

# SECCION BIBLIOGRAFICA

## RECENSIONES

HERBERT MARCUSE: *Studies in Critical Philosophy*. Traducción de J. Bres. Beacon Press. Boston, 1972; 227 págs.

Perdido en una revista alemana donde se publicará en 1932 (*Die Gesellschaft*, con el título *Nuevas fuentes sobre los fundamentos del materialismo histórico*), estaba el primero de los «Estudios de filosofía crítica» que aparece traducido al inglés (*The Foundations of Historical Materialism*) en este volumen; igualmente en una obra poco accesible (obra fechada en Neuchâtel, 1970, *La libertad y el orden social*) apareció una traducción francesa del trabajo *Freedom and Historical Imperative*, del que se nos ofrece ahora la versión original, como último y más reciente de los trabajos incluidos en este libro. El volumen lo completan dos pequeños ensayos sobre Sartre y Karl Popper, publicados en 1948 y 1959, respectivamente, y el largo estudio *Sobre la autoridad* aparecido en París, en 1936. Es realmente un acierto presentar todas «obras menores» conjuntamente en cuanto tienen de significativas para el conocimiento de Marcuse, en un espacio de tiempo que va desde el en que era virtualmente desconocido, anterior a *Razón y revolución*, al en que fue popular y difundido posterior, sobre todo a *El hombre unidimensional*.

Quizá de todos los que se nos ofrecen el ensayo más significativo sea el que aparece en primer lugar, precisamente el más antiguo, entre otras razones, incluidas las de su valor intrínseco, porque es uno de los primeros si no el primero de todos los muchos trabajos que han ido apareciendo sobre los entonces recién publicados *Manuscritos* de Marx de la época de París, que Marcuse debió conocer incluso antes de su edición (por Popitz y por Astrada, dicho sea de paso, se ha afirmado que fue precisamente Marcuse el «inspirador» de la primera edición alemana, editada por Kröner, que es simultánea cronológicamente a la aparición del volumen tercero de los MEGA en Moscú, en el que figuran incluidos). El ensayo es virtualmente una recensión

de los *Manuscritos* y aunque haya sido superado por numerosas reflexiones posteriores sobre los mismos, Marcuse no deja de señalar bastantes de los puntos claves: la admiración de Marx por Hegel y concretamente por la Fenomenología en la que, dice Marx, Hegel «aprehende la esencia del trabajo ... y del hombre objetivo como resultante de su propio trabajo»; la dependencia de Feuerbach y de las ideas de éste acerca de la esencia natural o genérica del hombre; la colocación de la alienación del trabajo como antecedentes de la propiedad privada; o la presentación de la facticidad histórica como carácter inmanente de la esencia humana iniciando así el apartamiento de la abstracción o el «idealismo» del propio Feuerbach. Incluso señala agudamente Marcuse, como más tarde lo haría H. Popitz (*El hombre alienado*, trad. Buenos Aires, 1971, págs. 154-155), que la pregunta sobre cuál sea el origen del trabajo alienado, que se formula explícitamente en los *Manuscritos*, no es contestada en los mismos, aunque la respuesta evidente sea para Marx —dice Marcuse— la de que aquél está en la división del trabajo según aparece claro en sus «críticas posteriores de economía política» (páginas 36 y 38); efectivamente esto es así aunque, como es sabido, donde la posición de Marx al respecto aparece formulada con más claridad es en la *Ideología Alemana*, que por otro lado es donde también se habla despectivamente de la alienación como tema «filosófico» y donde, si en algún lado, está la clara línea divisoria entre el Marx juvenil y el Marx maduro.

En cambio, refiriéndose concretamente a esta última obra, a la *Ideología*, Marcuse hace el comentario acético de que en ella «Marx destruyó las posiciones irrelevantes de los hegelianos, de gentes tales como Stirner y los "verdaderos socialistas", sobre la esencia, el hombre, etc.» (pág. 27) cuando quizá pudiera también sostenerse que Max Stirner fue el destructor del Marx abstracto, abierta o explícitamente moralizante, en cualquier caso profundamente influido por Feuerbach, de los *Manuscritos*; por un Feuerbach cuya crítica es uno de los temas básicos de la obra capital de Stirner. La lectura sucesiva, nada sencilla de *El yo y su propiedad* y *La ideología alemana* muestra si no esto exactamente sí el profundo impacto que la lectura de Stirner causó en Marx-Engels, hoy bien conocido y estudiado académicamente (ver, entre otros, el capítulo V, *Stirner y orígenes del marxismo*, en R. K. V. Paterson, *The Nihilistic Egoist. Max Stirner*, Oxford, 1971; y la parte relativa a Stirner y Marx, págs. 60 a 86, de J. Carroll, *Break-Out from the Crystal Palace. The Anarchio-Psychological Critique*, Londres, 1974), aunque sea éste tema que necesite de mayores elaboraciones que acaben de explicar el sentido de la crítica violenta de Marx y los nuevos derroteros por los que éste se lanza tras ella.

Con todo, insisto, el comentario de Marcuse a los *Manuscritos* puede ser

guir leyéndose hoy, al cabo de cuarenta años largos de su publicación inicial, y es quizá la mejor introducción a la que con toda seguridad, pese a otras posteriores más ruidosas, es la obra clave de Marcuse, la ya citada *Razón y revolución. Hegel y la emergencia de la teoría social*, en la que realmente se reflexiona más sobre Marx que sobre Hegel, pese a su subtítulo de oportunidad, reflejo de la perspicacia característica de Marcuse al rotular sus obras.

Largo y fatigoso es el segundo de los ensayos sobre problemas de autoridad —y de libertad— en la vida política y social. Hay solución de continuidad entre sus distintas partes y no se sigue ninguna línea argumental clara que lleve desde Lutero y Calvino, con quienes se comienza, hasta Sorel y Pareto, con quienes se concluye (Kant, Hegel y Marx como capítulos intermedios). Quizá la parte más interesante sea la dedicada a Lutero-Calvino en cuanto tienden a desplazarse hacia el primero los orígenes de la alianza entre lo que Max Weber había llamado ética protestante y espíritu del capitalismo, cosa efectivamente confirmada por estudios posteriores, entre ellos el que parecé definitivo de Erikson sobre el joven Lutero (*Young Martin Luther, A Study in Psychoanalysis and History*, Nueva York, 1958; especialmente págs. 239-240); se insiste también en el autoritarismo extremado de Lutero en materia social, del que son expresión las terribles invectivas de sus panfletos contra los campesinos alemanes durante la sublevación de éstos; Lutero llega a justificar las relaciones de servidumbre, con una elemental apelación a los textos bíblicos, «¿es que no tuvieron esclavos Abraham y los patriarcas?» (la referencia de Lutero en pág. 62). Respecto de Hegel destaca un análisis no profundo en exceso de la relación amo-esclavo de la *Fenomenología*, análisis que no penetra en sus elementos psicológicos ni en lo que tiene, y es mucho, de imaginería de las luchas internas dentro de cada conciencia; un análisis, pues, à la Kojève (ver especialmente *La dialéctica del amo y de esclavo en Hegel*, trad. Buenos Aires, 1971) superficial por su unilateralidad y por la literalidad pedestre de la interpretación. En cuanto a Marx, el problema de la libertad y de la superación de las relaciones autoritarias se hace sobre las bases del Marx tardío de la *Crítica al programa de Gota* y de los materiales que después de su muerte fueron ordenados en el volumen III de *El Capital*, a saber, el desarrollo tecnológico y la superabundancia de las producciones como condición *sine qua non*, aunque dudosamente suficiente para una posible transcendencia del mundo de la necesidad, porque sólo de aquí podría derivar la limitación de los tiempos de trabajo y abrir las puertas a una civilización de ocio. Es tema éste, por cierto, que

se repite por Marcuse mucho después, en 1969, en el último de los ensayos del libro, *La libertad y los imperativos históricos*; con sus palabras, «la libertad presupone un estadio en la conquista de la naturaleza en el que las necesidades esenciales de la vida pueden ser atendidas con un mínimo de trabajo y de tiempo» (pág. 215); «una sociedad libre es inimaginable sin la progresiva automatización del trabajo deshumanizante, aunque socialmente necesario» (pág. 222). Pero en el mismo ensayo se nos dice que el fin no se encuentra sólo en la satisfacción de las necesidades, «... sino en el desarrollo de las necesidades mismas de acuerdo con las posibilidades que emergen en la lucha constante con la naturaleza y con el hombre» (pág. 212), lo que naturalmente arroja graves dudas sobre si unas necesidades siempre crecientes pueden ser nunca satisfechas, como en su día observara agudamente Durkheim, y parece, por otro lado, una defensa de una civilización, en tantas otras ocasiones atacada por Marcuse, que más crea necesidades que las satisface o que crea necesidades que después es incapaz de satisfacer.

Los dos restantes trabajos que se nos ofrecen incluyen sendas recensiones de los libros de K. Popper, *The Poverty of Historicism*, y de *El ser y la nada*, de Sartre. Mucha de su actualidad y de su relevancia se ha perdido desde que fueron escritos, sobre todo el relativo a Sartre, publicado en 1948, antes, pues, de la aparición de la masiva *Crítica de la razón dialéctica*. Los comentarios son desfavorables para Popper y para el que se reputa intento de éste de ligar, con actitudes filosóficas e ideológicas, episodios históricos de terror, y altamente favorable para Sartre y para su búsqueda, dice, de una estructura concreta del ser humano como ser en el mundo; aunque con todo resulte excesivo afirmar, como Marcuse afirma, que *El ser y la nada* es en muchas de sus partes una reelaboración, mejor dicho una nueva formulación, de la *Fenomenología*, de Hegel (pág. 162).

