

## SECCION BIBLIOGRAFICA

---

### RECENSIONES

EUGENE J. MEEHAN: *Pensamiento político contemporáneo*. Biblioteca de Política y Sociología. Revista de Occidente. Madrid, 1973: 382 págs.

La primera cuestión cuyo estudio emprende el doctor Eugene J. Meehan es la referente al extraño divorcio actualmente existente, según la concepción de no pocos estudiosos, entre el pensamiento y la ciencia política. El autor de las páginas del libro que suscitan el presente comentario viene, ciertamente, a reforzar la tesis contraria. Consecuentemente, nos dice, el estudio del pensamiento político, de la teoría política o de la filosofía política ha sido considerado, desde hace mucho, como parte fundamental en el estudio de la política, de la ciencia política. En todos los *curriculum* de ciencia política se encuentran cursos sobre estas materias, organizados, por lo general, en torno a periodos históricos determinados, a divisiones culturales, o a los escritos de autores concretos; esta materia, definida de modos diversos, constituye un requisito básico para la obtención de los grados superiores en ciencias políticas en la mayor parte de las Universidades. Sin embargo, el modo tradicional de definir y enseñar el pensamiento político implica una curiosa bifurcación de la disciplina, una separación del *pensamiento* político y de la *ciencia* política no justificada y profundamente equívoca. La ciencia política es estudiada, según la opinión tradicional, para adquirir un conocimiento de la política, en tanto que el pensamiento político se estudia por otras razones, frecuentemente no explicitadas. Esto es, quienes afirman el valor del estudio del pensamiento político raramente lo hacen con el argumento de que a través de él puede adquirirse un conocimiento de la política. Por lo común aluden a la influencia «humanizadora», o «ampliadora», del estudio de los grandes filósofos políticos, o bien asignan a la «filosofía política» el estudio de las evaluaciones políticas, dejando a los politólogos el estudio de los fenómenos políticos.

El pensamiento político, pues, conduce, necesariamente, al conocimiento de la realidad política: El pensamiento político, para decirlo brevemente, ha

de tener necesariamente la pretensión de ser conocimiento de la política, aunque puede ir más allá de esa pretensión e incurrir en juicios o valoraciones políticas. El pensamiento político es estudiado por los politólogos y por otras personas por el deseo de adquirir un conocimiento de la política, de aprender «el cómo» y «el porqué» de los fenómenos políticos, «el cómo» y «el porqué» de la evaluación normativa de estos fenómenos. Los criterios a utilizar en el estudio del pensamiento político derivan de estas exigencias. En primer lugar, y sobre todo, el pensamiento político ha de tener algo que ver con determinados fenómenos, con alguna parte de la experiencia humana; sin ello no puede ser «político».

En otro lugar del libro el autor se detiene a considerar la eterna pervivencia de los clásicos del pensamiento político: ¿Debe abandonar el estudio contemporáneo de la política a Platón y a Aristóteles? Desde luego que no. De hecho, ningún estudioso puede permitirse ignorarlos, puesto que su altura es mayor cuanto más en serio se los tome. Es insultar a Aristóteles leerlo como un trozo de historia muerta. La cuestión no está *en lo que se lee* sino *en cómo se lee*. En qué contexto se lo inserta. Leer la *Política* sin un propósito determinado, sin algún criterio de valoración (su significación para la política, por ejemplo), es una actividad carente de sentido que el propio Aristóteles hubiese condenado como vacío aprendizaje. Sin un propósito es imposible la valoración, y sin valoración el estudio se transforma en memorización. La *Política* es merecedora de estudio atento por cualquiera que esté interesado en los fenómenos políticos, simplemente por el hecho de que Aristóteles dijo acerca de los fenómenos de la vida social organizada mucho que es todavía importante, válido y sumamente significativo. La afirmación de que fue un «gran pensador político» no es una justificación para la lectura forzosa de sus obras, pero una lectura crítica de su obra lleva necesariamente, en mi opinión, a afirmar que fue realmente un gran pensador político. La diferencia entre estos dos modos de aproximación, aunque parece mínima, es crucial.

De todas formas, circunstancia harto evidente, el doctor Eugene J. Meehan reconoce que la fenomenología política se encuentra, invariablemente, condicionada por incuestionables polémicas: Los asuntos políticos están, por su misma naturaleza, sujetos a elección y rechazo, a aprobación y desaprobación, a alabanza y censura. A su esencia pertenece el no ser neutrales, sino pretender la obediencia, la lealtad, la decisión o el juicio. No se entienden como lo que son, como materias políticas, sino se toma en serio su pretensión, implícita o explícita, de ser juzgados en términos de bondad o maldad, de justicia o injusticia, es decir, sino se los mide con algún criterio de bondad o de justicia. Para juzgar con solidez han de conocerse los verdaderos cri-

terios. La filosofía política es el intento de conocer verdaderamente la naturaleza de las cosas políticas y el orden político bueno o justo.

Una de las peculiaridades más características de la ciencia política radica, a juicio del autor —criterio que plenamente compartimos—, en que las «generalizaciones» no deben aplicarse, en el área de la política, para la explicación de fenómeno alguno: En la historia humana no hay dos acontecimientos iguales. Por lo tanto, se argumenta, ningún acontecimiento de la historia humana puede explicarse con el uso de generalizaciones, ya que las generalizaciones dependen de nuestra capacidad para expresar relaciones entre dos o más clases de eventos. Si el argumento fuera cierto invalidaría la utilización del modo científico de explicación dentro de la historia. Su fuerza depende, sin embargo, del sentido preciso en que se utiliza o se aplica el término «singularidad». En un sentido muy estricto, dos fenómenos, sociales o físicos, no son nunca iguales; incluso entre dos oscilaciones sucesivas de un péndulo existen algunas diferencias. De lo que se trata, por lo tanto, no es de la duplicación exacta, sino del grado de semejanza. Puede decirse que dos oscilaciones de un péndulo tienen más propiedades en común que dos acciones humanas y, sin duda, hay que asentir a esto. Con ello no se demuestra, sin embargo, que dos acciones humanas no compartan nunca *ninguna* propiedad. ¿Son las acciones humanas hasta tal punto únicas que no podamos generalizar con éxito acerca de ellas? Ahora tenemos una cuestión a la que se puede responder con alguna confianza, pues acerca de las acciones humanas se han hecho generalizaciones y éstas han demostrado ciertamente su utilidad. La generalización en las ciencias sociales sólo podría rechazarse, en principio, si las acciones humanas no fueran similares *en nada*, pero la observación demuestra que no es éste el caso.

Queda la posibilidad, no obstante, de que las acciones humanas sean tan disímiles que la aplicación de generalizaciones resulte o muy arriesgada o muy inútil a causa del gran número de excepciones que habría que hacer, lo cual es otra forma de decir que hay pocas generalizaciones firmes que puedan aplicarse a la sociedad humana. De nuevo hay que aceptar claramente que la ciencia social tiene a su disposición muchas menos generalizaciones dignas de confianza que la física, la química o, incluso, la meteorología; pero no está irremediamente condenada, y los avances logrados en los últimos años han sido sustanciales. En la medida en que aquéllos que basan su desconfianza en las generalizaciones a causa de la singularidad de las acciones humanas han logrado llamar la atención sobre la dificultad de generalizar en el campo de las ciencias sociales, su postura ha resultado beneficiosa. Pero esta postura no resulta sostenible cuando se arguye que las disimilitudes en la con-



ducta humana son tan radicales que hay que recurrir a un procedimiento distinto de la explicación mediante referencia a generalizaciones.

No deja de ser curioso, en todo caso, que la clave que justifica la existencia de cualquier ciencia radique, precisamente, en establecer generalizaciones: El objetivo de la ciencia es el de establecer generalizaciones acerca del comportamiento humano, apoyadas en pruebas empíricas de modo impersonal y objetivo. Las pruebas han de ser susceptibles de verificación por otros estudiosos interesados en el tema y los procedimientos han de estar completamente abiertos a revisión y réplica.

La finalidad última es la de comprender, explicar y predecir el comportamiento humano, de la misma forma que los hombres de ciencia comprenden, explican y predicen el comportamiento de las fuerzas físicas o de los factores biológicos o, para tomar un ejemplo aún más cercano, el comportamiento de las mercancías y de los precios en el mercado.

Ahora bien, especifica el autor, lo que la ciencia política bajo ningún concepto puede ignorar es la existencia de la conducta ética del ciudadano: La cuestión está en que si los principios morales han de servir como guía de la conducta humana, en la política o en otros campos, las consecuencias de los mismos dentro de una situación concreta serán necesariamente un argumento principalísimo en toda discusión en torno a ellos. El pragmático pisa un terreno muy firme cuando sostiene que los principios que no tienen consecuencias no son dignos de ser tomados en cuenta. Por esto es de la mayor importancia determinar cuáles son efectivamente esas consecuencias, y para ello no parece que exista medio mejor que el de examinar las aplicaciones del principio. En resumen, que es posible abordar los problemas de la filosofía moral de una manera más rápida y más precisa por el camino de atender a las aplicaciones de los principios, más que a los principios mismos. Además, al conceder a éstas una atención preferente, se contribuye a eliminar del razonamiento las referencias a casos imaginarios, que constituyen uno de los mayores estorbos que en su marcha encuentra el filósofo moderno. Los ejemplos o las objeciones que la imaginación crea son considerados, a veces, como si tuvieran verdadera importancia, como si los casos imaginarios fueran pruebas. Es imposible proceder así. No existe principio alguno, en la filosofía o en la ciencia física, que pueda mantenerse en estas circunstancias. Los casos que se toman en cuenta han de ser reales. Este modo de tratar la evaluación elude, por último, la pesada carga de la tradición filosófica, y obliga al estudioso a examinar cada problema por sí mismo. Es cierto que la tradición puede constituir una ayuda, pero también es cierto que puede ser un obstáculo. Bien pudiera ser que las cuestiones planteadas por la doctrina tradicional sean las mejores que pueden plantearse y que las res-

puestas que a tales cuestiones se han dado sean más satisfactorias que cualesquiera otras que los hombres de hoy pudiesen dar, pero parece que no resultará ningún daño, y sí mucho beneficio, del hecho de exigir que todos los razonamientos compitan entre sí en función de sus méritos y no de su historial.

