fácilmente que cualquier estructuralista, cualquiera sea la escuela a la que pertenece, dude en adherirse a tal programa. Ahora bien, como es inevitable en todo fenómeno de esta amplitud, el auge extraordinario del estructuralismo ha provocado ya, desde hace tiempo, diversas opiniones sobre conceptos fundamentales, en casi todos los países de Europa y el lector debe estar avisado para evitar, a su vez, malentendidos del pensamiento de Evans-Pritchard. Me parece que el peligro existe a la hora de interpretar la palabra «leyes», utilizada por nuestro autor, en un sentido diferente del que lo hace Lévi-Strauss y otros autores más consagrados y con una influencia muy superior a la de Evans-Pritchard sobre el pensamiento de los intelectuales europeos. Por ejemplo, cuando Lévi-Strauss habla de leyes, se refiere siempre a las leyes de transformación lógica de un sistema en otro. Sin embargo, cuando Evans-Pritchard, niega que la antropología pueda o deba descubrir «leyes», lo que está rechazando es la tentación funcionalista: buscar la formulación de leyes en el sentido en que las entienden los biólogos o los físicos. Yendo al corazón del debate se trata de lo que el autor se plantea especialmente en el capítulo sexto, sobre la posibilidad de poner la antropología al servicio del arte de gobernar o de educar (de la misma manera que el médico y el ingeniero utilizan los descubrimientos de la biología o de la física para la resolución de problemas prácticos). La respuesta de nuestro autor es categóricamente negativa, pues la antropología es incapaz de proporcionarnos «leyes», que por sí mismas, permitan la elaboración de técnicas apropiadas.

Quizá sorprenda al lector la autoridad y rotundidad con que Evans-Pritchard habla a lo largo de todo el capítulo cuarto. Pero no debe olvidarse que es a la tradición británica a la que corresponde el honor de haber introducido y puesto a punto «la encuesta sobre el terreno» en el primer plano

de la investigación antropológica. También puede sorprender que nuestro autor afirme que todo antropólogo debe expresar un *juicio moral* en la imagen que da de la sociedad estudiada, e incluso llegue a considerar la antropología como un *arte*. Estas opiniones, por supuesto, no serán compartidas por muchos antropólogos. Sin embargo, pienso que no empece para nada las exigencias del rigor científico reconocer francamente la parte de *aventura personal* que entra en toda «encuesta sobre el terreno». Más aún, cabría ir todavía más lejos: si, como dice Lévi-Strauss el objeto propio de la antropología consiste en buscar los «supuestos diferenciales» entre la civilización del observador y la civilización del observado, no se acaba de comprender en nombre de qué no deberían tenerse en cuenta los *valores* en esta confrontación. Es preciso reconocer que lo que constituye la originalidad de la antropología, no es la recusación por parte del observador de su propio punto de vista, sino la expresión del punto de vista del observado cara o frente a la del observador. Bajo la condición de que estas posturas se expliciten claramente y se sometan a una autocrítica, un juicio de valor no tiene por qué alarmar, sino más bien todo lo contrario, a un auténtico espíritu científico.

Finalmente, cabe terminar con unas palabras textuales de nuestro autor, defendiendo el indudable interés y utilidad de los estudios antropológicos: «Permitásenos recordar cómo Margaret Mead ha comprendido a través de sus estudios en Samoa los problemas de las adolescentes americanas; cómo Malinowski, estudiando el intercambio de objetos rituales entre los trobriandeses, ha aclarado algunos importantes problemas sobre las motivaciones en la industria británica, y yo creo, por mi parte, haber conseguido comprender algunas cuestiones que se han demostrado útiles y eficaces sobre los rusos, estudiando la brujería entre los azandas. Por consiguiente, para concluir añadiría que estoy persuadido que la antropología social nos ayuda a comprender mejor, cualquiera sea el momento o el lugar, a esta sorprendente criatura que es el ser humano».

FRANCISCO ANSON OLIART

SAMIR AMÍN: *El desarrollo desigual. Ensayo sobre las formaciones del capitalismo periférico*. Fontanella, Barcelona, 1974; 428 págs.