El libro se presenta sin ningún prólogo ni ensayo introductorio ni de Marcuse ni de su traductor-editor; sólo unas brevísimas notas de este último precediendo cada uno de los ensayos; útiles y hasta imprescindibles, sin embargo, porque dan la fuente de aparición primera y el idioma original, y localizan, por consiguiente, cada uno de los trabajos dentro del contexto general de la obra de Marcuse. Probablemente con este libro Marcuse tiene ya en inglés toda su discutida y discutible obra de crítico impenitente siempre, morbooso en ocasiones, propenso a una especie de demagogia expositiva y sin que casi nunca aquélla, quizá salvando *Razón y revolución*, alcance en profundidad de análisis lo que haría de ella un clásico menor en el mundo ideológico revuelto de la era industrial madura. Por otro lado, y para concluir,

Marcuse parece como si se defendiera a sí propio en un pasaje de este libro cuando, escribiendo sobre Mannheim (pág. 202), se refiere a la confusión «entre el [nuevo] análisis de las tendencias observadas y su justificación y defensa».

M. ALONSO OLEA

MICHELE FEDERICO SCIACCA: *Figure e problemi del pensiero contemporaneo*. Marzorati, editor. Milán, 1973; 660 págs.

En varias ocasiones, en alguna de ellas en las páginas de esta REVISTA DE ESTUDIOS POLÍTICOS, nos hemos honrado con notas críticas, recensiones y noticias de libros del doctísimo profesor M. F. Sciacca, que es hoy, a nuestro juicio, uno de los filósofos más agudo y profundo de la actualidad, que por ser metafísico llega a las ultimidades de su propio pensamiento y a descubrir y exponer con precisión el de los demás.

Este libro suyo que ahora presentamos consta de cinco partes: 1.<sup>a</sup> Figuras del pensamiento contemporáneo. 2.<sup>a</sup> Ensayos y escritos varios. 3.<sup>a</sup> Relaciones e intervenciones en convenios y crónicas de Congresos. 4.<sup>a</sup> Presentaciones de obras. 5.<sup>a</sup> Lecturas y entrevistas.

Pues bien, no obstante la variedad de los escritos y la desigualdad de su valor, hay en el volumen una unidad teórica y una lógica coherencia. En conjunto nos ofrece un panorama, aunque no completo, de la problemática del pensamiento contemporáneo y un punto de vista desde el cual lo interpreta, lo valúa y lo profundiza. Y todo ello con la agilidad filosófica que le caracteriza y con un gran conocimiento de causa de los autores a los que se refiere, de los filósofos con los que no comparte su modo de pensar, de los amigos ocasionales que se ha ido haciendo por dondequiera ha estado presente con su arrolladora simpatía e inteligencia, de los discípulos a quienes ha orientado, y de los numerosos admiradores o disidentes con los que ha departido en amigable discusión filosófica.

Entre los *pensadores contemporáneos*, empieza hablando de Giovanni Gentile, cuyas enseñanzas recibió en su juventud por medio del profesor Gino Ferreti, y con el que desde su primera entrevista (que Sciacca nos relata emocionado) mantuvo después relaciones cordiales, y con el que colaboró intensamente en la *Enciclopedia*, en el *Leonardo* y en el *Giornale crítico*, y al cual —no obstante la evolución posterior de Sciacca y sus críticas al «actualísimo» del maestro— ha seguido considerando como «un gran pensador y un italiano que ha honrado a Italia», y uno de «aquellos europeos cuya raza

está en vías de extinción». De Gentile dice Sciacca que cualquiera que sea su enjuiciamiento —y el suyo está ahora muy distante— «fue un alma que buscó la verdad y luchó toda la vida por ella, y por eso merece respeto».

De Armando Carlini nos describe Sciacca su bondadosa «paternalidad» y la colaboración con él en 1935-1942 y después de la guerra en 1945-1958, aun cuando «sus posiciones filosóficas estaban siempre muy distanciadas». Publica aquí Sciacca las numerosas cartas escritas de uno a otro como «mio casteggio con A. Carlini», que muy bien podía titular como «mio omaggio a A. Carlini». Porque eso es todo el capítulo II y III que dedica al amigo y al maestro.

A Adolfo Levi dedica Sciacca unas pocas páginas —capítulo IV— resaltando su notable contribución al estudio de la historia de la filosofía, sobre todo antigua, que hacen de él todo «un maestro».

Poco más espacio ocupan en el libro Adelchi Baratonio y Augustò Guzzo. No así Santino Cavarella (25 páginas) y Louis Larelle (46 páginas) y René Le Senne (48 páginas), Emile Bréhier (9 páginas), Auguste Valensin (3 páginas). Dedicó también una breve noticia al profesor y gobernante portugués Oliveira Salazar, a Antonio Aliotta, a Luigi Chiavenza, con lo cual termina la primera parte del libro.

«Ensayos y escritos varios» se titula la segunda parte del libro de Sciacca, y entre los primeros hay ensayos breves, pero tan interesantes como nos indica su solo enunciado: I. «Problemática de los valores del hombre. II. «Los fundamentos de la interconexión entre las ciencias naturales y espirituales». III. «Sobre la institución monárquica». IV. «Italia y los italianos»; y V. «Mi espiritualismo cristiano». Siete «escritos varios» completan las ochenta páginas de esta segunda parte.

Nos fijamos brevemente en alguno de los «ensayos» mencionados. Así, en la «problemática de los valores del hombre», después de exponer la tesis de algunos autores contemporáneos a este respecto, Sciacca afirma que el «valor» es un concepto polivalente. Valor, o «lo que vale» indica un valor intrínseco, cualquiera que sea; si digo «costo» no digo un valor objetivo, sino el «corriente», que tiene una cosa; y por eso en economía se distingue el precio de una cosa de su valor: una cosa puede tener mucho valor y un precio mínimo, como al contrario. La razón es que el valor, en cuanto valor, no está en relación con el precio; como valor es absoluto, prescinde de su precio y también de su uso. El lenguaje mismo impone una distinción entre valor económico y valor moral, entre valores técnicos y valores religiosos, pero el valor en cuanto tal vale siempre, no puede identificarse con los hechos. «El valor de un ser es su ser».

En la «interconexión entre las ciencias naturales y espirituales», afirma el

profesor italiano que la problemática de las ciencias espirituales —estéticas, morales, jurídicas, religiosas, etc.— es la misma que la de la filosofía en cuanto ciencia del principio del saber y de lo real y de los principios propios de toda forma del conocimiento. Tanto el filósofo como el científico se necesitan mutuamente. El hombre contemporáneo interpela no sólo a los «técnicos» y a los «especialistas», sino que se ve precisado a acudir a los valores morales: el respeto de la naturaleza y del hombre, de la justicia y de la caridad que debemos a todo ente reconociéndole en su ser; en definitiva comporta la recuperación del ser y de la dialéctica de los límites. Y con ésta de las ciencias espirituales en conexión con las ciencias naturales. Y «la necesidad urgente de tal conexión está ahora, una vez más, confirmada».

En el actual momento político referido a Italia —dice Sciacca en *Sull istituzione Monarchica*— el problema social no se presenta sólo como conquista y reconocimiento de los derechos del trabajo, sino como la búsqueda de los métodos y de las formas de resolver tal problema. El problema de la monarquía se pone en estos términos: ¿es la monarquía la forma que, mejor que otra, puede realizar este ideal social?

El problema de la justicia social se plantea hoy en relación con la libertad política y de las demás libertades, como problema a resolver «más allá» del capitalismo y del comunismo que tienen presupuestos ideológicos —y toda ideología es una «parcialidad»—. Resolverlo en una síntesis superadora del comunismo-anticomunismo, es resolver también el problema de la posibilidad y de la supervivencia de la democracia y de una *praxis* democrática, destinadas a morir en el interior de una sociedad capitalista y comunista, esto es, la posibilidad de una democracia de la libertad no condenada a involuciones demagógicas cuyo final es siempre la dictadura o la tiranía o la anarquía.

Hoy —según Sciacca— el problema de la monarquía tiene sentido sólo en relación a esta *realidad efectiva* y sólo si la idea monárquica puede realizar una síntesis o una solución más idónea que la forma republicana del Estado. Por tanto: 1) Sólo en cuanto se demuestra que los problemas indicados pueden ser más adecuadamente resueltos por la monarquía, se puede afirmar que la monarquía misma es todavía hoy una *realidad política actual*; y 2) Sólo en cuanto se prueba que esos mismos problemas pueden ser resueltos más conformemente con las exigencias de nuestra civilización y de nuestra situación política, social, económica, cultural y religiosa —de nuestra vida nacional—, se puede decir que la monarquía es una *realidad política italiana*.

Como vemos, el problema es tratado por el autor no sólo por lo que se refiere a Italia, sino partiendo de los presupuestos de la situación concreta, esto es, en términos de realismo político o de realidad política existente y no solamente histórico, aunque la función histórica de la monarquía en Italia (y

los méritos que ha tenido en el pasado) como todo lo que tiene valor de tradición es también tradición de valores.

Pero, ya con carácter general, se pregunta Sciacca: ¿la monarquía puede ser social? ¿es o no es contraria a la conquista y al reconocimiento de los derechos del trabajo y a la justicia social? En otros términos, la idea monárquica ¿es una forma institucional que responda o no a los nuevos problemas nacidos de la evolución histórico-político-social de los pueblos? Quienes sostienen que la república es la forma de Estado más contribuyente a una democracia social tienen la obligación de demostrar —dice el autor— que la monarquía es contraria a los derechos del trabajo.