Cabe, naturalmente, preguntarse, ¿cuál es el auténtico problema que la ciencia política tiene inmediatamente que resolver...? A juicio del autor de estas páginas la cuestión está bastante clara: la debilidad del ser humano. Nietzsche había pintado ya al hombre solo en el universo, incapaz de extraer valores de otra fuente que no fuera la de su propio ser. Al término de la segunda guerra mundial, ese retrato sirvió de punto de partida a los existencialistas. La principal figura del existencialismo es la de Jean Paul Sartre, un intelectual francés, dramaturgo y hombre de letras. En los primeros años de la postguerra recibió el apoyo de Albert Camus y de filósofos cristianos como Karl Jaspers y Gabriel Marcel. Hacia 1950 se separaron; Sartre se inclinó cada vez más hacia el marxismo, Camus se convirtió en un crítico del extremismo y Jaspers y Marcel evolucionaron en otros sentidos. Nunca constituyó el existencialismo un «movimiento» y no puede decirse que los existencialistas consiguieran su propósito, pero sí produjeron algunas obras interesantes y muy influyentes.

El problema, especialmente para los existencialistas laicos, era el de encontrar, dentro de la misma condición humana, alguna base para los valores humanos, sin caer ni en la autoridad religiosa ni en el recurso al historicismo. Buscaron la respuesta por el camino de la emoción, el sentimiento o la experiencia inmediata. En cierto sentido puede decirse que el existencialismo fue una reacción contra el racionalismo científico, la despersonalización, el totalitarismo, el sistema y el dogma, cosas todas entre las que se suponía existía alguna relación. Filosóficamente, los existencialistas siguieron la fenomenología de Husserl y utilizaron métodos cartesianos para atacar al racionalismo de Descartes. Husserl, como Descartes antes, buscó la certidumbre y la encontró en un sentimiento en lugar de verla en un pensamiento. Lo fundamentalmente «dado» es para la fenomenología la experiencia inmediata o existencia. Sobre esa base, Husserl, Sartre y otros construyeron una filosofía compleja, abstrusa y, al menos parcialmente, oscura. La observación de A. J. Ayer de que el existencialismo consiste, sobre todo, en un ejercicio en el arte de utilizar mal el verbo «ser», no carece totalmente de sentido. Para nuestros propósitos, lo más importante de esta filosofía es el ataque contra positivismo y empirismo.

Lo humano es definido por los existencialistas en términos puramente subjetivos. «La existencia precede a la esencia». El hombre nace en el mundo.

como un cuerpo de posibilidades; lo que en cada momento es, es lo que ha experimentado. El hombre se define a sí mismo actuando y teniendo experiencias; crea sus valores viviendo y eligiendo. En los primeros años de la postguerra, ni siquiera los existencialistas cristianos se apoyaron en el Ser Supremo para establecer los valores morales. El hombre tiene que sostenerse sobre sí mismo, crear su propio sistema moral, aceptar la responsabilidad de sus propias acciones. Esta es la tesis básica del existencialismo. Los existencialistas no han sido claros, ni mucho menos, acerca de cuáles sean los medios positivos para alcanzar esa finalidad, pero por lo general han sido bastante explícitos al atacar las condiciones que impiden esa consecución.

Una primera conclusión a la que llega el autor de estas páginas es la referente al hecho de que, efectivamente, la ciencia política ha perdido casi todo su dinamismo: Lo que resulta verdaderamente descorazonador es ver lo poco que la ciencia política o las demás ciencias sociales, en su forma actual, pueden contribuir en la práctica, y no ya en principio, a la elucidación de los problemas normativos. ¿Cuáles son los efectos de la organización política sobre la ciudad? ¿Está Nisbet en lo cierto al afirmar que las organizaciones sociales intermedias están siendo ahogadas por el Estado? ¿Puede mejorarse la situación actuando en la forma que él propone? ¿Qué relación media entre la organización del sistema económico y el carácter de quienes se ganan la vida dentro de él? ¿Cuál sería realmente la diferencia si la producción social se organizase en torno a algún principio que no fuese el del lucro? ¿Cuáles son las consecuencias psicológicas que tiene el control obrero sobre industrias? ¿Una burocracia a gran escala? ¿Qué puede hacer el Estado, y cómo, para aliviar el desajuste psíquico? Estas no son cuestiones que exijan una respuesta normativa; son cuestiones estrictamente empíricas. La ciencia política, sin embargo, es incapaz de responder a ellas de manera adecuada. Hasta que no se les dé respuesta, los juicios normativos que podamos hacer sobre estas cuestiones y otras relacionadas con ellas no tendrán mucho sentido.

La segunda conclusión, en cierto modo, bien pudiera estar encerrada dentro de la siguiente interrogante: ¿No estaremos padeciendo los efectos de una ciencia política alejada de la realidad...? Quizá sirva de consuelo a los politólogos el saber que los filósofos de la moral y de la política, es decir, los que se ganan la vida preocupándose de los problemas normativos, están tan alejados como ellos de la vida cotidiana. Buena parte de su obra es simple glosa, inacabable exégesis de textos. Todavía no he visto que un principio normativo sea sometido a examen por un filósofo de la política a la luz de su significación para la realidad empírica del presente. En apariencia, el único

medio de conseguir la «pureza» es el de apartarse totalmente del aquí y ahora, pues sólo eso puede explicar la tendencia de la filosofía política a moverse en el vacío. He sostenido que, junto con el estudio de los sentimientos humanos, hemos de estudiar también cuestiones más abstractas y generales, como las de la «libertad» o la «igualdad», pero ese estudio hay que hacerlo a la vista de los hechos de la vida social y política. ¿Cómo podríamos separarlos? ¿Cómo establecer la validez de un razonamiento normativo haciendo abstracción de las circunstancias a que ha de aplicarse?

La tercera conclusión digna de destacar, de todas cuantas se contienen en este libro, es la que concierne a la especialísima situación por la que transita la ciencia política contemporánea: La ciencia política camina con cierto retraso en relación con el dinámico ritmo que caracteriza a la filosofía: El enfoque científico está muy lejos, desde luego, de haber conseguido dentro de la ciencia política una situación de predominio análoga a la que el empirismo lógico tiene dentro de la filosofía, pero si la historia se repite, los politólogos se encontrarán dentro de diez años discutiendo acaloradamente por cuestiones que hace ya mucho tiempo han sido abandonadas por los filósofos. Carece de sentido deshidratar una disciplina para encontrarse después con que hay que devolverle el agua, lo que por lo general cuesta mucho tiempo y muchos disgustos. Con cuidado, puede evitarse que eso se produzca. Ordeñemos cuanto podamos a la vaca empiricista, pero tratemos de evitar que se nos convierta en vaca sagrada. Respetemos a la señora lógica sin convertirnos en sus esclavos. Midamos cuanto se pueda medir, pero tratemos de no medir lo inmensurable y no nos limitemos en modo alguno a lo que de la medición resulta. Los estudios no han de dar resultados en blanco y negro y las varias tonalidades del gris pueden resultar muy útiles. La tolerancia no significa pérdida de la integridad. La preocupación por los valores no significa pérdida de la integridad. La preocupación por los valores no significa pérdida de *status* «científico». La especulación no es un crimen contra natura.

Los signos de la enfermedad son inconfundibles. Es penoso ver politólogos que llegan a su madurez con poco conocimiento de la historia y aun menos interés por ella, con mucha estimación por la técnica y escasa comprensión del juicio, con demasiado respeto por la calidad de los datos y muy poca preocupación por su significatividad. En el amplio contexto de la revolución intelectual que en nuestro tiempo se está produciendo, estas tendencias pueden ser vistas como consecuencias menores de una gran transformación. Nadie puede decir con seguridad adónde nos llevará ese gran movimiento, pero en las actividades cotidianas de quienes se ven arrastrados por él, la necesidad de tolerancia, integridad y moderación es mayor que nunca. El

ejemplo de los moderados en las grandes revoluciones del pasado no anima, desde luego, al optimismo.

La división de la ciencia política entre tradicionalistas y «cientifistas» es ya un lugar común. En cada uno de los bandos, fuerzas muy poderosas empujan hacia la intolerancia dogmática con alarmantes consecuencias. Los mecanismos que proporcionan los recursos materiales dentro de la disciplina son controlados ora por un bando, ora por el otro, sin que exista una maquinaria que medie entre ellos, ni un criterio que sirva para medir sus pretensiones respectivas. Tanto las grandes revistas como los departamentos universitarios sirven, o como instrumentos para la propaganda de un punto de vista particular, o como campos de batalla en donde los distintos puntos de vista luchan por la dominación. Es aquí, en la vida cotidiana de la disciplina, en donde nos tropezamos con los mayores obstáculos para un estudio adecuado del pensamiento político. No tengo ninguna duda de que, a la larga, el enfoque «científico» sobrevivirá. Lo que hay que evitar a toda costa es la transformación de ese enfoque en una rigurosa ortodoxia.

En definitiva, subraya el doctor Eugene J. Meehan, en ciencia política, como en las demás ciencias, la finalidad de la investigación sistemática es la explicación. Incluso aquellos que pretenden concentrarse en la evaluación política han de prestar atención a los problemas de la explicación, puesto que la calidad de los juicios normativos depende directa y necesariamente de la calidad de las explicaciones que éstos presuponen. Se deduce de ello que uno de los focos principales en el estudio del pensamiento político es el de las explicaciones que los científicos de la política ofrecen ordinariamente para los fenómenos que les parecen interesantes y significativos.

Para el autor, así lo testimonia con cierto matiz dogmático, el término «política» se utiliza para designar un amplio conjunto de actividades, ninguna de las cuales es un derivado lógico de un hipotético «significado esencial» de la política. Ninguna disciplina, trátase de la política o de la física, puede ser definida por sus objetos y buscar una teoría de la política es cosa tan carente de sentido como buscar una teoría de la física. La única cuestión significativa en este sentido es la de «¿qué género de teorías necesitan los científicos de la política (o los físicos) para explicar los fenómenos a los que atribuyen alguna significación?». Tomemos un ejemplo de la búsqueda de un esquema omnicompreensivo por parte de los «teóricos del poder». «Al hacer del poder su concepto central, una teoría de la política no presume que sólo las relaciones de poder controlen la acción política... Un concepto central como el de poder... proporciona una especie de esquema racional de la política, un mapa de la escena política». Dejando de lado el hecho de que en

este contexto Morgenthau se proponía claramente que su «teoría de la política» sirviera tanto a finalidades explicativas como normativas, es obvio que el concepto de lo «político» ha sido reificado y que la política es tratada como un fenómeno, que es exactamente lo que no hay que hacer...