En la tesis crítica de la economía del desarrollo que plantea Samir Amín, a lo largo de las densas páginas del libro que vamos a comentar, claramente define los tres síntomas consustanciales al subdesarrollo: la desigualdad sectorial de las productividades, la desarticulación y la dominación.

El autor del volumen entiende que hay capitalismo cuando los medios de producción, que son el producto del trabajo social, no están controlados por la sociedad entera, sino por parte de ésta, dando lugar a la denominada «burguesía». Agrega que el capitalismo aparece cuando el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas está lo bastante avanzado para que estos medios de producción, productos en sí mismos, no resulten lo bastante simples para quedar al alcance del propio productor. El campesino y el artesano tradicional fabrican sus propios útiles. El obrero no puede fabricar su factoría, y al pasar la dominación a los equipos, se define el modo capitalista por tres caracteres esenciales: generalización de la forma mercantil del producto social entero; adquisición de la forma mercantil de la propia fuerza de trabajo, convirtiendo al productor en proletario, y adquisición de la forma mercantil de los equipos, en los que se concreta la relación de apropiación exclusiva de clase que define el capital, la relación social.

El sociólogo marxista Karl-Heinrich Marx, en *Das Kapital*, señala que la plusvalía, transferida a los propietarios del suelo, es posible porque la composición orgánica del capital es superior en el sector industrial que en el agrícola. La propiedad del suelo se opone a la extensión de la perecuación del beneficio en el terreno controlado. Pero es lo cierto que la renta sólo puede desaparecer cuando la propiedad del suelo desaparece. La burguesía ataca a la propiedad del suelo abriendo a la producción agrícola a tierras nuevas sin propietarios, haciendo competir los productos de la agricultura dominada por la propiedad con los productos de agricultura de libre acceso a las condiciones naturales de la producción.

Otra cuestión de interés que trata el autor es la que se refiere a la lucha de clases por la distribución de los ingresos, que actualmente se desarrolla dentro del marco que institucionaliza la confrontación entre los monopolios y los sindicatos, razonándola con las argumentaciones siguientes: en la medida en que la clase obrera acepta las «normas del juego», la ideología de la social-democracia, la adaptación del salario real a cierto nivel calculado para asegurar el equilibrio del crecimiento autocentrado, se convierte en motivo de contrato social. Adaptación que se obtiene a través de aumentos reguladores de salario nominal.

Materia, asimismo, de gran interés, es la respuesta a cuál será la razón por la cual la oferta de trabajo es siempre excedentaria en los países subdesarrollados.

Raúl Prebisch, en su reciente obra *Transformación y desarrollo, la gran tarea de la América Latina*, sienta la tesis de que el progreso técnico libera a la mano de obra de su antigua producción, aunque en la industria manufacturera se produce exactamente del mismo modo el progreso técnico, y es

más, aunque en los países desarrollados la oferta de la mano de obra fuera relativamente menos excedentaria que en los países subdesarrollados, lo cierto es que durante todo el siglo XIX los precios no dejaron de bajar en el centro del sistema mundial, puesto que lo sucedido es que en las formaciones de capital central, los ingresos dominantes son los beneficios capitalistas, mientras que, en las del capitalismo periférico, suele ser la renta del propietario de la tierra, clase dominante beneficiaria de la integral al mercado internacional.

Avanza algo más en la cronología, se sitúa el autor del volumen en el estudio del período inmediatamente posterior a la segunda guerra mundial, para afirmar que el sistema capitalista imperante se caracteriza por tres importantes cambios estructurales: constitución de firmas transnacionales gigantes, que actúan a escala mundial, cuyas actividades se distribuyen entre gran número de empresas; se consolida la revolución tecnológica que transfiere el centro de gravedad de las industrias de porvenir a nuevas ramas: átomo, espacio, electrónica, desplazando los modos clásicos de acumulación; marcados por la elevación de la composición orgánica del capital; la enorme fuerza y conocimiento, en lo tecnológico, de las referidas firmas transnacionales.