Y formulando inversamente los mismos interrogantes: la monarquía ¿es una forma institucional que por sí misma comporta privilegios de una clase contra otras y no justicia, o al menos una justicia que necesita de privilegios, esto es, de las injusticias de una clase contra otra para que los hombres puedan disfrutar el trabajo de otros hombres y considerarse «privilegiados»? Es muy difícil probar —contesta adecuadamente el profesor Sciacca— que la monarquía como tal sea una forma institucional, que deba sostener el privilegio de una clase contra otra; es más, es contradictorio, en cuanto que en la monarquía constitucional el monarca es tal por la voluntad de la nación; y dado que tal voluntad define la monarquía, se sigue que su mismo definirse y su propia esencia excluyen que se defina como una institución que garantice privilegios y aseguradora de privilegios e injusticias de clase. «Decir lo contrario es definir la monarquía en contradicción con sí misma, esto es, no decir nada». Es más, aun cuando así fuese, «no es un argumento contra la monarquía misma por una su congénita e irreparable antisocialidad, sino un expediente propagandístico, sugerido por la pasión política o por intereses partidistas». La institución monárquica constitucional «no tiene ningún interés en obstaculizar el progreso social, en oponerse a las providencias de justicia que aseguran la «paz temporal» a los ciudadanos, y por la justicia hacia todos y cada uno de los ciudadanos, por el derecho al trabajo».

En «relaciones e intervenciones en convenios y crónicas de Congresos», así como en «presentaciones de obras» y «lecturas y entrevistas» el filósofo —gran filósofo— que es Sciacca se revela con gran agudeza en la captación de las ideas de los demás, enjuiciándolas objetivamente, aun cuando no pierda la ocasión de hacer sobre ellas una elegante y siempre acertada crítica.

Este es el contenido del libro que presentamos de uno de los autores más justamente celebrados en la actualidad, que ha sabido evolucionar en la búsqueda constante de la verdad a la que sirve ahora con notable prestigio en

su cátedra universitaria, en las ya innumerables obras publicadas y en las doc-tísimas conferencias que imparte por los más resonantes ámbitos de congresos, algunas de las cuales nos prodiga felizmente en España con frecuencia el doctísimo profesor Michele Federico Sciacca.

EMILIO SERRANO VILLAFAÑE

ROMÁN REDLICH: *Stálinshina kak dujóvnyi fenómeno* (El estalinismo como fenómeno espiritual), Possev-V., Frankfurt/Main, 1971; 251 págs.

Id.: *Soviétskoye óbschestvo* (La sociedad soviética), Possev-V., Frankfurt/Main, 1972; 240 págs.

Estos dos volúmenes constituyen, entre ambos, la reedición de los *Ocherki bolchevismoviédienia* (Estudios de bolchevismología) que publicó el autor en 1956. En el «prefacio a la segunda edición», nos dice el autor que la primera parte no ha recibido retoques sustanciales, y, por tanto, se ha convertido de un estudio de actualidad en un estudio histórico. La segunda, en cambio, ha sido transformada hasta tal punto, que el propio autor vacila en llamarla «segunda edición», como corresponde a las variaciones ocurridas en el objeto de estudio desde la muerte de Stalin.

En cuanto al contenido de *El estalinismo como fenómeno espiritual*, el autor ha pecado por exceso de modestia. En efecto, al lado de cosas que han cambiado (las menos), se describen en el libro rasgos característicos del régimen soviético (incluso podríamos decir, de todo régimen auténticamente totalitario) que permanecen idénticos y no pueden variar sino con el régimen mismo.

Comencemos por los postulados metodológicos expuestos en la Introducción, de permanente actualidad: «La distinción —escribe— entre la realidad soviética y su descripción por los bolcheviques es una premisa metodológica fundamental, y el análisis de las relaciones entre ambas es un importantísimo tema de investigación». Esto va dirigido a aquellos que leen el *Pravda* como una variante cirílica del *New York Times*, con una confianza muy occidental hacia la letra impresa. Pues no: la prensa soviética no refleja la realidad, ni lo que de la realidad opina el periodista, ni siquiera lo que de ella piensa el Gobierno. Con suma frecuencia, ocurre que al Poder le interese difundir una imagen del país distinta de la que a él mismo le consta; y como dispone de la totalidad de los medios de difusión, *lo hace*. La constancia, extensión y profundidad con que esto ha sido llevado a cabo hace al régimen soviético radicalmente distinto de otros; de ahí otra premisa metodológica: «el re-

conocimiento de la originalidad absoluta de la época estaliniana, el propósito de comprender sus diferencias fundamentales de cualesquiera otros fenómenos pasados o actuales y la elaboración de una terminología capaz de expresar estas diferencias son exigencias absolutas de la investigación científica de la realidad soviética». De ahí el error de los que ven en el régimen soviético una especie de «continuación» del régimen, o de la política, o del «imperialismo» rusos de los zares. Nada más alejado de la realidad, incluso en lo que respecta a política exterior: si ésta, bajo los zares, disfrutaba de un amplio apoyo popular, no se observa nada parecido hoy día. Una gran mayoría de los súbditos soviéticos no ven reflejados en la política del poder sus intereses, ni particulares, ni nacionales. También constituye una premisa metodológica indispensable, escribe el autor, el estar consciente, en todo momento, de la oposición, tácita, pero radical, entre el Poder y sus súbditos. La política se hace por y para una casta cerrada, ha pasado a ser privilegio de la misma, en una medida sólo comparable con las teocracias egipcia o persa de la Antigüedad. De ahí otra premisa metodológica: «la renuncia a la suposición de que la actividad de Stalin tuviera como objetivo final cualquier suerte de mejora o felicidad de la gente». El no tenerla en cuenta origina los errores más sutiles y más difíciles de detectar en los soviólogos occidentales, como, por ejemplo, el suponer que el Poder acabará cediendo ante «exigencias económicas» u otros «imperativos de nuestra época». El error viene de que todo imperativo técnico sólo establece una obligación *condicionada*: las leyes económicas, por ejemplo, se han de tener en cuenta si se desea un nivel de vida aceptable para la población; pero si no, no. Pues bien, el Poder soviético *no lo desea*. No está encaminado a ningún «progreso», a ningún «desarrollo», a ninguna clase, ni modalidad, ni concepción, ni instrumento, ni variante de *bien*. La camarilla de jefes desea el poder por el poder, exclusivamente esto y nada más. El autor, ciertamente, se refiere sólo a la actividad de Stalin. Después de él, en más de un aspecto de la gestión de Kruschev se pudieron observar atisbos de una indudable buena voluntad (malograda la mayoría de las veces por su igualmente indudable carencia de condiciones intelectuales). Pero sus mismos colegas —todos de formación estaliniana— lo apartaron del mando antes de que llevara al régimen a transformaciones irreversibles. De ahí que hoy día el postulado del autor, desgraciadamente, sea tan adecuado como entonces.

Tras estas medicinales premisas, comienza la investigación propiamente dicha. Solzhenitsin ha escrito: «la violencia no vive sola ni puede vivir sola: le es necesaria la simbiosis con la *mentira*. Entre ellos existe el vínculo más estrecho, profundo y natural: la violencia no tiene con qué recubrirse, salvo con la *mentira*, y la *mentira* no tiene con qué mantenerse, salvo con la vio-

lencia. Cualquiera que haya elegido la violencia como *método*, debe ineluctablemente escoger la mentira como *principio*. Pues bien, la obra que comentamos ofrece el desarrollo y sistematización de esta constatación, efectuados con quince años de antelación.

Aquí en Occidente, estamos acostumbrados a comprobar esta idea en el ejemplo de la Alemania nazi, hasta el punto de que el nombre de Goebbels ha venido a ser sinónimo de una información mendaz. Para el lector del libro que examinamos, en cambio, quedará patente que los muchachitos del doctor Goebbels no eran más que unos tímidos aficionados, si los comparamos con sus colegas soviéticos. En efecto, éstos han logrado crear, en su país, una especie de «universo artificial» de palabras propagandísticas, que coexiste con el universo real, pero sin tener aperturas de contacto con él. El autor relata su nacimiento, comenzando por el convencimiento de los leninistas de la primera hora de que la «teoría» sólo era un instrumento para la *praxis*, convencimiento que les llevó, una vez en el poder, a la justificación por medio de esa «teoría» de todas y cada una de sus decisiones, incluso de las contradictorias, erróneas o perjudiciales; y como es lógico, esta semilla de falsedad creció y fructificó cuando los primitivos entusiastas fueron sustituidos por hombres fríos y calculadores, que no creían ya en Dios ni en el diablo y sólo se interesaban por el poder como tal.

En tales casos, Solzhenitsin habla de *mentira*. El autor, con más técnica, distingue entre «mitos» y «ficciones»: los primeros son mentiras dichas con la expectativa, o la esperanza, de que alguien se las crea; las segundas ocurren cuando es ya patente que no creen en ellas ni el que las dice, ni aquel a quien se las dicen. Por supuesto, la línea divisoria entre ambos es imprecisa y fluctuante: lo que es mito para unos, puede ser ficción para otros; lo que es mito en Occidente, puede ser una total ficción en el interior de la U. R. S. S.; una misma afirmación puede pasar de una categoría a otra (lo normal es que pase de la primera a la segunda), etc. El autor nos narra con todo detalle las características, funcionamiento, cometido (todos lo tienen), efectos, etc., de tales mitos, ofreciendo incluso una tipología de los principales: positivos, como la «cientificidad» de la teoría marxista-soviética, el «régimen más progresivo», la «democracia real», la «unidad político-moral del pueblo soviético», el «entusiasmo de las masas», etc., o negativos, como el «imperialismo», la «agresión», los «enemigos del pueblo», etc.

Todos los mitos tienen alguna razón de ser, y el autor sabe descifrárnosla. A vía de ejemplo, no podemos resistirnos a transcribir algunos párrafos acerca de la ficción de la «vida dichosa y acomodada», proclamada por Stalin en los años treinta, «cuando Rusia aún estaba sembrada de cadáveres insepultos»: «en esta ficción se refleja con particular crudeza el deseo expreso de falsear la rea-

lidad... Se exige de la población una actitud muy determinada ante esta ficción. No protestar contra ella es absolutamente insuficiente. Hay que profesarla activamente. Esto se hace en innumerables agradecimientos colectivos a Stalin por la vida dichosa. Se hace en las demostraciones, en las cuales la gente no debe limitarse a pasar ante la tribuna en que están los jefes, sino que con canciones, danzas y caras radiantes deben expresar el *slogan*: "¡Gracias al camarada Stalin por una vida feliz!".