JOSÉ MARÍA NIN DE CARDONA

JOSÉ F. LORCA NAVARRETE: *Adolfo Posada: Teoría del Estado*. Anales de la Universidad Hispalense. Serie Derecho, núm. 15. Sevilla, 1973: 77 páginas.

El presente trabajo constituye, juntamente con *El Derecho en Adolfo Posada* (Universidad de Granada, 1971), la tesis doctoral del autor: *Derecho y Estado en Adolfo Posada (1860-1944)*, premiada con la máxima calificación.

Posada, krausista, o mejor, como dice el autor, *gineriano*, le debe a su encomiado maestro Giner haber despertado en él una inquietud filosófica en la cual encontrará sentido el significado de los principios del Derecho político y de la Ciencia Política. Porque Posada acude a la Filosofía para aunar en una concepción superior todo problema de la política, porque sólo el conocimiento filosófico — que es tanto como conocer una cosa en su esencia — es un conocimiento absoluto. Pero esta prioridad filosófica del conocimiento, porque el principio es antes que el hecho, del que aquél es una manifestación, no le impide reconocer que no es posible una ciencia del Derecho político sin un conocimiento de la Historia; de ahí la importancia del método experimental.

Los *Principios de Derecho político*, de Posada, serán, pues, una consideración histórico-filosófica (buscando el *por qué racional*) de los hechos políticos dados en el tiempo. Por eso la ciencia política — que es para Posada la ciencia del Estado, como el Derecho político es el Derecho del Estado político — responde a la necesidad o anhelo del espíritu humano de conocer, analizar, explicar y comprender el Estado, su objeto real, y de conocerlo íntegramente. La unidad de concepto es una exigencia de nuestro espíritu, que sin ella no podría discernir y definir los mismos Estados históricos. Y la naturaleza de ese conocimiento es propiamente filosófica, se propone estudiar la Política, querer conocer lo que el objeto de ésta sea *en sí mismo*, o conocer el Estado en sus *principios* más generales, sin hacer referencia inmediata a hechos políticos determinados de *este* o *aquel* Estado.

Este conocimiento reflexivo del objeto de la Política así formulado es lo

que se llama —y así lo llama Posada— *Filosofía política* o *Política filosófica*, de *principios*. Filosofía política como ciencia de la naturaleza del Estado, del *ideal* eterno cuya realización debe proponerse todo Estado particular en su vida. La Política, como filosofía, se propone desentrañar la realidad permanente, esencial, del Estado. Pero el conocimiento del Estado no se agota en su filosofía y es preciso, además, el estudio y consideración directa de su realidad positiva. Y así, el conocimiento reflexivo del Estado como hecho o en el proceso de sus realizaciones en el tiempo, de sus fenómenos políticos, constituye el objeto de su historia: la *Historia política*.

En su obra *La idea pura del Estado* se plantea Posada el concepto del Estado. Posada —dice Lorca Navarrete— *personaliza* el Estado. El Estado es persona y lo integran personas. El Estado es un régimen de personas, una comunión social de hombres. La idea del Estado, como la del Derecho, ha de formarse tomando como norte una consideración *ética* de su naturaleza, que descansa en el hombre mismo. Por eso el Estado nace y existe por virtud de una ineludible necesidad de la vida humana: la realización del Derecho y el establecimiento de un orden jurídico. El Estado se erige en la personificación jurídica del grupo humano, donde se conjugan armónicamente las libertades individuales y colectivas, dentro de una concepción social y correctora del principio de la soberanía estatal, como puro poder de dominación.

Lástima —apostilla críticamente Lorca Navarrete— que al cabo del recorrido que hace Posada en la exposición de su *idea pura del Estado* «aboque en un fatal, aunque subyugante, escepticismo. Porque a fuer de *pura*, la idea del Estado de Posada concluye en un bello ideal... *irrealizable*, lo cual, después de haber seguido sus afirmaciones al respecto, no deja de ser una triste paradoja.»

Distingue Posada entre *Estado oficial* y *no oficial*, circunscribiendo al primero a la ejecución *artística* —junto a la *espontánea*— del Derecho, que se encomendaba a órganos de esta función que reciben el nombre de *poderes públicos*, y, *juntos*, el de *Estado oficial*. Es el Estado como Estado gobernante o Gobierno. Mientras que el *Estado no oficial* está constituido por todos los elementos individuales y sociales que lo integran. De éste formamos parte todos los ciudadanos. De aquél cuantos ejercen funciones políticas específicas.

Distingue, pues, justamente Posada el binomio Sociedad-Estado como distingue el Estado del Gobierno. El Gobierno, en términos krausistas, seguido por Posada, es el *Estado oficial*. Pero bien entendido que esta distinción no supone, ni puede suponer, divorcio entre los términos. Porque la vida normal del Estado, según Posada, será la consecuencia natural de la compenetración entre el *Estado no oficial* —que es la comunidad política o sociedad— y el

*Estado oficial* —que es el Gobierno en y para la realización de los fines del Estado—. Y esta compenetración armónica se produce merced a la formación y acción de la opinión pública, partidos políticos, prensa, sufragio, etc.

Donde mayormente se revela la influencia krausista de Posada y las «sutilezas organicistas de Ahrens y del arquetipo que le diera Giner de los Ríos», es, según Lorca Navarrete, en la elaboración del concepto de soberanía política, en torno al cual afloran problemas tan complejos como los del fundamento del Estado y la justificación del poder político. Este tratamiento sistemático se hace en la obra de Posada a propósito de estudiar la actividad del Estado bajo el punto de vista del poder que a aquel compete.

La soberanía del Estado y la fuerza con que se impone es, en esencia, una fuerza moral cuyo valor arranca del hecho de que todo lo que el Estado hace es racional y, por ello, necesario para el efectivo imperio del Derecho. O, en otros términos: la soberanía es el atributo del Estado, que le permite vivir y realizar su fin. Considera esa actividad *racional* del Estado desde el punto de vista de la capacidad, constituye el Poder del Estado. Y las funciones todas del Estado no son otra cosa que expresión y realización de su actividad. La total actividad del Estado no se agota en la consideración de su capacidad o poder para obrar, sino en que aquella actividad va a manifestarse realizando el fin del Estado —el Derecho—, en cuyo caso se le define como función-jurídica. Y Posada nos habla de *funciones* y no de *poderes* del Estado. Las diferentes funciones son expresión de la *unidad* esencial de la actividad jurídica del Estado.

«Las formas políticas y la crisis del Estado» es la tercera parte del trabajo de Lorca Navarrete. A «La Ciencia política y la Sociología» y «El Estado político», primera y segunda partes, respectivamente, sigue esta última en la que Posada concibe la *forma* del Estado en el más riguroso sentido krausista, considerando que el problema de la forma del Estado es el de su *Constitución* en el significado que tiene en Giner y Azcárate. Y bajo el término Constitución «se expresa —según Posada— la total estructura política». En la constitución del Estado se sintetizan orgánicamente los factores que actúan en la constitución social. El Estado se nos revela como una síntesis incesantemente renovada de la acción de todos sus factores constitutivos...; el Estado es de todos los que lo forman y todos están en el Estado, son el Estado: y son *animales políticos*.

Pero la intervención y participación se logra en el seno del Estado a través del mecanismo de la *representación*, que es una relación sociológica esencialmente orgánica, que supone un enlace entre el *organismo* político y su miembro, órgano, análogo, como tal, al del organismo biológico.

En este punto —dice Lorca Navarrete— el organismo ético krausista pre-

señala en Posada ciertos contactos con la concepción realista que late en la doctrina del organicismo naturalista. Pero se desvía del puramente biológico al considerar que dicha relación sociológica no se establece mediante una continuidad celular, sino merced a lazos psíquicos, a una acción interespiritual de seres racionales. Esto es, entre el Estado y sus miembros se establece un lazo *ético*. La noción de representación entraña así una aplicación ética y jurídica de un fenómeno orgánico; a saber: el modo en que el Estado realiza su actividad política a través de sus miembros, que si *naturalmente* son sus *órganos*, jurídicamente son sus representantes (pág. 54).

Pero la actividad del Estado no se agota ni enajena porque se condense específicamente en sus miembros; no se traslada o traspasa a ellos íntegramente la actividad del Estado por el pacto o elección, lo cual supondría la desaparición del sujeto de la soberanía —el pueblo-Estado—. Por esto no es posible una forma de democracia directa, porque aunque ejerciera todo el poder público la comunidad, la pluralidad de los miembros al obrar como tal y para fines de la comunidad, obraría siempre por representación: cada individuo no actuaría en concepto de individuo, sino como representante del Estado.

La acción general del Estado tiene su expresión más genuina en la *opinión pública*, y el ideal del Estado, en cuanto a su organización debe ser el de acomodar su estructura a las necesidades de la elaboración de la opinión pública, procurando que ésta sea certera, flexible, serena y con raíces y ramificaciones en todo el cuerpo social. El problema esencial de la organización política estriba en encontrar la forma más adecuada para que todos los elementos que componen el Estado actúen y colaboren en su vida, lo cual se logra a través de la opinión pública. Consecuencia de esto es que los Gobiernos de los Estados han de responder a los movimientos y exigencias de la opinión.

Por esto Posada —advierte Lorca Navarrete— «insiste en sus escritos en una necesaria atmósfera de publicidad y *notoriedad* en que justamente ha de formarse la opinión pública».

La forma del Estado, para Posada es la manera según la cual obra, y como el Estado no puede obrar sino por representación, el Estado es *formalmente representativo*, y por la representación se trata de asegurar en todo caso la participación, por el *sufragio*, del organismo social en el Estado y en las decisiones políticas.