El avance de Amín, en torno a la teoría de la transición a la economía capitalista periférica, bordea las tesis que brevemente se enuncian: el modelo de transición al capitalismo periférico es, fundamentalmente, diferente al de la transición al capitalismo central; la distorsión en dirección a las actividades exportadoras, extraversion, de carácter decisivo, no procede de la insuficiencia del mercado interior, sino de la superioridad de las productividades del centro en todos los aspectos, que obliga a la periferia a refugiarse en la función de proveedora de los productos agrícolas y mineros, por disponer de ventaja natural; así se provoca la hipertrofia del sector terciario de la periferia, que no se explica ni por la evolución de la estructura de la demanda, ni por las de las productividades; la especialización internacional desigual provoca también distorsión en la periferia, en favor de ramas ligeras de la actividad; ni el atesoramiento, ni la importación constituyen en la periferia huidas que pudieran reducir el efecto multiplicativo; mientras no se ponga en tela de juicio el dogma de la integración de los monopolios extranjeros en el mercado mundial, la periferia no posee medios económicos que dedicales; el nivel de subdesarrollo se mide: por las desigualdades extremas que caracterizan la distribución de las productividades y la desarticulación y dominación de que se habla al comienzo de este comentario crítico; imposibilidad de pasar a crecimiento autocentrado y autodinámico; la dominación del capital central sobre el conjunto del sistema impone, al desarrollo del capita-

lismo nacional periférico, límites estrechos que, en última instancia, dependen de la política.

El aspecto monetario se trata cuidadosamente, afirmando que la independencia monetaria implica coste real para los sistemas subdesarrollados, actualmente, sin patrón de divisa extranjera, las divisas se obtienen por el excedente real de las exportaciones sobre las importaciones, y enlaza esta cuestión con la del coste real del sistema bancario: los intereses que se pagan al sistema bancario, por el servicio que constituye el préstamo a corto plazo destinado a permitir el funcionamiento normal de la economía, constituyen transferencia de renta, cuya explicación estaría en la historia.

En la crítica de las teorías de la transmisión se llega a las conclusiones siguientes: el ciclo no se transmite a través de las fluctuaciones de moneda; el ciclo no se transmite más a través de la balanza de pagos, gracias al funcionamiento del multiplicador; el ciclo en los países subdesarrollados es, prácticamente, equivalente al ciclo de su capacidad de importar; en momentos de recesión, el comercio entre países desarrollados y países subdesarrollados suele hundirse menos que el que se da entre las naciones desarrolladas.

Expresa bien la contradicción esencial que, para Amín, existe entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción manifestadas en el plano social mediante la oposición antagónica de dos clases del sistema: burguesía y proletariado, puesto que la cuestión se sitúa ya no sólo entre la burguesía y el proletariado de cada país considerado aisladamente, sino entre la burguesía mundial y el proletariado mundial inscrito dentro del marco no del modelo de producción capitalista, sino del régimen de conjunto de formaciones capitalistas, centrales y periféricas. Pero la revolución socialista aún no se había producido, en la época de Marx, en el centro, toda vez que el capital había continuado desarrollándose y se había hecho monopolista, modificando las condiciones mundiales de la lucha de clases; es la línea maoísta de Lenin cuando afirma que la salida para su lucha depende, esencialmente, de lo que hace Rusia, India, China, etc., situando el núcleo del proletariado, a partir de entonces, en la periferia, no en el centro.

Las veintiuna últimas páginas del volumen contienen amplia, exhaustiva bibliografía, discriminando las referencias bibliográficas en las secciones siguientes: los modos de producción; las formaciones sociales; las clases sociales y la articulación de las instancias; naciones y etnias; comercio lejano y disgregación de las relaciones feudales; el bloqueo de las formaciones comerciales árabes y africanas; el bloque de las formaciones tributarias; fuerzas productivas y relaciones de producción en las formaciones centrales; la acumulación en las formaciones centrales; el sistema monetario; del ciclo a la coyuntura; las relaciones internacionales; los fundamentos de la especialización internacional;

el intercambio desigual; expansionismo del modo de producción capitalista; la acumulación extravertida y la dependencia; la teoría de la transición al capitalismo periférico; la extraversion; la marginalización; la dependencia; el bloqueo de la transición; las formaciones históricas; los caracteres generales de la periferia; estrategia de la transición.

GERMÁN PRIETO ESCUDERO