»Las ficciones no son sólo una manifestación, sino también una fuerza eficaz del régimen de esclavitud activa. En particular, la ficción de la vida dichosa y acomodada no sólo se machaca en el cerebro de los súbditos soviéticos por unos gigantescos servicios de propaganda, sino que cuando se hace repetir, aun de boquilla, al pueblo, sirve para alcanzar tres objetivos:

»1. No permite al ciudadano soviético quejarse de las dificultades de la vida diaria.

»2. Facilita el desarrollo de una psicología de robots, de seres capaces de percibir su situación como debida, conformarse con ella y aun encontrar en ella cierta satisfacción.

»3. Paraliza en la población los restos de voluntad de resistencia.

»Personas que no se atreven a estar hoscas y silenciosas, que deben retorcer sus rostros en muecas de alegría, dar las gracias al Poder soviético por la dicha de florecer bajo el sol de la Constitución estaliniana —para lo cual se necesitan no pocas energías espirituales—; tales personas pierden progresivamente toda capacidad de fe sincera, y con ella, toda capacidad de resistencia.»

La descripción pormenorizada, con todas sus consecuencias, del sistema de mitos y ficciones acaba por trazar un cuadro muy exacto del universo intelectual bajo Stalin (y desgraciadamente, no sólo de entonces; muchas ficciones de aquella época, más algunas nuevas por añadidura, aún campean hoy). A continuación, el autor se ocupa del universo ético. Lo hace en dos partes: primero examina el punto de vista del Poder. Comienza por la ética de los marxistas primitivos, cuyo rasgo más saliente fue, según demuestra, el que se concedieran *el derecho al crimen*. Lo que siguió no fue sino el lógico desarrollo de aquella idea, a medida que lo fueron imponiendo las circunstancias: al final, el centro de toda la *praxis* ética del estalinismo volvió a estar ocupado por el concepto «crimen», esta vez cometido *contra* el Poder marxista. Y el autor nos muestra cómo cada ciudadano, absolutamente todos ellos, salvo Stalin, eran reos, o al menos sospechosos de alguno.

En segundo lugar, el autor examina los efectos de esta situación en el

súbdito. Lo hace con extrema pulcritud, haciendo gala de excelentes conocimientos (o intuiciones) de psicología profunda; sus páginas, por ejemplo, acerca de la «tentación de la verdad» son auténticamente antológicas, y, en general, su desarrollo del «hombre soviético» destaca, por su profundidad, de todo cuanto se suele escribir sobre el tema. Acaba el libro con un examen de las perspectivas, no todas optimistas, de un «renacimiento espiritual de Rusia».

El segundo tomo es un estudio sociológico de la U. R. S. S.; en el prólogo, el autor advierte que el carácter embrionario de los procesos que describe, unido a la escasez de fuentes fiables, restan carácter científico a su trabajo, haciéndolo más discutible. También ahí peca por exceso de modestia: esto es cierto sólo en parte. El libro también contiene material de observación y sistematización sociológica en cantidad suficiente para satisfacer al lector más exigente.

El autor comienza sentando la premisa de que los problemas de estratificación social no pueden resolverse en la U. R. S. S. del mismo modo y con los mismos criterios que en el mundo libre. En efecto, allí el partido comunista (precisamente él y no el «Estado», que es mera emanación suya) dispone del monopolio casi absoluto de todos los medios de producción; simultáneamente, dispone del monopolio del poder político y del monopolio «organizativo» (según término del autor), por el cual ninguna asociación u organización de ciudadanos son posibles fuera de su iniciativa y control. El resultado de ello es que el ciudadano está totalmente aislado frente al poder, y que el poder es la única fuerza colectiva existente en el país.

Luego el primer criterio de distinción entre los súbditos que emplea el autor es el de su actitud hacia el poder constituido. Hay dos polos extremos: el «activista», es decir, el portador activo y voluntario (por una variada gama de motivaciones) de los mitos y ficciones del régimen; por otro lado, el «elemento antisoviético», que toma la forma, en general, del «emigrante interno», o bien, sólo recientemente y aun en número escaso, de abierta «disidencia». Característica fundamental del «elemento antisoviético» es el darse cuenta de su radical desacuerdo con el régimen existente. Ciertamente, como advierte el autor, ni el «activista», ni el «elemento antisoviético» suelen darse en estado químicamente puro, y todos los ciudadanos participan, en proporciones variables, de rasgos de uno y otro.

A continuación, el autor se ocupa de «la clandestinidad». Existe, desde luego, una clandestinidad religiosa, literaria, incluso política, pero la más numerosa e importante es la clandestinidad económica, a la cual dedica el autor un examen muy detenido. Ciertamente, la única fuente disponible es la observación directa en el interior del país, y la única prueba posible de las

afirmaciones hechas es la testifical: el «sector privado» en la economía no está previsto por el régimen, ni se ve reflejado en ninguna de sus estadísticas (entre otras razones, porque sus componentes tienen un interés directo e inmediato en no ser reflejados en ellas). Sin embargo, existe, y el autor nos muestra hasta qué punto las relaciones económicas «de mercado» —totalmente ilegales— se infiltran por todas las rendijas en la vida económica oficial, gracias a lo cual las condiciones de vida en el país no son lo desastrosas que cabría suponer en una economía totalmente burocratizada.

También cabe distinguir entre los estratos sociales según la posición ocupada con respecto del poder (político, el único existente). Participa de él lo que el autor llama «la aristocracia soviética»; no es en absoluto homogénea, ni disfruta de poder en la misma medida; un serio mérito del autor es el identificar y describir el cometido de sus distintos componentes.

Se le contraponen las «clases oprimidas»: los intelectuales, los obreros y los campesinos koljosianos. El autor destaca en cada una de estas categorías una serie de rasgos típicos y característicamente soviéticos, que las distinguen de sus homólogos occidentales. Por fin, el autor examina una «clase social» muy particular, y por desgracia, muy numerosa: los reclusos. Termina con unas conclusiones de conjunto.

No tenemos noticia de que estas obras hayan sido traducidas a ningún idioma occidental, ni vemos ya demasiadas probabilidades de que algún día lo sean. Es una lástima. Hay en ellas un gran trabajo de observación y sistematización. El lenguaje es claro y directo, perfectamente «académico» cuando es necesario, pero sin sombra de pedantería. Los análisis son objetivos y desapasionados, aunque el autor, por otra parte, no disimule su actitud negativa hacia el conjunto del sistema, pero siempre apoyándola en razones. En cualquier caso, para el estudioso de la realidad soviética que domine el ruso, se trata de una fuente de muy primer orden.

V. LAMSDORFF

GEORGES VEDEL y varios autores más: *La despolitización*. Editorial Tecnos, Madrid, 1973; 260 págs.

El tema central que se debate en las páginas que el profesor Georges Vedel y sus más allegados colaboradores nos ofrecen constituye, efectivamente, un viejo pleito. Todavía, a la altura de nuestro tiempo, no se puede hacer otra cosa que generalizar sobre las principales causas que impulsan al ser humano a participar o, por el contrario, a alejarse del ejercicio activo de la po-

lítica. No nos sorprende, pues, el hecho de que, entre las muchísimas advertencias preliminares que se insertan en las primeras líneas de este libro, destaque de manera notable una, a saber: las serias dificultades que implica la tarea de matizar de forma adecuada la expresión «despolitización». Consecuentemente, no desvelamos ningún secreto si, siguiendo al pie de la letra el pensamiento del autor anteriormente citado, subrayamos que, justamente, el conjunto de las observaciones que se exponen a lo largo de la obra que ocupa nuestra atención es inquietante. Tienden, cuantos en la misma han colaborado (la nómina de profesores es bastante extensa), a denunciar, bajo el uso de la palabra despolitización, una mistificación en el sentido objetivo de la palabra. La despolitización, en definitiva, podría ser solamente la pérdida de influencia de ciertas formaciones políticas, ligada a las transformaciones de las actividades tradicionales de la vida pública y a transferencias del interés. El término adquiere, de este modo, un sentido principalmente subjetivo, o, en cualquier caso, estrechamente dependiente de un sistema de valores. Sin duda, estos datos subjetivos corresponden a ciertos fenómenos constatables e incluso mensurables, pero que no pueden ser agrupados bajo el nombre de despolitización sin abusar del lenguaje. En el fondo, la despolitización podría ser una noción del mismo tipo que muchas otras, forjadas a partir de constataciones incompletas entremezcladas con juicios de valor no demostrados: la degeneración de la burguesía, la degradación del civismo, la corrupción creciente de la juventud, la desaparición de la conciencia profesional, etc. En cualquiera de los casos, la despolitización no pertenecería ni al vocabulario, ni al aparato conceptual, ni al campo de la investigación de las ciencias políticas.

También, desde las páginas preliminares, se nos advierte que puede darse el fenómeno de la falsa «despolitización», a saber: el apoliticismo táctico, es decir, la utilización como tema de propaganda con fines políticos que hacen, sobre todo, los partidos de derechas, de la desconfianza que un determinado número de ciudadanos manifiesta hacia la política, es ambiguo. En cierto sentido, ese apoliticismo sólo es considerado útil porque tropieza con un sentimiento ampliamente difundido, pero, por otro lado, es portador de intereses políticos o incluso de interés para una cierta tendencia política. «La despolitización organizada», en cambio, es una empresa generalmente gubernamental, menos equívoca, puesto que lo que pretende es desviar la atención de los ciudadanos de amplios sectores (con frecuencia los más importantes) de los asuntos públicos.