Respecto a las *formas de gobierno* Posada «adopta una actitud de indiferentismo totalmente congruente con su concepción —de fondo, de contenido— del Estado». Porque el problema de la estructura y organización del Gobierno tiene para él un interés muy secundario al lado del problema de

fondo del Estado, es decir, de la plena realización de la libertad y dignidad de la persona humana — verdaderas *esencias* que al Estado le compete realizar plenamente— concebido el Estado como expresión de un orden social políticamente constituido en régimen de garantías de la persona humana, no dependen, como condición necesaria, de la persistencia del régimen parlamentario ni de ninguna forma política determinada esas *esencias* que pueden realizarse bajo este o aquel régimen tan plenamente como lo consientan las circunstancias de cada pueblo, su formación cultural, la elevación de su ideal, la intensidad y delicadeza de su sensibilidad jurídica, la fuerza con que se produzcan en la comunidad social las reacciones éticas defensivas contra la arbitrariedad y la injusticia del Poder, y la disposición de ánimo de las gentes frente a la acción dominadora de quien o quienes *detentan* el Poder público.

Por eso para Posada hay *crisis del Estado* cuando ésta afecta no sólo a las instituciones o a la estructura constitucional, sino a la vida misma del Estado, a sus *esencias*, a los valores que han de justificar la acción política. Repudia, en sus últimos años de docencia, la configuración del Estado totalitario en cualquiera de sus formas, porque «bajo el fascismo, el bolchevismo o el régimen dictatorial, la libertad deja de ser un derecho absoluto y es contemplada como deber». La crisis del Estado, para Posada, es una crisis de la libertad y de los valores y manifestaciones de la libertad. «La libertad es un derecho y la forma típicamente humana de cumplir el deber por la persona *en el Estado, sin duda, pero no bajo el Estado.*»

En unas «Conclusiones generales» Lorca Navarrete sintetiza las sugerencias que la personalidad y doctrina de Posada le han suscitado a través de sus obras. «Posada — dice —, con ciertas limitaciones, representa un exponente genuino de una época y de una ideología.» La época va desde fines del siglo XIX hasta casi mediados del siglo XX. La ideología es el krausismo, a través de su intérprete en España, Giner de los Ríos, y de la Institución Libre de la Enseñanza. «Invariablemente, encontramos en Posada las ideas jurídicas del más puro ginerismo y, en general, del krausismo.»

El Derecho es un orden de condicionalidad orgánica. Y, sobre todo, para Posada — he aquí su rasgo más original— el Derecho es un flúido ético. Posada «entrelaza los escuetos planos de lo jurídico y lo moral. Creemos que Posada se sirve de la moral para servir al Derecho allí donde lo jurídico no llega, a saber: el cumplimiento del mismo. Si la coacción queda marginada, la consecuencia es que el cumplimiento del Derecho tendrá su razón de ser en el campo de la moral y de las convicciones propias.»

Y «entrelaza también Posada lo individual y lo social en su teoría de un Estado constitucional y socializado. Estado constitucional como Estado de

derecho --lo mismo que el Derecho político es un derecho para el Derecho—, respetuoso con las más puras esencias --libertad y dignidad— de la persona humana.»

Pero Posada, al reclamar una y otra vez el cumplimiento espontáneo y voluntario del Derecho y la función simplemente tutelar del Estado, «parece echar en olvido el dato real de la esencial naturaleza egoísta de la persona humana y el carácter autoritario que, ordinariamente, reviste el Estado».

La aportación de Posada y su doctrina del Derecho y del Estado es «meritoria en el campo del pensamiento iusfilosófico, y radica más que en posibilidad efectiva del sistema en el plano de las realidades políticas, en haber intuido y presentado el papel que debe desempeñar el elemento ético a la hora de controlar las veleidades del poder político».

Bien, pues, por el libro ---tesis doctoral--- de Lorca Navarrete en el que ha sabido captar tan bien el pensamiento jurídico y político del gran jurista español.

EMILIO SERRANO VILLAFÑE

ANTONIO GRAMSCI: *La política y el Estado moderno*. Ediciones Península. Barcelona, 1973: 210 págs.

Antonio Gramsci mantuvo la cultura socio-política italiana de los primeros años de nuestro siglo en una altura verdaderamente espectacular --buena prueba de ello lo constituyen los escritos recogidos en este libro---. Fue, ahora que el tiempo nos ofrece generosa perspectiva para poder juzgarle, un excelente glosador de la obra de los demás, es decir, un árbitro intransigente, frío y profundamente riguroso. Por eso se ha dicho de él, y no creemos que existía la más mínima exageración en el juicio, que cambió de raíz la estructura ensayística, que dio cierta cadencia de popularidad a los grandes temas del pensamiento político y filosófico y, finalmente, que colaboró con suma eficacia a despertar vocaciones en pos del estudio de la ciencia política.

Del amplio abanico de temas que se nos ofrece en estas páginas llaman inmediatamente nuestra atención los consagrados al análisis de la concepción de la política a través de Maquiavelo y, sobre todo, la dimensión social, económica y política que presenta el Estado moderno.

Para Antonio Gramsci el carácter fundamental de *El Príncipe* es el de no ser un tratado sistemático sino un libro «vivo» en el que la ideología política y la ciencia política se funden en la forma dramática del «mito». Entre la utopía y el tratado escolástico, las formas en que la ciencia política se

configuraba hasta Maquiavelo, éste dio a su concepción la forma fantástica y artística, personificando el elemento doctrinal y racional en un *condottiero* que representa plástica y «antropomórficamente» el símbolo de la «voluntad colectiva». El proceso de formación de una determinada voluntad colectiva para un determinado fin político no es representado a través de disquisiciones y clasificaciones pedantes de principios y criterios de un método de acción sino como cualidades, rasgos característicos, deberes, necesidades de una persona concreta, lo cual pone en movimiento la fantasía artística del individuo que se quiere convencer y da una forma más concreta a las pasiones políticas.

Otro rasgo enormemente original respecto de la interpretación del pensamiento de Maquiavelo lo representa el hecho de que, efectivamente, para Antonio Gramsci —y nos imaginamos que esta interpretación habrá suscitado en los estudiosos del pensamiento del secretario florentino el consiguiente gesto de repudio— ya no es posible, en nuestros días —recuérdese que estas páginas se escribieron en la primera década de nuestro siglo—, asociar la figura del Príncipe a una persona, sino, por el contrario, a una institución: «El Príncipe moderno, el mito-Príncipe no puede ser una persona real, un individuo concreto; sólo puede ser un organismo, un elemento de sociedad complejo en el que ya se haya iniciado la concreción de una voluntad colectiva reconocida y afirmada parcialmente en la acción. Este organismo ha sido creado ya por el desarrollo histórico: es el partido político, la primera célula en la que se reúnen unos gérmenes de voluntad colectiva que tienden a convertirse en universales y totales.»

Es sumamente curioso, además, que Antonio Gramsci anhelase —como podemos deducir del texto que seguidamente vamos a insertar— la radical *despolitización* de la figura del Príncipe. Se trata de que, en nuestra época, «una parte importante de la actuación del Príncipe moderno deberá dedicarse a la cuestión de una reforma intelectual y moral, es decir, a la cuestión religiosa o de una concepción del mundo». Según esto es evidente que, cuando menos, la actuación del representante del Poder debe olvidarse un poco del aspecto político y profundizar más a fondo en lo estrictamente social, a saber: El Príncipe moderno debe ser obligatoriamente el pregonero y el organizador de una reforma intelectual y moral, lo cual significa que debe crear el terreno para un ulterior desarrollo de la voluntad colectiva nacional popular hacia una forma superior y total de civilización moderna.

Antonio Gramsci, en rigor, no parece oponerse rabiosamente a Maquiavelo puesto que reconoce el acierto de no pocas de sus ideas políticas. A lo que, en verdad, se opone es a la terrible mitificación que se ha realizado de sus mágicas soluciones. Soluciones que, a siglos de distancia, todavía algunos pretenden que tengan validez para la política de nuestro tiempo: «Justo a

los méritos de la moderna "maquiavelística", derivada de Croce... escribe... debe señalarse también las "exageraciones" y las desviaciones a que ha dado lugar. Se ha formado la costumbre de considerar a Maquiavelo como el "político en general", como el "científico de la política", actual en todas las épocas.»

La conclusión general a la que llega el autor de estas páginas al verificar el análisis de la sugestiva figura de Maquiavelo es, desde luego, la de negarle la condición de «político científico» y ello por el hecho de que el secretario florentino actuó casi siempre guiado por su intuición más que por el influjo de lo que Antonio Gramsci denominó el «deber ser»: «... Maquiavelo no es un mero científico; es un hombre de partido, un hombre de pasiones poderosas, un político en acto, que quiere crear nuevas correlaciones de fuerzas y por eso no puede dejar de ocuparse del "deber ser", aunque no en sentido moralístico, desde luego. La cuestión no debe plantearse, pues, en estos términos; es más compleja: es decir, se trata de ver si el "deber ser" es un acto arbitrario o necesario, si es voluntad concreta o veleidad, deseo, amor ilusorio. El político en acto es un creador, un suscitador, pero no crea de la nada ni se mueve en el vacío tórbido de sus deseos y sueños. Se funda en la realidad efectiva; pero, ¿qué es esta realidad efectiva? ¿Es, quizá, algo estático e inmóvil? ¿O es, más bien, una correlación de fuerzas en continuo movimiento, en continuo cambio de equilibrio? Aplicar la voluntad a la creación de un nuevo equilibrio de las fuerzas realmente existentes y activas, basándose en la fuerza determinada que se considera progresiva y potenciándola para hacerla triunfar significa siempre moverse en el terreno de la realidad efectiva, pero para dominarla y superarla (o contribuir a esto). El "deber ser" es, por lo tanto, concreción; más aún: es la única interpretación realista e historicista de la realidad, es la única historia en acto, la única filosofía en acto, la única política...»

En la parte final del libro se inserta un amplio estudio en torno del concepto de la política y del Estado moderno. Se advierte en este trabajo, dada la fecha de su redacción, cierto desfase en relación con las ideas que sobre la política y el Estado circulan en nuestros días. No obstante, algunas de las tesis que Antonio Gramsci defiende entrañan un valor innegable. Así, por ejemplo, las referentes a la atención que en el área de lo cultural el Estado moderno debe de desplegar: «Creo que lo más sensato y concreto que se puede decir a propósito del Estado ético y de cultura es que todo Estado es ético en la medida en que una de sus más importantes funciones es la de elevar la gran masa de la población a un determinado nivel cultural y moral, nivel (o tipo) que corresponde a la necesidad de desarrollo de las fuerzas productivas y, por consiguiente, a los intereses de las clases dominantes. La

escuela como función educativa positiva, y los tribunales como función educativa represiva y negativa, son las actividades estatales más importantes en este sentido; pero, en realidad, tienden al mismo fin muchas otras iniciativas y actividades pretendidamente privadas, que forman el aparato de la hegemonía política y cultural de las clases dominantes. La concepción de Hegel es propia de un período en el que podía parecer ilimitado el desarrollo extensivo de la burguesía y en que, por tanto, se podía afirmar la eticidad o la universalidad de ésta: todo el género humano será burgués. Pero, en realidad, sólo el grupo social que se plantea como objetivo a conseguir la desaparición del Estado y de sí mismo puede crear un Estado ético, un Estado que tienda a poner fin a las divisiones internas de dominados, etc., y a crear un organismo social unitario técnico-moral.»