Es indispensable, en todo caso, la «objetividad» más estricta para analizar serenamente el antagonismo «politización-despolitización». Debemos, se nos insinúa en estas páginas, renunciar a considerar, *a priori*, la despolitización como

un mal y la repolitización como un bien, así como a definir la despolitización a partir de unos síntomas que, en sí mismos, comportan un prejuicio: la desaparición de ciertas formas de actividad política, los fracasos de ciertas tendencias políticas, o sea, en una palabra, de la izquierda no comunista. Sin embargo, por este camino no se puede seguir indefinidamente, y se tropieza necesariamente con un límite, porque una objetivación absoluta en este campo no es más posible que en otros. Hace falta, por lo menos, admitir un sistema de definiciones que, en conjunto, haga referencia a la democracia de tipo no comunista y necesariamente ajena al fascismo *lato sensu*, que no admita, por tanto, como formas auténticas de participación política más que las actividades de tipo pluralistas que aceptan la oposición. Sin lo cual llegaríamos a preguntarnos, como Alfred Grosser, si la fórmula «el *führer* siempre tienen razón» no constituye el grado más elevado de politización. Se puede pensar muy bien que la democracia implica un *óptimum* de politización que no corresponde necesariamente a un *máximum*; pero si se puede plantear el problema de la despolitización fuera de la democracia, hay que añadir de inmediato que la adopción de un sistema de referencia semejante cambiaría la noción misma y, por consiguiente, el campo de investigación. La objetivación del término despolitización no puede, por tanto, ser más relativa.

Es innegable, entre otras muchas cosas, que la expresión «despolitización» goza de una rabiosa actualidad: La palabra «despolitización» es, por tanto, una palabra de origen reciente, de uso especialmente ambiguo. Reúne diversas afirmaciones, de las cuales algunas son exactas; otras, seguramente falsas, y otras, finalmente, que parecen dudosas. Tal vez no sea inútil una nueva revisión de estas afirmaciones:

1) *Despolitización y retroceso de la participación política*.—Si se entiende por ello una caída de la participación electoral, no parece —René Rémond lo demuestra claramente— que se pueda hablar de despolitización.

2) *Despolitización y crisis de los partidos políticos*.—Fenómeno para el cual, sin duda, no es indispensable forjar los neologismos de «desparticipación», «despartidización» o «despartidarización»... Es innegable que se constata en Francia una baja notable en los efectivos de los partidos políticos a partir de los años 1945-1947, así como una cierta pérdida de confianza en su eficacia y, en fin, una especie de relevo de los partidos políticos por parte de otros sujetos y grupos. Sin embargo, es posible que este fenómeno no sea tan profundo ni, sobre todo, tan nuevo como se tiene tendencia a afirmar.

3) *Despolitización y «desproletarización»* (neologismo igualmente dudoso).—Encontramos aquí toda la literatura sobre el aburguesamiento y la «americanización» de la clase obrera. Esta literatura, en la que se concede un lugar tan importante al frigorífico, no está exenta de generalizaciones precoces, hechas a partir de casos muy particulares. En cualquier caso, habría que empezar por probar que el frigorífico despolitiza. Las encuestas realizadas hasta el momento parecen probar lo contrario.

4) *Despolitización y crisis del civismo*.—Asunto del que se trata periódicamente desde hace más de ciento cincuenta años. Sobre todo cuando un régimen reemplaza a otro o cuando la oposición se indigna de no encontrar más amplio apoyo en la opinión pública.

5) *Despolitización y «desideologización»*.—Este impronunciable neologismo encubre de hecho dos afirmaciones distintas, de las cuales una concierne a las ideologías en plural y la otra a la ideología en singular.

a) «La muerte de las ideologías» que nos ha legado el siglo XIX (una cierta concepción de la democracia, de la libertad, del socialismo, de la revolución, etc.); la necesidad de forjar nuevas ideas para entrar en el siglo XX... Existe el riesgo de descubrir a cada paso cosas ya descubiertas...

b) Las transformaciones que inevitablemente aporta a la ideología política —en el sentido marxista del término—, la evolución de los factores socio-culturales de los que habla Georges Lavau: generalización de los *mass media*, influencia de la prensa, de la radio, del cine, la forma nueva de disponer del ocio, la modificación de las estructuras familiares y de los lazos entre padres e hijos, etc. Nos hallamos aquí en un terreno aparentemente sólido, ya que se trata de constatar hechos innegables. Pero la interpretación de estos hechos sí puede prestarse a refutaciones. De todas maneras, el hecho de que el concepto de política cambie de sentido y adquiera otro contenido no nos autoriza a hablar de «despolitización» como de algo innegable.

La pregunta obligada surge en el aire con toda su comprometida carga ideológica: ¿Qué es, en rigor, la despolitización...? De hecho, la despolitización no es en principio un fenómeno bien definido. Por el contrario, se trata de un fenómeno que sólo adquiere relieve debido a la denominación, al lenguaje aplicado a una cierta realidad. Pero la idea de despolitización es, ante todo, un juicio formulado sobre esta realidad. Sin duda, el fenómeno (de des-

politización) es, en cierto sentido, preexistente al juicio. Pero no se conceptualiza ni se le hace referencia, no llega a ser objeto de conocimiento, ni se convierte para nosotros en fenómeno, más que a partir del momento en que interviene un juicio. Juicio que es más propio del actor que del observador y que, por tanto, significa, a la vez, constatación (más o menos precaria) y apreciación (firme). Sin que la constatación, en el sentido más amplio del término, incluyendo la denominación, la formación del concepto (la aprehensión del fenómeno) precede realmente a la apreciación del juicio de valor. Solamente a través de un juicio de valor podemos entender el sentido de nuestro neologismo.

Dicho de otra manera, no se habla de despolitización más que a partir del momento en que nos inquietamos o nos lamentamos de ella. Y si el especialista en ciencia política desea —y debe— emprender la verificación de la constatación que se halla ligada a la apreciación, es necesario que se refiera en la medida de lo posible al contenido preciso a que aspiran el juicio de valor, la queja, la inquietud, y no a otra cosa.

Cometido tanto más delicado si se tiene en cuenta que el juicio de valor formulado sobre la despolitización está cargado de afectividad. La regla fundamental de interpretación será: decidme «por qué teméis» la despolitización, y os diré lo que la «despolitización es» (para vosotros); a continuación podré examinar si la despolitización «es algo», si existe en sí misma, y, por tanto, si vuestro presentimiento está o no fundado (sea cual fuere la validez de vuestro juicio de valor, que se convierte a partir de ese momento en algo distinto de vuestro presentimiento o de vuestra constatación anterior).

Se nos indica, en otro lugar de estas páginas, que, en cierto sentido, el «apoliticismo» puede interpretarse como estrategia necesaria para comprender la realidad política: El apoliticismo no es, por tanto, contrariamente a los demócratas, una deficiencia lamentable por parte de los ciudadanos, sino una virtud necesaria para la realización de una «alta política» inaccesible a los políticos profesionales.

Queda sobrentendido que la apología del apoliticismo no es para Maurras más que un arma de propaganda en su cruzada contra la democracia. Pero no es seguro que el argumento no haya penetrado en el interior de la democracia misma. El pensamiento maurrasino puede aclarar muchas cosas. Primeramente aporta una confirmación o una justificación a las empresas de despolitización realizadas por los distintos regímenes de cesarismo democrático: una vez dado el veredicto del pueblo soberano, la agitación política se convierte en algo nefasto; la discusión, perjudicial; los partidos, sospechosos, etcétera. Tanto si se desea fundamentar el orden monárquico o mantener el orden republicano en una democracia autoritaria, siempre se acaba alentan-

do el apoliticismo táctico al que están obligados a recurrir la mayoría de los políticos profesionales.

No pocos de los colaboradores de estas páginas entienden que la tecnocracia suscita, hoy por hoy, el fenómeno de la «despolitización» al ofrecer soluciones que la política no comporta: La importancia adquirida por los tecnócratas en la vida económica e incluso en la vida política, hasta ahora, no parece preocupar a los trabajadores. La palabra no aparece sino raramente en los diarios, semanarios o periódicos leídos por la mayoría de la clase obrera. De la misma manera, en las esquematizaciones de la vida económica y social, propuestas en reuniones, *meetings* o discusiones, la tecnocracia no ha reemplazado todavía, como adversario de los trabajadores, ni al patrono ni tampoco al Estado, en la medida en que este último se considera como una expresión de la burguesía y del patronato.

¿Es la despolitización un mito? El hecho de que el término «despolitización» pueda ser empleado en diversos sentidos no significa que se pueda condenar la idea de despolitización. ¿Cuántos conceptos resistirían a esta crítica? La pluralidad de significaciones es un fenómeno con el que tropezamos constantemente. No se puede deducir ningún argumento contra la idea en sí misma, por el hecho de que el término sea empleado con diversos significados y quizá, de forma inadecuada.

¿El hecho de que no constatemos despolitización en determinadas sociedades nos permite afirmar que este concepto encubre un mito? ¿No equivaldría esto a decir que el concepto de descristianización es un mito, porque no constatamos que en Italia la Iglesia sea menos poderosa que antes, o la adhesión católica haya decrecido? Ninguna condena, ninguna recusación del mundo de los mitos puede estar justificada por un argumento semejante.

Lejos de ser un mito, el concepto parece ser de una universalidad, de una eternidad que no habría que perder de vista. ¿Cómo puede declararse mítico este concepto, esencialmente negativo, y que en el fondo se refiere a la idea de una política? ¿Cómo puede hacerse, a menos de negar la idea misma de política? Es necesario, eso sí, depurarlo en relación a ciertos usos que de él se han hecho; esta depuración o esta purificación científica es indispensable.

La palabra despolitización tiene, evidentemente, una coloración subjetiva, pero si hubiera que desterrar de la ciencia política todas las palabras que tienen un tinte de subjetividad, no existiría la ciencia política. La democracia, la derecha, la izquierda, la dictadura, la libertad; todos estos términos poseen, en efecto, un carácter subjetivo.

Más allá de las páginas centrales del libro se aborda, con singular originalidad, el estudio de otra de las posibles causas del imperio de la «despolitización», a saber: la deserción de los intelectuales. El antiguo control de la

vida política francesa ejercido por los notables cultivados, por los «inteligentes» y los militantes educados, era un poco la transposición de la esperanza de Platón: el gobierno de los filósofos. Algunos de ellos ya no creen que se pueda conseguir. «Grandes dosis de optimismo se han consumido; necesariamente, deben admitir que ya no son guías o antorchas». Aunque todavía se considera un «intelectual de izquierdas», Edgar Morin les reprocha, además de su «pobreza intelectual», el no ser capaces de hacer la crítica de su propia «mitología de la salvación progresista de la Humanidad mediante la cultura».

No parece dudoso que para la mayoría de estos intelectuales de «izquierdas» (o que fueron etiquetados como tales) su retirada política e ideológica procede, en buena parte, de la desilusión causada por el partido comunista. Incluso la referencia nostálgica a «la época de la liberación» es a la vez el síntoma y la máscara. El optimismo beato del partido, su sensiblería lloriqueante (contrastando con la dureza de sus sanciones), su mojigatería moral, han sido un escándalo para muchos de estos jóvenes intelectuales. Para otros, el malestar provenía de la obligación de aprender y recitar la «vulgata marxista». Era imperiosa la necesidad de volver «a los requerimientos fundamentales de la vida»: el amor, la felicidad, la belleza, el sufrimiento y la muerte. La liberación fue tan frenética y dejó tal vacío que muy pocos seguían estando disponibles para otra política que la del partido comunista. Con la crítica de la «totalidad» comunista se desencadenaba la «crisis de la totalidad», de todas las totalidades.

Finalmente, circunstancia perfectamente clara, la sociedad de consumo se ha constituido en factor decisivo de la despolitización contemporánea: Se sabe que el trabajador, ya sea obrero, empleado, técnico o especialista, se nos presenta, como consecuencia de la pérdida de su autonomía cultural, y bajo el efecto de los *mass media* que absorben una parte creciente de la existencia cotidiana, como si reaccionara y actuara cada vez menos según su calidad de productor, y con una tendencia cada vez mayor a integrar su voluntad de organización racional en una problemática de participación en los productos culturales de la sociedad global.

No volveremos a insistir a este propósito en el proceso mediante el cual el individuo, en una sociedad en que sus necesidades de bienestar, particularmente por lo que se refiere al hogar, se hallan duplicadas debido a los progresos de la técnica, aliena en parte su libertad, por las obligaciones que contrae al procurarse de inmediato lo que dentro, de la mejor de las hipótesis, no podrá pagar más que a plazos. Interesémonos sobre todo en el efecto que ejerce un consumo acrecentado de bienes culturales sobre los comportamientos y las actitudes relacionadas con la política. Paradójicamente, estamos

tentados de ordenar las nuevas posibilidades de acceso a la instrucción y a la cultura, debido al acrecentamiento de los ocios y al desarrollo de la influencia de los *mass media*, entre los factores que puedan orientarse en el sentido de la despolitización. No es que tengamos la intención de denigrar el tiempo libre presentándolo ineludiblemente como factor de pasividad, ni la de presentar como inevitable la manipulación de los *mass media* en un sentido antisindical, de naturaleza tendente a debilitar la combatividad obrera. Simplemente, formulamos la hipótesis de que la «individualización» y la «desestratificación» de las conductas, consecuencia de la cultura de masa, amenaza con acrecentar la indiferencia hacia todo aquello que sobrepase el campo de las preocupaciones personales y, especialmente de entorpecer el sentido de las saludables revueltas contra la injusticia social: lo que, precisamente a nivel de los trabajadores, es, no hay que dudarlo, factor de apatía política.

La «despolitización» es una enfermedad que, de cuando en cuando, sufren los pueblos. Consecuentemente, esta parece ser la tesis más notoria de las páginas a las que nos venimos refiriendo, para que exista el imperio de la auténtica democracia es preciso, entre otras muchas cosas, desterrar el fenómeno de la «despolitización». Justamente: una democracia no se acomoda a una pérdida de interés por la vida política. La democracia francesa, cualesquiera que sean las vicisitudes de nuestros regímenes, ¿no está de todas formas condenada a largo plazo por la despolitización? ¿No debemor ir más lejos aún y admitir que la democracia no se realiza sino a ciertos niveles del desarrollo social? En lugar de un ascenso constante de nuestras sociedades políticas hacia la autodeterminación, ¿no sería mejor considerar que a partir de una cierta etapa de desarrollo favorable a la politización y a la democracia, una sociedad pasa por un nivel en el que la politización y la democracia se vuelven a extinguir, sin que ello excluya una nueva reanimación posterior? Y nuestras sociedades occidentales, ¿no están justamente en esa fase de desarrollo que ya tiene a su favor los factores de politización que conoció el siglo XIX (toma de posesión de la sociedad por la burguesía, despertar de la conciencia proletaria) y que tampoco tiene todavía en su haber factores que un estadio ulterior pondrá en marcha?

En rigor, como perfectamente subraya uno de los colaboradores de las páginas que comentamos (Jean-Yves Calvez), la «despolitización» es un neologismo, lo cual nos aconseja prudencia. Es raro que un neologismo posea exactamente el mismo contenido intelectual y afectivo que otras expresiones ya en uso. Ahora bien, lo que hoy nos incita a emprender el análisis de la despolitización es precisamente la aparición de la palabra, tanto como la del fenómeno en sí.

En este caso, ¿no sería más oportuno recurrir a la semántica? Semánticamente, despolitización —lo mismo que «politización»— puede tener acepciones muy diversas. Demasiadas para que sea interesante o realista emprender la verificación o la medida de todos los fenómenos —reales o sencillamente posibles— que la palabra es susceptible de designar (y que tal vez designa en ciertos casos). Hay que elegir, seleccionar entre estas diversas acepciones y ¿cuál de ellas vamos a elegir..., si no es aquella para cuya referencia ha aparecido precisamente el neologismo?

No perdamos de vista que, en rigor, la «despolitización» que se advierte sobre el nivel de nuestro tiempo no es tan intensa puesto que, en rigor —así se nos dice en las páginas de este libro—, no todo el mundo habla de despolitización, ni mucho menos; en general, son más bien los hombres de izquierdas los que lo hacen y se quejan. Ello considerado como una primera aproximación que padece toda la imprecisión del término «izquierda». Insistamos a pesar de ello.

Es cierto que Marcel Merle, al resaltar que un vocablo como despolitización es, ante todo, un *slogan* de finalidad político-práctica, se refiere al empleo que de dicho término hacen «las formaciones del centro y de la derecha». Sin embargo, el contenido de su observación parece indicarnos que está exclusivamente orientada no hacia la inquietud que despierta la despolitización, sino más bien hacia la profesión abierta de apoliticismo o al tema del apoliticismo utilizado como instrumento electoral por numerosos candidatos preocupados, sobre todo, de sostener que no hacen política. La referencia anterior no debilita nuestra convicción de que son más bien las izquierdas las que se quejan de despolitización.

«Despolitizar» y «despolitización» no tienen exactamente el mismo valor en el uso contemporáneo. Aquel que pide que se despolitice tal o cual institución, este o aquel proceso (y ¿por qué no?, incluso hasta las propias elecciones políticas), designa una transformación activa que él mismo promueve. Por el contrario, quienquiera que hable de despolitización se refiere a un estado, a una situación que le parece deplorable.

En cualquier caso, se puede afirmar, indiscutiblemente: «Así como Alain decía que un hombre que niega la distinción entre la derecha y la izquierda se sitúa inmediatamente en la derecha, igualmente podría decirse que un hombre que afirma o que quiere hacer política es de izquierdas. Y que se coloca obligatoriamente en la derecha aquel que declara "no hacer política" (incluso, y sobre todo, si milita activamente)».

Sólo el hombre que no se avengüenza de hacer política y que no le tiene miedo a la palabra política puede también quejarse —llegado el caso— de despolitización. En general, se trata del hombre de izquierdas.

Una vez más insistimos, y con la exposición de esta tesis podemos poner punto final a este comentario, en el hecho de que, ciertamente, «la palabra "despolitización" tiene, evidentemente, una coloración subjetiva, pero si hubiera que desterrar de la ciencia política todas las palabras que tienen un tinte de subjetividad, no existiría la ciencia política. La democracia, la derecha, la izquierda, la dictadura, la libertad, todos estos términos poseen, en efecto, un carácter subjetivo...».

JOSÉ MARÍA NIN DE CARDONA

*El Derecho natural hispánico*. Actas de las «Primeras Jornadas Hispánicas de Derecho natural» (Madrid, 10-15 septiembre 1972). Edición cuidada por Francisco Puy. Biblioteca Hispánica de Filosofía del Derecho, vol. número 11. Escelicer, Madrid, 1973: 508 págs.

Hoy día que tanto se está regateando a España como favor lo que bien podíamos exigir como derecho, sería muy oportuno que, como hizo Menéndez Pelayo en su tiempo, alguien o muchos nos impusiéramos la tarea, por otra parte fácil y agradable, de airear lo que España ha aportado históricamente a Europa y lo que, como consecuencia, Europa debe a España.

*El Derecho natural hispánico* recoge los trabajos —ponencias, comunicaciones y conferencias— de las Primeras Jornadas Hispánicas de Derecho natural en las que sin desafíos ni comparaciones molestas, pero con la claridad y fuerza que da la razón, se reafirmó la vigencia del Derecho natural, el mismo Derecho natural de los clásicos juristas hispánicos, la fidelidad al Derecho tradicional del iusnaturalismo español, que ha de ser subrayada por entero y con todas sus consecuencias porque es la única meta con capacidad integradora de todos cuantos nos sentimos herederos de la contrarreforma hispánica.