Atormentó a Gramsci profundamente la correcta aplicación de los conceptos «Estado» y «Gobierno». Por eso mismo, escribió, que, efectivamente, «estamos siempre en el terreno de la identificación del Estado y del Gobierno, identificación que constituye precisamente una reaparición de la forma corporativo-económica, es decir, de la confusión entre la sociedad civil y la sociedad política, porque debe señalarse que en la noción general del Estado entran elementos que deben referirse a la noción de sociedad civil (en este sentido se podría decir que el Estado es igual a la sociedad política más la sociedad civil, es decir, la hegemonía reforzada por la coerción). En una doctrina del Estado que conciba a éste como tendencialmente susceptible de agotamiento y de disolución en el seno de la sociedad regulada, la cuestión es fundamental. El elemento Estado-coerción puede imaginarse agotándose a medida que se afirman elementos cada vez más sobresalientes de la sociedad regulada (o Estado ético o sociedad civil).»

«Las expresiones de "Estado ético" o de "sociedad civil" vendría a significar que esta "imagen" del Estado sin el Estado estaba presente ya en los más grandes científicos de la política y del Derecho en la medida en que se situaban en el terreno de la ciencia pura (utopía pura, porque se basaba en la presuposición de que todos los hombres son realmente iguales y, por tanto, igualmente razonables y morales, es decir, susceptibles de aceptar la ley espontáneamente, libremente y no por coerción, como algo impuesto por otra clase, como algo externo a la conciencia).»

Muchos otros son los temas desarrollados a lo largo de este libro. Algunos, ciertamente, de manera muy breve no obstante su capital importancia, como, por ejemplo, *la política internacional, los partidos políticos, la estrategia militar, el papel de las clases proletarias*, etc. La verdad es que jamás pretendió el autor de las mismas el escribir un tratado de Derecho político o de Derecho constitucional. Las glosas de Antonio Gramsci son oportunas, profundamente

serias, esencialmente científicas y testimonian —un poco— el sentir general de su época sobre algunos de los aspectos más sugestivos de la política interna e internacional de los Estados de primeros de siglo.

Junto a los grandes temas, que todo hay que decirlo, el autor se preocupa — él no duda en confesar su repudio al maquiavelismo oportunista— de dar algunos «consejos» a los futuros aspirantes a políticos: ¿Qué debe de hacer el político...? ¿Cómo debe de comportarse...? ¿Cuáles deben ser sus ambiciones...? ¿Cuándo debe decir o no la verdad...? Confiesa, por último, no depositar su confianza en aquellos que, inmiscuidos en el ámbito de la política, afirman no poseer ambiciones: «La gran ambición —escribe—, además de ser necesaria para la lucha, no es ni mucho menos despreciable desde el punto de vista moral; al contrario: todo depende de si el *ambicioso* se eleva después de haber hecho el desierto a su alrededor o si su elevación se condiciona conscientemente a la elevación de todo un estrato social de si el ambicioso ve precisamente su propia elevación como un elemento de la elevación general.»

Tal vez, pensamos, a Antonio Gramsci no se le ha reconocido del todo el valor incalculable de su aportación a la ciencia política. Educó, desde las columnas de *L'Ordine Nuovo*, al pueblo italiano, al que, con sumo cuidado, trató de despertar la dorminda sensibilidad que, al comienzo del siglo XX parecía tener. En Antonio Gramsci palpita un paladín de la verdad —de la verdad en todos los órdenes—. Luchó y vivió por ella y dejó, a modo de testimonio imperecedero, la consigna de que la verdad, en política, complazca o desagrade, se ha de decir siempre a la masa. La verdad sola ha sostenido a más de un régimen cuyas estructuras administrativas dejaban bastante que desear. El lector encuentra, ciertamente, en este libro, algunos de los aspectos más representativos del autor italiano que, como estas páginas con harta elocuencia expresan, luchó por defenestrar a Maquiavelo y acabó siendo paciente de la misma locura: explicar el enigmático mecanismo que fuerza a los hombres al ejercicio de la política.

J. M. N. DE C.

ROLAND MOUSNIER: *Las jerarquías sociales*. Amorrortu Editores. Buenos Aires, 1972: 162 págs.

Desde los lejanos tiempos de Hesíodo y Platón, los hombres, al observar el comportamiento recíproco de sus contemporáneos, se han representado mentalmente la sociedad en que vivían como compuesta por grupos de indivi-

duos que forman especies de capas sociales o estratos superpuestos según un orden jerárquico. A estos estratos se les ha llamado, generalmente, clases. En el sentido más amplio de jerarquía o estratificación social, las clases existen, o al parecer han existido, en las nueve décimas partes de las sociedades humanas.,, Son palabras de Roland Mousnier, en la introducción de su obra, donde tras las definiciones de rigor, y las naturales precisiones metodológicas, pasa, en la primera parte, al estudio de diversos sistemas de estratificación social; sin embargo, su propósito no es exhaustivo ya que no se propone el estudio de todos los sistemas de estratificación social que han existido en el mundo desde comienzos del siglo XV hasta nuestros días, sino solamente algunos tipos establecidos en ciertas sociedades que, durante el mencionado período, han desempeñado un papel histórico importante, examinando, en primer lugar, la estratificación social en «órdenes» y «estados», más tarde la estratificación social en «castas» y, por último, la estratificación en clases sociales propiamente dichas.

La estratificación social en órdenes es, para Mousnier, aquélla en que la jerarquía de grados, «estamentos», «condiciones», no viene marcada según la fortuna de sus miembros o la capacidad de consumo de los mismos, ni tampoco según su papel en el sistema de producción de bienes materiales, sino de acuerdo con la consideración, el honor y la dignidad atribuidos socialmente a funciones que no tienen relación alguna con la producción de bienes materiales.

Para el autor la estratificación social en órdenes es de consideración fundamental, se le presenta como la más frecuente y natural, «como aquella que funciona naturalmente desde que la división del trabajo social origina una diferenciación social y que se restablece a sí misma en el transcurso de una conmoción social prolongada, como aquella a la cual toda sociedad tiende a volver cuando se ha alejado de ella, y que tiende a predominar en la segunda mitad del siglo XX.

Más tarde, el autor, pasa al examen de la sociedad de castas no por su escasa extensión y simplicidad menos profundo, al tiempo que asevera ser un sistema que permite o ha permitido la vida en común de los grupos más heterogéneos y opuestos.

El estudio de la estratificación social en castas lo aborda Mousnier tras un análisis del sistema marxista de análisis económico, al tiempo que lo amplía con las aportaciones de Max Weber y Marshall.

La movilidad social y su estrecha relación con la Economía de mercado, así como la incardinación en el proceso histórico-dialéctico, a la que el autor renuncia por entender que rebasa la teoría pura y el propio ideal de la sociedad de clases.

Son los análisis de los tipos intermedios de sociedades quienes cierran la primera parte de la obra; así, la evolución de la sociedad inglesa, desde el siglo XV a nuestros días, es considerada como la lenta transformación de una sociedad de órdenes a una sociedad de clases, el análisis se completa con un examen de la evolución social en Estados Unidos, y los trabajos de los etnólogos Warner y Lunt acerca de Yankee City (Nueva Inglaterra) y la permanencia de una estructura social de órdenes, dentro de un país capitalista, con una elevada movilidad social dentro de una sociedad de clases.

Así llegamos a la segunda parte de la obra, básicamente un ensayo sobre la clasificación de las sociedades de órdenes consideradas como las más numerosas ya que puede abarcar sociedades muy distintas entre sí, ya que se basa en la consideración social, la dignidad, el honor, no estando directamente relacionada con la producción de bienes materiales, siendo el principio fundamental de su organización cada uno de esos consensos, existiendo, pues, tantos tipos de sociedades de órdenes cuantos principios fundamentales existen en la organización de las mismas: Así, el autor distingue, en primer lugar, las sociedades de órdenes fundadas en la preeminencia social de la carrera de las armas, especialmente, cuando es heredada, de tiempo inmemorial, como es la Francia de la época feudal y de la época de las fidelidades (siglos XVI y XVIII), que el autor estudia ampliamente, así como la China de los Ming, durante los cincuenta años que siguieron a la rebelión nacional y la expulsión de los Yang Mongoles, sociedad basada en unos mismos valores de preeminencia social a funciones militares.

Más tarde se analizan las sociedades de órdenes basadas en la magistratura y las letras que orientan la vocación por ella, como dignidad prominente. Así se analizan las estructuras burocráticas chinas de las dinastías de Mings y Tsing, así como la Francia de los siglos XVII y XVIII, en que el predominio de la magistratura contendió con el de la espada, vencién-dole finalmente.

Las sociedades «Litúrgicas», cuyo principio se encuentra en la atribución de preeminencia social a aquellos que se consagren al servicio del Estado, especialmente de forma hereditaria, y considerados como ejecutores divinos, tal es el caso, analizado en la obra del Estado moscovita de los siglos XVI y XVII.

Las sociedades de órdenes teocráticas constituyen el punto inmediato de análisis, basadas en la preeminencia social de los eclesiásticos, como es el caso analizado del Estado tibetano, cuya diferencia con la sociedad de castas estriba en que su carácter no es hereditario, como en el caso de los brahmines.

Se encuentra después el examen de las sociedades de órdenes «filosóficas», en que la dignidad social más elevada depende de la adhesión a una visión de conjunto del Universo y de la Humanidad, como el catolicismo romano,

la filosofía de los iluministas, el marxismo, el nacional socialismo, el fascismo, basados en los dones demostrados por el individuo en la tarea de hacer triunfar esa «Filosofía», esa *Weltanschauung*, en la sociedad. Bajo este epígrafe son analizados: la República Francesa de 1793, la Italia fascista, la Alemania de Hitler y la Rusia Soviética.