Sigue el libro que presentamos el orden del desarrollo cronológico de las intensas jornadas de trabajo. Como éstas empiezan con el discurso de apertura del profesor Elías de Tejada sobre «la cuestión de la vigencia del Derecho natural», afirmando que frente a la crisis contemporánea del pensamiento católico, «hemos de tornar la mirada, entre nostálgica y agradecida, a tantos de aquellos insignes varones que edificaron el alcanzar del Derecho natural católico». Tras la reivindicación de la eterna permanencia de «ese» Derecho natural de los *magni hispani*, se enfrenta E. de Tejada con los «intentos desvaídos, desorientados o cobardes» de volver al Derecho natural, pero sin atreverse a afirmarlo, o contra «los dos más recientes fracasos en la empresa

de sustituir al Derecho natural católico por burdas imitaciones»: la doctrina de la «naturaleza de la cosa» y el estructuralismo, de las que hace breve y contundente crítica.

La ciencia del Derecho natural —afirma en su ponencia Lamsdorff Galagane— es simultáneamente ontológica jurídica y criteriología jurídica. Y mostrar la función criteriológica del Derecho natural resulta directamente de su tarea ontológica definidora del verdadero Derecho.

El autor va recogiendo fielmente las objeciones positivistas de Bobbio y de Kelsen contra el Derecho natural como ciencia, y con gran claridad en la exposición las va rebatiendo, para afirmar que es posible y deseable una ciencia del Derecho natural cuyo objeto son los valores o normas básicas que han de inspirar todo ordenamiento jurídico.

«El Derecho natural entre la "exigencia" ética y el "razonamiento" político» es el texto de la ponencia desarrollada por Fernández Escalante, en la que trata de indicar el papel del Derecho natural como ética inserta en la vida política consustancial al ser humano. Y el Derecho natural que aquí se postula como *posible* mediador entre el mundo de la ética y de la política es, el Derecho natural tradicional cuyo apogeo sitúa el autor en la tardía escolástica española de los siglos XVI y XVII, que por ser flexible a partir de los *principia communissima* es operativo y posible, como «apertura» al mundo moral, para el político.

«Lo permanente y lo histórico en el Derecho natural», fue la ponencia expuesta por Serrano Villafañe, en la que, partiendo de la ineludible doctrina de Santo Tomás, sistematizada y perfeccionada por Suárez, sobre la inmutabilidad del Derecho, llega a las concepciones iusnaturalistas actuales en las que, por su acentuado carácter histórico-sociológico, da entrada a elementos «fácticos» y sociológicos que el más entusiasta positivista suscribiría. Por ello termina —afirmando y demostrando— que el Derecho natural de la tradición clásica no es antihistórico ni ahistórico. Y la bimilenaria doctrina del Derecho natural clásico «repensado» en nuestros días en función de las circunstancias históricas y concretas en que el hombre, ser histórico, vive, puede conjugar «lo permanente» de sus principios con «lo variable e histórico» de sus aplicaciones.

En «el Derecho natural en la España del siglo XX», Pérez Luño expone una bien trazada panorámica de los setenta años de iusnaturalismo español que divide en algunas etapas: período anterior a 1936, el que se inicia en los años 40, el que desde esa fecha se produce hasta 1962, y el posterior hasta nuestros días. Destaca la aparición del positivismo jurídico, la consolidación del Derecho natural neoescolástico, y las direcciones axiológicas o valorativistas y neokantianas. El iusnaturalismo de la postguerra aporta a la

teoría del Derecho el fundamento gnoseológico, el antológico y el ético. Esto es, el *conocimiento*, el *ser* y la *validez* del Derecho. Que es decir la vida toda del Derecho.

Sigue el texto de la conferencia del docto profesor de Würzburg A. F. von der Heyde sobre «Tendencias iusnaturalistas en el Derecho alemán», que agrupa en las posiciones tradicionales (iusnaturalismo católico, protestante, neohegeliano y neokantiano), y en las posiciones actuales en las que comprende a Wdrel, Erik Wolf, Fechner y Maihoger; estos últimos ven la tensión enorme que se da entre la estética de las teorías iusnaturalistas clásicas y la dinámica existencial, que queda resuelta en Verdross según el espíritu de Santo Tomás. Cita, por último, a René Marcic, que ha descubierto de un modo personal las ideas de Santo Tomás. Con Marcic —dice Von der Hytte— parece que se hubiese ido el último y el más joven de los grandes teóricos del Derecho natural en el área germánica de expresión. Su destino es casi simbólico: «es el símbolo del fin de la creencia en el Derecho natural en Alemania».

Termina el autor afirmando que un Derecho que no es estimulado y «animado» por el Derecho natural es un «Derecho muerto». El contenido de la ley positiva es *realidad*; el contenido del Derecho natural pertenece al área de la *verdad*. Y el gran deber del jurista católico estriba en preocuparse de que la *realidad jurídica* se inserte en la *verdad*, y de que la *verdad jurídica* se encarne en la realidad concreta del hombre actual (pág. 207).

«Sobre el Derecho natural en el mundo anglosajón del siglo XX» pronunció una conferencia el profesor de Dallas, Texas, F. D., Wilhemsen, cuyo texto se recoge en este libro que presentamos. Tras hablar brevemente de la crisis del Derecho natural en Inglaterra y en los Estados Unidos, por haberse apartado ambos de la tradición milenaria de la ley natural, presenta el autor un cuadro bien expresivo del «drama actual del mundo anglosajón» cuyas causas son la rápida «secularización» de las universidades católicas, la «desmoralización» del clero y el «aburrimiento» de los laicos con tanta confusión en la Iglesia; el problema actual de la «legalización» del aborto y la defensa del «derecho a morir». Por eso el mundo anglosajón, «hoy en día, tiene que volver a la tradición sana de una ley que no dependa de la voluntad de los hombres»; es preciso una autoridad capaz de hablar en nombre de los derechos del hombre y en nombre de sus deberes; en nombre del ámbito total de la ley natural.

En «el Derecho natural en Francia en el siglo XX», que es el contenido de la conferencia del profesor francés Guy Augé, hay un *renacimiento* iusnaturalista en torno al cual los autores divergen respecto al contenido que atribuyen al Derecho natural. Según Augé pueden catalogarse los autores a este respecto bajo tres rúbricas: los que minimizan el contenido del Derecho na-

tural, los que lo maximalizan y los que se quedan en una posición intermedia. En el primer grupo, señala a Charmont y Le Fur. Forman en el segundo, Rothe, Valensin y el belga Leclercq. Una posición intermedia entre «minimalistas» y «maximalistas» representan —siempre según G. Augé— Georges Renard, Maurice Hauson y F. Geny.

La renovación del Derecho natural después de la postguerra se ha operado en dos direcciones: la primera encarna en lo que se llama hoy «Office International des Oeuvres de Formation Civique et d'Action Culturelle selon le Droit naturel et chrétien», a la que se conoce recientemente de un modo más breve bajo la denominación de la «Cité Catholique» fundada por Jean Ousset y en cuyas filas forman Salleron, Madiran y Marcel de Coste, en Bélgica. La segunda dirección es una versión «humanista» y más específicamente jurídica del Derecho natural, sugerida por el profesor Michel Villey, entusiasta defensor del «Derecho natural clásico» aristotélico-tomista.

«El "Derecho natural cristiano" en la actualidad», su valor y misión, son defendidos por el profesor italiano Giovanni Ambrosetti, para quien la existencia de un *Derecho natural cristiano* es indudable. La síntesis *Derecho natural y cristianismo* «no sólo es legítima, sino que también es espontánea y, en particular, hoy es sintomática».

Pero buen conocedor del aspecto polémico que el término «cristiano», aplicado al Derecho natural puede suscitar, como ha pasado con la polémica sobre la «filosofía cristiana», el autor aquilata diciendo que «al hablar del *Derecho natural cristiano* no tenemos en absoluto la intención de afirmar que en el Derecho natural y como fuente de su existencia, esté presente de modo determinante un elemento teológico sobrenatural y revelado». Pero si en su método el Derecho natural permanece independiente de la teología sobrenatural, «se puede afirmar también que la categoría del Derecho natural está presente en la economía de lo sobrenatural, aun cuando no sea "consumada" por lo sobrenatural». Es decir, que la categoría del *Derecho natural cristiano*, en su formación histórica, gracias a la polarización que los temas del cristianismo ha ejercido en él, representa una dirección auténtica y necesaria de convergencia hacia la revelación.

El *Derecho natural cristiano* representa, pues, para Ambrosetti, una dialéctica entre el elemento sobrenatural y el elemento filosófico de la inteligencia y de la voluntad elevadas por la gracia, una síntesis de inteligencia, pero también de experiencia y de vida. La razón, la teología y la historia representan un punto de tensión siempre presente en el Derecho natural cristiano.

El profesor brasileño Galvao de Sousa disertó sobre «El Derecho natural en el mundo lusitano del siglo XX» y su conferencia es recogida íntegramente en el libro que presentamos.

Parte Galvao de Sousa de antecedentes remotos del Derecho natural de la tradición lusitana en la que, «como hito inconfundible en la larga vía de la *philosophia perennis* se yergue el nombre de Francisco Suárez». Después, en Portugal y en Brasil «ocurrió exactamente igual que en otras partes». Esa tradición sufrió un desvío fatal con el iluminismo y el racionalismo que llevó, como reacción, al positivismo jurídico. Pero también en el mundo lusitano hubo algún paladín del Derecho natural que se enfrentó a las furiosas arremetidas del positivismo. Como tal es señalado Soriano de Souza, «pionero del neotomismo en Brasil», en el que se advierte la influencia de San Agustín y de los escolásticos modernos Taparelli, Liberatore, Balmes Rosmino y otros. Y se aproxima de forma indubitable a la escolástica Raimundo de Farias Brito. En la línea antipositivista están los Mendes de Almeida, padre e hijo, que contribuyeron al renacimiento del tomismo. En esta misma línea de renacimiento del iusnaturalismo tomista están Alexandre Correia (que trajo al portugués la *Summa Theologica* de Santo Tomás) y escribió en 1917 *Há un direito natural?, Qual o seu conceito?*; y el propio Galvao de Sousa con su tesis doctoral (1940), *O positivismo jurídico e o direito natural*, en la cual, después de confrontar el Derecho natural clásico con el iusnaturalismo racionalista, se apuntan las inconsecuencias y las contradicciones de los autores positivistas cuando niegan la idea del Derecho natural y, por otro lado, aceptan un principio absoluto y objetivo para fundamentar el Derecho positivo.

«El Derecho natural en el mundo hispanoamericano del siglo XX» es la ponencia del profesor chileno G. Ibáñez, quien, tras un breve recorrido histórico-doctrinal desde la colonización, la deshispanización, llega al siglo XX, en el que persiste, en aquellos pueblos que se separaron, la influencia del liberalismo y «entra en escena» el comunismo, y se va produciendo después la reacción anticomunista.

Pero, en definitiva, ser Hispanoamérica «significa volver a unirse con la tradición que, un día, en un momento de locura colectiva, abandonó para ser reemplazada por las luces falsas de los errores revolucionarios». En esa tradición «podrá reencontrar Hispanoamérica la validez inexpugnable del *Derecho natural* como única norma humana de vida social y, por lo tanto, única fuente de paz, orden y justicia, y la organización que de ahí marca podrá proyectarla, en cumplimiento de su verdadera misión histórica, a un mundo putrefacto en su soberbia, afirmando los valores eternos del occidente cristiano».

A pesar del desorden y la anarquía que presenta Hispanoamérica, no faltan —dice el autor— motivos para tener esperanza.

Siguen en el libro que presentamos media docena de comunicaciones pre-

sentadas a las jornadas por T. Barreiro y los profesores Lorca Navarrete, Montoro Ballesteros, Sánchez de la Torre, Sardina-Páramo y M. F. Sciacca.

Terminan estas «Actas» con un notable discurso del doctísimo académico J. Vallet de Goytisolo, en el que no sólo recoge con fidelidad y acierto las ideas principales expuestas en las ponencias y conferencias, sino que aporta sus notas críticas muy agudas y concatenadas en un denominador común con todos los participantes en las jornadas: la defensa del Derecho natural hispánico como expresión de los valores que el pensamiento tradicional español brinda como solución a los problemas del mundo actual.

EMILIO SERRANO VILLAFañE

ARTURO ANDRÉS ROIG: *La filosofía de las luces en la ciudad agrícola. Páginas para la historia de las ideas argentinas*. Publicaciones del Departamento de Extensión Universitaria. Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza, 1968; 156 págs.

El contenido de este libro se centra en la exposición de la filosofía de la ilustración tal y como se manifestó en la ciudad argentina de Mendoza en la primera mitad del siglo XIX. Consta de dos partes: estudio descriptivo del fenómeno ilustrado en Mendoza, y publicación de trozos sueltos de dos periódicos surgidos en esta ciudad en los que se expone el pensar ilustrado: *El verdadero amigo del país* y *el Eco de los Andes*.

El autor pretende dar a conocer el pensamiento ilustrado que floreció en Mendoza con la aparición del periodismo, movimiento que contiene, según él, unas características peculiares debido a su modo de manifestarse, al lugar geográfico en que se produce y al tardío momento en que se desenvuelve.

Es Mendoza, en esta época, una ciudad agrícola frente a otras ciudades argentinas que reciben la denominación de pastoras, situadas en el desierto argentino. Esta ciudad agrícola tenía una fuerte estructura interna, con grupos sociales perfectamente diferenciados en función de la división del trabajo. La ciudad estaba organizada según el patrón del sistema patriarcal agrícola en la cual pervivían, con singular fuerza, los usos derivados del feudalismo. Existía un buen número de esclavos negros que realizaban sus trabajos en cultivos e industrias.

Además de este buen número de esclavos negros la población estaba formada por mulatos y familias criollas blancas venidas a menos, éstos formaban el núcleo más numeroso de la población y el estamento bajo de la misma,

frente a los cuales se encuentra la aristocracia del lugar, formada por propietarios, que gobernaban la cosa pública sobre la base del régimen familiar.

Dentro de esa aristocracia es donde aparecen dos grupos de actividad política (actividad política que se inicia con la guerra de la independencia argentina): por un lado los llamados «godos», que se oponían a la independencia y contra los que tiene que luchar denodadamente el poder de los gobiernos revolucionarios; por otro lado, algunos jóvenes de esa misma aristocracia que se denominan «liberales» y que manifiestan su fuerza, más que en la guerra de la independencia, en el período que va de 1822 a 1827, adoptando muchos de los principios de los gobiernos revolucionarios.

A este juego en la actividad política hay que añadir, en esta época, el hecho de la crisis por la que atraviesa el Cabildo, que había sido el órgano rector de la comunidad, y que culmina en la aparición del régimen político al que se llega sobre la base de legislaturas o salas de representantes del pueblo.

Puede verse que, aparte de los cambios de hecho, ordenados por el poder central de la nación, lo que hay es una lucha de oposición entre lo viejo y lo nuevo, entre una generación y la siguiente, influida por corrientes extraforáneas. La generación nueva imbuida por la ideología ilustrada desarrolla una actividad política completamente concorde con esta ideología y sin tener en cuenta la peculiar forma de vida del lugar.

Sus representantes fundamentales son: Juan Crisóstomo Lafimur, Agustín Delgado, John Gillies (médico de Edimburgo afincado en Mendoza), José María Salinas (un boliviano) y José Lisandro Calle. Según el autor, los escritos de la época no permiten afirmar a cuál de estos representantes ilustrados deben su paternidad, ni tampoco si hay otras plumas que pertenezcan a esta corriente.

Los fines que se proponen estos ilustrados son, según el autor, los siguientes: 1.º Paso del régimen familiar al régimen político y a la par lucha de la naciente democracia liberal contra los restos del feudalismo. 2.º Fisiocracia, con la típica alianza de agricultura e ilustración. 3.º Despertar la conciencia histórica, dentro de los límites propios de la ilustración. 4.º Visión sociológica y psicológica de la política y la economía. 5.º Federalismo económico y jurídico. 6.º Descubrimiento del papel social del saber —aparece el líder con conciencia de su misión social para enseñar—, que se plasma principalmente en escritos. 7.º Nacimiento de la conciencia de ciudadano miembro de una comunidad política libre; y 8.º Constructivismo político, concepto que, a pesar de los esfuerzos del autor, no hemos podido comprender en su alcance y significado.

Cinco puntos son los que, a nuestro modo de ver, recoge el autor como

ejes del movimiento ilustrado mendocino: concepto ilustrado de libertad; concepto de preocupación entendido al modo de Montesquieu (preocupación es, no que se ignoren científicamente cosas, sino que se ignore uno a sí mismo); concepto de espíritu de partido, entendido como un deber y como una especie de religión, no sólo del objeto, sino también del camino que conduce a él (pág. 35); entendimiento de la razón como acto de conciencia que nos abre a nosotros mismos, declarando que la religión es un problema de «conciencia», lo que en última instancia, implica la tolerancia; y, por último, importancia fundamental de la educación como camino para preparar la conciencia.

El autor realiza un estudio breve y confuso de estos conceptos sobre los materiales que le proporcionan los documentos que aparecen recogidos en la segunda parte del libro.

La transcripción antológica de los periódicos aparece recogida por temas. Así, de *El verdadero amigo del país* entresaca, sobre la educación, los siguientes puntos: Que la misión del padre consiste en educar a los hijos para el trabajo, mediante la ilustración; que la educación facilita el camino de la moralidad de los pueblos; que cualquier dedicación resulta positiva cuando se ha educado el espíritu; que hay que educar al país con métodos nuevos olvidando *todo* lo que aprendieron nuestros padres (menos la religión).. Sobre la *libertad de imprenta* se centra en la exposición de su importancia política en cuanto medio de ilustrar la opinión pública, que el arte tipográfico es el verdadero laboratorio de la sabiduría, que por el ejercicio de la libertad de imprenta se hace posible la «dulce armonía de la sociedad» (pág. 55), que la prensa es el medio más honesto y pacífico del control del poder... Sobre la *economía*, entresaca que la riqueza no reside en el dinero, sino en la producción del sudor de los hombres, recoge notas sobre el proteccionismo, sobre la importancia de las instituciones de crédito, sobre la necesidad del establecimiento de la banca... Después recoge algunas ideas sobre la marcha de las luces y sobre la organización política de la soberanía del pueblo alumbrada por las luces.

En *El eco de los Andes* se entresacan cuatro temas: sobre la forma de gobierno, sobre la religión y la tolerancia, sobre las opiniones y el espíritu de partido y sobre la riqueza nacional. El contenido que se expone en estos temas es, como cabe suponer, el propio de toda la ideología ilustrada.

De todo lo expuesto se deduce que no hay características peculiares en el movimiento ilustrado mendocino, a pesar de lo afirmado por el autor en las primeras páginas del libro. El estudio introductorio no aporta nada verdaderamente valioso, a no ser la descripción geográfica de la región de Men-

doza, que, por otra parte, puede encontrarse más detallada en cualquier tratado de geografía universal.

En cuanto a la documentación aportada es prácticamente inmanejable científicamente, ya que no se indica si hay transcripción literal o sólo abreviada de los trozos, si los párrafos son obra del recopilador o están en el periódico, si es toda la documentación de la época sobre la ilustración o sólo parte de la misma...

Al final del libro aparece un índice con el vocabulario de los ilustrados, en el que se incluyen los nombres propios de los autores. Como colofón hay una nota bibliográfica, en la que solamente se recogen los trabajos del autor sobre la filosofía de la ilustración en Mendoza.

M. C. ROVIRA