Finalmente, el autor concibe un tipo de sociedades de órdenes tecnocráticos donde los científicos y técnicos tendrían la jerarquía suprema, como Saint-Simon y A. Comte ya habían concebido, y que aparentemente se encuentra en formación en varios puntos del Globo.

La obra de R. Mousnier entra, finalmente, a una serie de reflexiones a modo de conclusiones, acerca de las posibilidades de extensión de la sociedad estamental tecnocrática, ante las necesidades de desarrollo económico, al tiempo que la disyuntiva propuesta por países que han sabido conservar el espíritu revolucionario, por encima de las necesidades económicas de desarrollo que llevarían a poner gran parte del poder en manos de un estamento burocrático, pasando a formar una sociedad de rígido sistema estamental. Los casos de la Revolución cubana y de la China de la Revolución Cultural, son examinados al respecto.

¿Se presenta el futuro del mundo como una sociedad de órdenes tecnocrática?, o bien, ¿la sociedad de autogestión directa, igualitaria y democrática? Se pregunta el autor, interrogante que queda sin respuesta ante la variedad del acontecer histórico, ya que, afirma, son los hombres quienes hacen la historia con su voluntad, por medio de sus opciones, y a cada instante están escogiendo su comportamiento.

RAFAEL PRIETO FERNÁNDEZ

HANS JOAQUIM KNRBEL: *Sociología del turismo*. Cambios estructurales en el turismo moderno. Editorial Hispano Europea. Barcelona, 1974: 201 págs.

El turismo, uno de los fenómenos sociales más interesantes de nuestro tiempo, ha sido considerado en sus múltiples aspectos destacando el económico y el de las consecuencias demográficas que se derivan del mismo. Sin embargo, el aspecto más sugestivo es, sin duda, el sociocultural, que es en el que se centra el contenido del libro que presentamos.

Con el título original *Soziologische strukturwandlungen in modernen tourismus*, su autor, tras un agudo y breve recorrido histórico del turismo, desde los siglos XVI y XVII, hasta el proceso de formación del turismo moderno, estudia la ideología del turismo social, el rol del turista y sus motivaciones.

sociales, para después presentar un amplio y detallado análisis de las diferentes tendencias sociales que nos permiten descubrir el auténtico significado del fenómeno turístico dentro del moderno contexto sociocultural.

El empleo del tiempo libre, las reglamentaciones laborales de las diversas actividades profesionales, las vacaciones (que hasta el presente únicamente interesaron a la medicina del trabajo y a la ciencia del movimiento de forasteros) eran problemas que las ciencias sociales veían como un aspecto de la política social y del Derecho del Trabajo, lo que es más extraño si se piensa que la «ola turística» de nuestro tiempo es eminentemente un hecho sociológico, que ya en los años 50 se ha convertido en norma social, por el cual durante el período de vacaciones el «rol profesional» se transforma en «rol de turista» que elabora la moderna «industria de turistas». Y el turismo y el turista «están llamados a ser, sin duda, en la próxima centuria objeto de un nuevo campo de investigaciones científicas y sociales».

Empieza el autor estudiando la determinación del fenómeno turístico a través de la sociología y de la ciencia del movimiento de forasteros desde que en la primera veintena de nuestro siglo aparece en Alemania, proveniente de Italia y Suiza, la ciencia del movimiento de forasteros (*Fremdenverkehr*) como una disciplina próxima a la economía de empresa y a la economía política, que tenía por objeto la investigación científica del tránsito de forasteros. Dicha ciencia ha producido numerosos estudios monográficos sobre economía política y empresarial y obras de enseñanza sistematizada que, a partir del planteamiento de problemas concretos, intentan deducir una síntesis formal de la configuración del sistema.

Claro que hasta la fecha aún no ha sido resuelto favorablemente, al menos con plena aceptación, lo que debe entenderse por movimiento de forasteros no obstante las aportaciones hechas por sociólogos (que el autor cita) en este sentido, de las que el autor del libro que presentamos cree poder obtener los criterios que, a su juicio, «denotan a aquellas personas que buscan descanso, distracción o placer en sus viajes, esto es, a los turistas». 1. Tránsito de personas con cambio temporal de residencia: movilidad regional limitada en el tiempo. 2. Existencia o inexistencia de interrelaciones con los naturales del lugar. 3. Participación en el consumo con medios ganados en el lugar de origen. 4. Satisfacción de necesidades de mero lujo, y por consiguiente, el consumo también es de lujo. 5. Afán de confort y de seguridad física.

Como método, el más apropiado para el estudio que el autor se propone, considera el de un análisis empírico-sociológico de las variaciones basado en los siguientes hechos: 1. La idoneidad del objeto de investigación por la posibilidad de captarlo en una «instantánea». 2. La posibilidad de compara-

ción de las imágenes actuales captadas con las tomadas anteriormente del mismo objeto. 3. La existencia del aparato necesario para la realización de dichas «instantáneas».

Partiendo de la distinción y tipología de Riesman para establecer los cambios en el carácter social de los turistas (el carácter social dirigido por la tradición, dirigido internamente y dirigido por los otros) hace Knebel una aguda descripción del proceso de formación del turismo moderno.

Evidentemente el objeto histórico-social de este trabajo es el carácter social contemporáneo, por ello trata de fijar a través de él y con ayuda de la noción socio-política de *rol* nuestro modo de ser, limitándole en sus aspectos específicos. Porque el turista no es otra cosa, sociopsicológicamente visto, que el portador de un *rol*, esto es, una forma de comportamiento social, en la que el protagonista se representa mostrando una adecuada apariencia de acuerdo con las exigencias y esperanzas de su grupo.

En los antecesores de los modernos turistas y dentro del primer tipo social, en la clasificación de Riesman —*los viajes «dirigidos por la tradición»*—, estudia el autor el *grand tour* de la joven nobleza y los viajes a los balnearios, de los que hace un agudo análisis psico-sociológico. En el segundo tipo: *El turismo internamente dirigido*, expone Knebel el carácter social del *grand tour* de la burguesía en el que los viajes a los balnearios característicos de la reducida capa directiva de la sociedad del siglo XVIII se convierten, durante el siglo XIX, en una costumbre social de la naciente burguesía. Elocuentes estadísticas abonan la tesis del autor.

Tras la época del *grand tour* se independizarán también los motivos artísticos y culturales, y el ideal romántico (cultura y naturaleza) dará lugar a un *tour* específico de pintores y poetas durante los siglos XVIII y XIX compartido por algunos aficionados cultos, es el *tour* de los artistas, que se dirigen principalmente a Italia, el país de las antigüedades, que ejercía especial atractivo.

Pero este *tour*, que tenía un carácter más propiamente de excursión que de viaje, tropezaba con la gran dificultad e incomodidad de los transportes y las «horribles montañas», cuyo paso había que superar, ante las que los hombres se sentían empujados, oprimidos, prisioneros. El hombre comprendía su impotencia ante la Naturaleza. Paradójicamente, esta gran dificultad había de dar lugar en seguida a una nueva modalidad del turismo; la contemplación de la Naturaleza, que lleva no sólo a los meros admiradores de las bellezas naturales, sino a grupos de eruditos e investigadores de la Naturaleza y posteriormente a los clubs turísticos «Los amigos de la Naturaleza». E íntimamente relacionado con esta nueva dimensión multinacional del turismo se siguió el vencimiento y el dominio de la Naturaleza; nace

así el alpinismo *amateur* y otros deportes que tratan de domoñar lo desconocido.

En el primer turismo organizado como producto de un nuevo tipo de empresario, expone brevemente el autor las aportaciones, verdaderamente decisivas a este respecto, de Thomas Cook, en Gran Bretaña, de la primera agencia de viajes alemana en Breslau de Strangen, absorbida después por la Empresa Hapag, la constitución de la «Norddeutsche Lloyd», la «Cook and Son», y la «Velreisebüro Union», la función social de Baedeker, que con el precedente de Gottfried Ebel pueden considerarse como una anticipación de lo que serán las perfectas y tan prácticas y útiles «guías de viajes».

El turismo «dirigido por los otros» de la actualidad es el contenido del capítulo tercero y último del libro. En él empieza por exponer la aparición del sistema turístico secundario (por el que el autor entiende el conjunto de las diversas instituciones turísticas que fomentan el turismo). El albergue-tránsito y hotel tienen una breve y rápida historia, ya que si los primeros alojamientos abiertos a todas las clases sociales fueron las instituciones benéficas de los monasterios que servían de albergues a los peregrinos, la evolución y extensión de los alojamientos y perfeccionamiento de los transportes fue verdaderamente sorprendente pasando por el «vagón señorial» y «vagón comedor» a los verdaderos «hoteles sobre ruedas» de las líneas férreas americanas y europeas.

Con la motorización que sigue a la primera guerra mundial se fomenta el desarrollo de los hoteles, y surgen las agencias de viaje como intermediarias y organizadoras. La agencia de viajes hace accesibles a los turistas las amplias funciones de las instituciones turísticas y canaliza el paso de ellas; actúa como agente con quien solicita sus servicios y presenta ante sus clientes los pormenores del viaje de un modo racionalmente organizado.

Consecuencia lógica que no haría esperarse en el turismo «dirigido por otros» es el ofrecimiento de estos servicios a los potenciales clientes. Surge así la propaganda, que a pasos rapidísimos nos va sorprendiendo con métodos ingeniosos y con esas modalidades de turismo que ya no conoce en la práctica fronteras ni limitaciones. Es ley económica del mercado, la oferta y la demanda, provocan la competencia, y aquí, en afán superador cada día, y favorecidos por los medios de comunicación de masas y facilidades de transportes y alojamientos, el turismo moderno llegará a ser uno de los más significados fenómenos sociales de la actualidad.

El autor estudia luego las discusiones (referidas a Alemania) sobre la función sociopolítica del turismo (¿turismo social o turismo en serie?) haciendo ver la conexión entre el concepto de turismo social y los de política social. Turismo social es el turismo de «masas». Tal vez más adecuado hu-

biese sido hablar de turismo socializado o democrático, o de turismo en serie (como lo llama André Siegfried). Nuestro autor, Knebel, le emplea en todos aquellos lugares donde se hable de «turismo social» en el sentido corriente del término, como el turismo formentado sociopolíticamente.

Tras unas estadísticas sobre la distribución profesional de los turistas, hace una indagación de la estructura del comportamiento turístico contemporáneo hasta el punto de conocer sus diferencias con el comportamiento tradicional e intradeterminado, poniendo de manifiesto las oscilaciones estructurales esenciales propias del turista que son, en definitiva, las oscilaciones estructurales de nuestra sociedad.

Se trata —y este es un aspecto que consideramos muy importante y sobre el cual pensamos insistir con mayor detenimiento— de conocer cuáles son las motivaciones psicológicas — «internas» y «externas» — que impulsan ese comportamiento y conducta que llamamos turismo. A este problema van ligados después todos los demás aspectos en orden a la promoción del turismo (propaganda, publicidad, estructura e industria turística, etc.) que pueden ser un buen programa de política social del turismo en el que se compatibilicen la competencia en el consumo y el progreso en la socialización.

Este libro que presentamos da cumplida respuesta a la pretensión de su autor: el de ser una aportación sociológica al fenómeno del turismo que, en sus múltiples aspectos, había olvidado, precisamente, su aspecto sociocultural que es al que se contrae el libro de Knebel.

Una bien seleccionada bibliografía completa la obra.

EMILIO SERRANO VILLAFANE

R. W. K. PATERSON: *The Nihilistic Egoist. Max Stirner*. Oxford University Press. Londres, 1971; 322 págs.

Aunque la comparación no sea del todo exacta, porque la obra básica de Stirner fue extremadamente popular y difundida en los años que siguieron inmediatamente a su publicación, es difícil resistirse a hacerla: a *Der Einzige und seine Eigentum* le ha ocurrido cosa parecida a lo que ocurrió con *El patriarca*, de Filmer; así como este libro y su autor apenas son conocidos, sino por la crítica despiadada a que fuera sometido el primero por Locke en los *Tratados sobre el Gobierno*, la obra de Stirner hoy y en las últimas décadas debe su popularidad a la crítica más despiadada aún que le dedicara Marx

en *La Ideología Alemana* (en buena medida *La Ideología Alemana*, marginales como son en ella los ataques a Feuerbach y a Bruno Bauer es una crítica de Stirner o, como se dice, graciosamente en algún pasaje de este libro una descripción del martirio de San Max; en efecto, de las 645 páginas del texto de *La Ideología* en la traducción de W. Roces, 4.<sup>o</sup> ed., Barcelona-Montevideo, 1972, exactamente 412 páginas, los dos tercios de la obra, lo forman el interminable capítulo dedicado a San Max). Por cierto que en el libro de Paterson se apunta como razón de esta extensión desmesurada la de que la lectura de Stirner produjo una verdadera crisis en el pensamiento de Marx, llevándole «desde una apasionada entrega al comunismo como un credo humanitario ... a una afirmación sociológica del comunismo como la resultante histórica de fuerzas económicas objetivas» (pág. 117); esta crisis, se insiste, fue «agravada, si no precipitada por la crítica de Stirner»; «es imposible negar que la lectura [por Marx] de *Der Einzige* fue un factor importante, quizá el básico, en el proceso gradual» que separa al Marx joven del Marx maduro (pág. 118), y por tanto, *grosso modo*, las vertientes humanitarias y materialistas del marxismo. Todas estas indicaciones están contenidas en el extremadamente interesante capítulo V, «Stirner y los orígenes del marxismo», en el que se analizan los efectos profundos de las sorprendentes consideraciones de Max Stirner sobre lo que llamaba «liberalismo social» (*Der Einzige* designación que constituyó una de las fuentes de irritación externa para Marx (*Ideología*, III.1.5.B). Como es sabido, Stirner no conoció la crítica de Marx-Engels; no cabe apenas especular cuál hubiera sido su réplica, aunque ésta hubiera existido, pues Stirner no fue nada remiso en la contestación a otras muchas que se hicieron (por Feuerbach, Ruge y Bauer, entre otros, como este libro nos informa; págs. 12-13).

De similar interés, si no superior, es el capítulo VIII sobre «Stirner y el existencialismo»: la relación entre ambos parece indudable en el supuesto de que a Sartre se le tenga como representante o como vulgarizador del existencialismo; hay páginas enteras de *El ser y la nada* y de *La crítica de la razón dialéctica*, difícilmente concebibles sin la influencia de Stirner; por ejemplo, la morosa descripción de Sartre de la destrucción del objeto como forma de apropiación, incluso como la única forma de apropiación (*El ser y la nada*, 4.<sup>o</sup> II.II) tiene su antecedente en Stirner, que hasta comenta es *ius abutendi* de las definiciones viejas (*Der Einzige*, 2.<sup>a</sup> IV.B).

Lo que ocurre es que Stirner lleva las tesis a sus extremos últimos y extrae sin piedad las consecuencias que un ateo o un inmanentista debe extraer, sino quiere caer en la incoherencia. Esto es lo que nos dice una y otra vez Paterson, probablemente con razón. Si de nuevo, por ejemplo, en la *Crítica de la razón dialéctica*, es la escasez condicionante la que hace que todo otro

sea nuestro enemigo y que cada uno vaya imprimiendo sobre las cosas la imagen maléfica que deriva del egoísmo impuesto por la escasez misma (esta idea impregna toda la *Crítica*; ver, por ejemplo, págs. 187, 200-202, 217-219, 223-224, 688-689, etc. de la edición París 19), en *El único y su propiedad*, sin la más mínima referencia a este condicionamiento, aun en un mundo pleno y abundoso, los demás no son para el único sino puros y simples instrumentos de goce, disfrute y explotación: «no quiero reconocer ni respetar en ti nada ... sólo quiero *usar* de ti. Para mí eres tú únicamente — como “la sal que me hace la comida agradable, o un pescado que me alimenta”— un objeto» (*Der Einzige*, 1.<sup>a</sup> II.3.C; en el original las cursivas). Por lo demás, también la influencia de Stirner sobre Camús es notoria y explícita; basta la lectura de las páginas que dedica a *L'Unique* en el capítulo II de *L'homme révolté*.

«Stirner y el anarquismo» (capítulo VI) y «Stirner y Nietzsche» (capítulo VII) no ceden en interés ante los dos que se han dejado comentados ya. Sólo que aquí las conclusiones son negativas. Aunque, en efecto, Stirner y su obra son más conocidos «por los estudiosos de la teoría anarquista que por cualquier otro grupo de estudiosos serios» (pág. 27) —cuando menos hasta que comienzan a aparecer ediciones de *La Ideología* en 1932— la conexión del uno y la otra con el anarquismo es remota; al *Unico* le falta un sentido moral para su existencia que actúe como lazo de una comunidad estable fundada sobre el amor fraternal; «el *Unico* es un rebelde sin causa ... [o] ... en su propia causa exclusiva» (pág. 144) en su negativa radical a «reconocer ni someterse a ideales de ningún tipo», incluidos entre ellos «los ideales morales y sociales que el anarquista acepta» (pág. 138).

Respecto a la relación Stirner-Nietzsche, documenta el libro la investigación histórica demostrativa de que el segundo tenía sólo ideas muy vagas y remotas, adquiridas en su juventud, sobre las ideas filosóficas del primero, ideas que en su madurez nunca creyó importante expandir. Sin embargo, pese a esto, la conclusión no es tan completamente negativa como en el caso anterior; hay, se nos dice, «una profunda y casi esotérica afinidad» (pág. 160) entre ambos pensadores, aunque de nuevo la posición de Stirner está mucho más radicalizada; Nietzsche vio cómo a la «muerte de Dios» seguiría un colapso de toda normativa social, un naufragio absoluto moral e intelectual, ante el que quiso reaccionar; aproximadamente cincuenta años antes Stirner contempló exactamente lo mismo, quizá aún con una lucidez mayor en este punto concreto y, sobre todo, se negó a reaccionar admitiendo una resolución en la que sólo cabía salvación, si de tal puede hablarse para el *Unico*, destructor y egoísta, sin respeto para nada ni para nadie, ni para sí mismo, su propia criatura.

Los primeros capítulos del libro de Paterson están formados por la biografía vital y la biografía intelectual o ideológica de Stirner, una recensión muy amplia de *Der Einzige und seine Eigentum* y un estudio de las obras menores.

Los capítulos finales se dedican al examen de la triple vertiente del *Unico* como el ateo total, el nihilista radical y el egoísta implacable, siendo esta última nota la que se subraya con intensidad especial y la que aparece trazada con rasgos más convincentes.

La breve «Conclusión» es sumamente feliz en cuanto resumen del contenido del libro, incluida la comparación de Stirner con Maquiavelo, de el *Unico* con *El Príncipe*, ambos libros descarados y escandalosos que en buena medida exponen con un realismo brutal verdades desagradables y consecuencias últimas de la adopción de posiciones ideológicas, sobre todo, en cuanto a Stirner, de las consecuencias radicales de la aceptación del ateísmo; el que lo sea, si es consecuente, debe «vivir en un apartamento voluntariamente elegido de Dios y del hombre» (pág. 318) y debe hacerse a la idea de que su vida forzosamente ha de desarrollarse «en las oscuras e inhóspitas regiones de la alienación, en el páramo en el que nada tiene significado propósito, ni valor» (pág. 317). Para un creyente, se concluye, Stirner ejemplifica o da luz sobre «la naturaleza e implicaciones del pecado concebido como la alienación de Dios en cuanto base y fin de nuestro ser», porque en su orgullosa autosuficiencia, el *Unico* es el arquetipo del pecado, que basa su vida en la autonegación egoísta de toda salvación futura» (pág. 318). Y *Der Einzige und seine Eigentum* es «el poema del desencanto metafísico, escrito para el solitario cínico e introspectivo» (pág. 314). Tan es esto así, la mofa es tan feroz, en efecto, que en más de una ocasión uno se detiene en su lectura y se para a pensar si todo en *Der Einzige* es sincero y sentido, o si más bien se presenta como tal para radicalizar la violencia de la crítica social que evidentemente se exaspera en sarcasmo cuando va referida a los sucedáneos ideológicos con que se quiera subsistir a la divinidad negada.

En su conjunto, el libro de Paterson es de una extremada brillantez; la literatura sobre Stirner, sobre todo la literatura moderna y contemporánea, no es abundante; Stirner es más citado que conocido, y las citas en muchas ocasiones derivan más de referencias vagas o críticas, que de la lectura de los textos stirnerianos. Realmente, el libro de Paterson es una introducción inmejorable a la lectura de ese libro extraño y difícil que es *El Unico y su propiedad* (así se tradujo al español su título en la vieja edición de Valencia, 1905), cuyas dificultades comienzan con su título mismo, como tan bien conocen su traductores al inglés; lo que para Paterson es *The Unique One and His Property*, es *The Ego and His Own* en la versión al inglés más conocida

y utilizada de la obra de Stirner (traducción de S. T. Byington, Londres y Nueva York, 1913-1915; reeditada en 1963 y 1973). Incidentalmente del original alemán existe una edición de bolsillo reciente de A. Meyer, Stuttgart, 1972.

M. ALONSO OLEA

LUIS BONILLA: *Las revoluciones españolas en el siglo XVI*. Ediciones Guadarrama. Madrid, 1973; 271 págs.

Con objetividad de buen historiador, lo cual no se opone a la simpatía hasta adhesión que suscitan la verdad y realidad relatadas, el autor de este libro nos presenta las revoluciones españolas en el siglo XVI. Revoluciones, en plural, porque se refiere a la de los hermandinos en Galicia, la revolución de los payeses de Cataluña, las germanías de Valencia y sus homónimas de Mallorca, y, sobre todo, la de las Comunidades de Castilla o movimiento de «los Comuneros». A excepción de esta última, a la que está dedicado casi todo el libro, las demás revoluciones tuvieron un significado más bien de defensa contra la opresión feudal y con un afán destructivo de todo lo que simbolizaba el poderío y la opresión padecida. Acaso el exceso revolucionario y anárquico de los procedimientos no permitiesen vislumbrar un programa político definido.

Pero no ocurre eso con el levantamiento de los Comuneros de Castilla. Este no es un movimiento de sublevación de nobles y clérigos contra el feudalismo (como erróneamente es presentado por muchos historiadores), ni como una protesta del medievalismo frente a la idea de modernidad centralizadora de un Rey emperador, ni menos una revuelta popular para un anárquico desquite sin fines políticos. Por el contrario, la sublevación de las Comunidades se fue gestando poco a poco como reacción creciente contra la incomprensión real, y en defensa de unos derechos con vigencia y en evolución a través de los fueros españoles. Es, pues, un auténtico movimiento socio-político, no una vuelta atrás, ni unos disturbios populares sin propósitos definidos, sino «un programa político que se adelantó a su época y pretendió instituir unos derechos constitucionales y unas normas democráticas que no se implantarían hasta siglos después».

El levantamiento de las Comunidades tiene un carácter institucional y un contenido político definido. En el fondo, el programa de los Comuneros «se basa en la defensa de la continuidad de los fueros que disfrutaban los españoles y cuya trayectoria discurría por cauces políticos y sociales muy genui-

namente hispánicos, impulsados por los Reyes Católicos, pero que, en vez de seguir su normal evolución, se veían ahora anulados por un tinglado despótico y palaciego recién importado por un Rey que no sabía hablar español».

En esta «Nota previa», a modo de introducción, quedan claramente expuestas las ideas dominantes del libro todo: el significado democrático, eminentemente nacionalista del levantamiento, renovador y patriótico, que culmina en «la acción heroica y trágica de los capitanes comuneros (Padilla, Bravo y Maldonado), como un legado muy hispánico de una postura vital e ideológica de dignidad humana». Y es un feliz adelanto español a los movimientos constitucionales y democráticos modernos. El libro que presentamos es todo él un relato ameno y documentado del aspecto histórico del levantamiento de las Comunidades de Castilla en el que participaron todas las clases sociales de una u otra forma: Hidalgos y labriegos, letrados y artesanos, clérigos y nobles se solidarizan en el punto común de sus reivindicaciones nacionales frente al nuevo absolutismo de los flamencos que rodeaban al Rey. El sentido genuinamente histórico de la democracia hispana, precisamente por la derrota de los Comuneros, dejó a España a merced de un absolutismo de importación que le hizo olvidar sus antiguos principios democráticos de vieja hermandad del pueblo y sus Reyes-caudillos, y aquel valor de anticipación se tuerce en su camino ideológico importando ideas que eran extrañas a los españoles en su génesis mental, en su modo de interpretar la libertad, la igualdad y fraternidad de la Revolución francesa, que el sentido hispánico de la democracia sabía lograr por otros caminos trazados por su propia historia, menos demagógicos, más positivos y humanos. Porque el sentido comunal y gremial de las revoluciones españolas del siglo XVI «responde a la ruta humanística de la historia, propia de la cultura occidental, en su tendencia irreversible a la participación creciente del pueblo en la soberanía, pero de forma justa, valorativa y no utópica». Por eso precisamente, ante la defraudación de esa trayectoria de auténtica democracia, ante la crisis deshumanizadora, de importación, y frente a los esclavizantes mundialismos de nuestros días, «subsiste la esencialidad eterna de los valores de libertad y democracia al estilo que pusieron en marcha los comuneros españoles».

Entonces, como ahora, la idea y el sentimiento profundo de participación se traducía en unas exigencias en las que todos fueran y tomaran parte en la cosa pública a través de sus representantes elegidos, reunidos en Cortes y con la presencia de un Rey que reconozca y garantice los derechos de la dignidad y la libertad de las personas salvaguardados en los fueros. El legado histórico que rehabilitaban las Comunidades y su matiz constitucional se basaba en un conjunto de «fueros» legalmente instituidos como resultados de la conjunción socio-política entre los Reyes-caudillos y el pueblo. El levantamiento de las

Comunidades fue un recurso a la acción revolucionaria para salvar al menos el legado histórico político y social de sus «fueros», que consideraron fuertemente amenazados y, a veces, negados con la instauración de la dinastía extranjera con Carlos V. Los comuneros, y las cartas que dirigen al Rey las Comunidades así lo revelan, alientan el deseo de llevar a Carlos V al convencimiento de lo que debe ser un Rey de españoles: el reino no es para el Rey (y menos para los flamencos de su Corte), sino el Rey para el reino y para la felicidad de su pueblo.

En principio, el levantamiento comunero era de carácter cívico, apoyado en sus derechos con arreglo a fueros, y pacífico hasta el extremo de esforzarse en hacer ver a Carlos V que debía reinar de acuerdo con los intereses de España y seguir una política de bienestar nacional. Y en este anhelo y en defensa de esos derechos nacionales estaban de acuerdo los hidalgos, el pueblo trabajador y los clérigos. Todas las clases sociales hubieron de sentirse inmersas y respondieron al llamamiento de las Comunidades.

Si los comuneros recurren a las armas es como última medida, más bien defensiva, cuando la intransigencia de los regentes elige el camino de la violencia. Según el autor, el desacierto de Carlos V para responder a sus justas peticiones los empujó fuera del cauce parlamentario, del sincero diálogo al que intentaron aferrarse. Por eso, desde este punto de vista, «el proceder de las Comunidades de Castilla es una lección histórica, que aclara la gestación de un proceso renovador por vías culturales, cuyo fracaso conduce a una revolución no prevista, a un levantamiento, agotados ya todos los recursos de la razón» (pág. 229).

Lo que preocupa a las Comunidades de Castilla es el «bien común», que tiende a la participación e incorporación del pueblo en la soberanía, independientemente de la forma de gobierno. Y si las Comunidades entran en rebeldía «se debe a las reiteradas evasivas de Carlos V a su petición de residir en España y a su negativa, disfrazada de dilaciones, a dar solución personalmente a cuantos problemas de injusticia, de orden y buen gobierno le plantean acuciantemente en las cartas que le escriben a Flandes».

Podemos plantearnos —dice el autor— la inquietante pregunta de cuáles hubieran sido los destinos de España si hubiera triunfado el levantamiento de las Comunidades. La respuesta que da a una hipotética solución nos parece un tanto aventurada, y no era, a nuestro juicio, en la ruptura radical con Carlos V y menos con la monarquía, como las aspiraciones, justas aspiraciones, de los comuneros encontrarían cumplida satisfacción, sino con el convencimiento al nieto de los Reyes Católicos de que se rodease más de buenos españoles y se acercase más al pueblo español (es decir, a todos) para conservar las libertades políticas y el valor efectivo de los fueros, que los Reyes

Católicos en su gran política social alentaron y prestigiaron con auténtico sentido nacional y democrático.

Con la revolución de las Comunidades de Castilla se pretende la búsqueda del equilibrio jerárquico entre lo ideal y lo justo, lo subjetivo y lo objetivo, el bien común y el bien individual de la persona, de su libertad considerada en el aspecto social, político, económico y moral. Los castellanos presienten, desde el primer momento, que la nueva política traída de Flandes no significa, pese a su «modernidad», una evolución para la trayectoria social y política de Castilla. Carlos V, rodeado e influenciado por consejeros extranjeros y alejado físicamente de España representa para los comuneros el fracaso de la renovación evolutiva tan sagazmente impulsada por los Reyes Católicos.

Es esto —afirma reiteradamente y con acierto el autor— lo que desencadena la revolución. A pesar de todo, los comuneros evitan recurrir a la fuerza, al abuso de poder. Por eso parlamentan. No desisten de la renovación constructiva. Prefieren la revolución del pensar y el sentir a la revolución de las armas. Es una lección ejemplar para la historia de la democracia.

Esta es, decíamos anteriormente, la idea dominante que, como «motivo» musical, está presente en este meritorio e interesante libro de Luis Bonilla en el que, con gran objetividad (no obstante sus legítimas y no disimuladas simpatías por el movimiento comunero y por sus grandes figuras) reivindica la nobleza de ideales patrióticos y la jerarquía de valores que lo inspiraba, y le diferencia cuidadosamente de esas otras revoluciones, más sociales que políticas, que ocurren también en la España del siglo XVI.

Nos parece bien y oportuno el libro. Hoy que tanto se regatean a España las migajas europeas, no está demás, y me parece una tarea que a todos debiera obligarnos, airear tantas cosas en las que España fue adelantada de Europa. Y en la concepción democrática del poder, España y los clásicos españoles del siglo XVI se adelantaron con mucho a las doctrinas políticas modernas. Y en la comparación, si quiere hacerse, salen ganando los nuestros.

Los comuneros de Castilla fueron eso, adelantados de una genuina democracia hispana, ejemplarizadora para el resto de la Europa del siglo XVI, que entraba por entonces en crisis.

EMILIO SERRANO VILLAFANE