

# SECCION BIBLIOGRAFICA

## RECENSIONES

LUIS LEGAZ LACAMBRA: *Socialización. Administración. Desarrollo*. Instituto Estudios Políticos. Madrid, 1971; 132 págs.

Estas tres palabras (socialización, administración, desarrollo) pueden constituir muy bien el *slogan* de cualquiera de las sociedades contemporáneas. El desarrollo es el fin al que hay que tender día tras día hasta alcanzar la sociedad plenamente desarrollada, que en el concepto de desarrollo a que luego aludiremos sería una sociedad perfecta. La administración es el órgano, el instrumento estatal encargado de realizar los propósitos del desarrollo, utilizando como principal rama la planificación. La socialización es el resultado inmediato en el aspecto económico de la planificación. Socialización equivale a nivelación económica de los individuos que forman una sociedad, nivelación que puede ser más o menos intensa, pero que en cualquiera de los casos supondría un acortamiento de las distancias de poder económico entre los miembros de una sociedad.

La socialización tiene diversas causas: a) La expansión propia del capitalismo. La economía capitalista ha llegado a tan alto grado de perfección técnica que ha desbordado sus antiguos límites debido a la superproducción. b) La influencia de la ideología socialista. c) El temor a un auténtico socialismo. No es lo mismo socialización que socialismo. La primera es una mitigación socializante de los rigores de la sociedad competitiva capitalista. El socialismo, sin embargo, va a la raíz: la destrucción del propio capitalismo. Precisamente la socialización ha sido el gran salvavidas del capitalismo.

La socialización ha producido un nuevo tipo de sociedad: la sociedad de masas. Esta sociedad se caracteriza porque su sujeto protagonista es las masas, las grandes muchedumbres humanas. Y lo que caracteriza a estas masas de hombres en el aspecto protagonizador es su afán de consumir sin límites. Por eso a la sociedad de masas también se la llama sociedad de consumo. El tipo de hombre que proporciona esta sociedad, en la cual vive plácidamente como

pez en el agua, es lo que Ortega ha llamado el «hombre-masa». El hombre masa es el hombre socializado al máximo, esto es, el hombre que carece de esencia personal, de «sustancia», es el «hombre insustancial» —dirá Legaz—, cuyo proyecto de vida coincide con el proyecto de vida de los demás, de la «gente». Porque la norma fundamental del hombre-masa es el «se» impersonal. Por eso él hace lo que «se» hace y dice lo que «se» dice.

Pero el hombre masa, el «señorito satisfecho», no se satisface únicamente con eso, sino que dando un paso adelante exige que todos sean hombres-masa. La característica principal del hombre-masa es precisamente ésta: que no soporta la proximidad del hombre egregio, esto es, del que ha aceptado su destino personal y lo sigue fielmente, del que hace lo que hace porque responde a su modo íntimo de ser.

El hombre masa, inconsciente cómodamente de su baja humana y falto de toda autocrítica, pretende imponer su moral y ahogar, de esta manera, toda pretensión de individualidad.

En esta línea se sitúan todas las críticas a la sociedad de masas y a la democracia como forma política configuradora de este tipo de sociedad. Los más característicos representantes de esta crítica (Tocqueville, Ortega, Burckhardt, Röpke, Von Mises, Hayek, Marcuse) son analizados brevemente pero certeramente en el libro de Legaz.

Este, sin embargo, da un paso adelante dentro del contexto crítico de la sociedad de masas. Sin incurrir en el excesivo individualismo de la mayor parte de sus críticos y menos aún sin caer en la fácil tentación de defender la sociedad de consumo simplemente porque proporciona medios materiales de satisfacción, Legaz distingue, a mi modo de ver, certeramente dos tipos de socialización: la socialización de primer grado, ineludible en toda persona y que consiste en saberse «gente» puesto que toda vida humana tiene momentos que por estar caracterizados por la nota de la impersonalidad no por eso dejan de ser menos auténticos, y socialización de segundo grado, consistente en convertir a la «gente» en «modelo» de proceder en todos los órdenes de la vida.

En este sentido Legaz se separa fundamentalmente de las tendencias existencialistas, las cuales, teniendo como máxima preocupación la exaltación del individuo y de su libertad personal, echa por tierra todo lo colectivo acusándolo de falsear íntimamente la verdadera vida humana, esto es, la vida-soledad.

La postura de Legaz es más abierta que la de Ortega, el cual en este punto tiene parentesco existencialista, y en este sentido más de tinte humanista, en tanto en cuanto que todo humanismo vive de la fe en el hombre y, por lo tanto, en una perpetua abertura a él. La postura de Legaz está por eso muy lejos de la de Kierkegaard (que en su *Diario íntimo* dice que «la turba es como una

mujer contra la cual no se ha de combatir directamente, sino de manera indirecta, ayudándola a salirse de los carriles») y mucho más cerca de aquellos versos de nuestro gran Antonio Machado:

Son buenas gentes que viven,  
labran, pasan y sueñan,  
y en un día como tantos,  
descansan bajo la tierra.

Sin caer, pues, en los dos extremos de la extravagancia existencialista ni en la insustancialización masificadora, se impone que digamos que la socialización es en sí un bien, que como toda nueva situación provoca nuevos conflictos y nuevas contradicciones, pero que al menos es más justa, ya que aporta mayores posibilidades para el individuo, siquiera la de su conservación material.

La socialización es una función estatal. Esto quiere decir solamente que el Estado se debe de encargar de la socialización, pero no que no pueda haber socialización al margen del Estado. Este interviene cuando es preciso, pero no solamente de modo subsidiario sino imponiendo sus directrices. Por eso la socialización constituye una superación del principio de subsidiariedad del Estado. El libro que comentamos analiza a fondo estos problemas. Así, por ejemplo, se fija especialmente en algunos casos concretos de socialización, tales como la de los servicios públicos, la de algunas grandes Empresas, la de la Seguridad Social; analiza la socialización de los medios de propaganda, concretamente de la prensa, así como la de ciertas profesiones, particularmente la medicina y la abogacía, con los problemas complejos que este tipo de socialización plantea.

A la forma societaria liberal le corresponde una forma jurídica: el negocio jurídico, que tiene su representante más típico en el contrato.

El contrato es el cauce jurídico de la libertad del individuo, representa la forma jurídica propia de la asociación, la cual a su vez es la forma de sociedad liberal por excelencia. En la sociedad socializada ha sido sustituida, sin embargo, la sociedad-asociación por la sociedad-organización. Precisamente porque las iniciativas privadas se consideran no tan sólo insuficientes para resolver los problemas que plantean las modernas sociedades, sino incluso obstáculos para llegar a verdaderas soluciones, se llega a la conclusión de que el tipo de sociedad llamado asociativo tiene que ser sustituido por el organizativo.

Y esto no es sólo un deseo sino un hecho: la organización es hoy la forma societaria por excelencia. La organización es el único instrumento realmente eficaz para la planificación, la cual dará como resultado el desarrollo querido.

Por eso, afirma Legaz, el derecho actual es el derecho de la organización, esto es, el derecho administrativo. Este es, en efecto, el derecho del desarrollo, que pretende, y quizá no sin razones, ser el derecho más desconectado de toda ideología política.

El derecho, que es cauce de la libertad humana, tiene que seguir siéndolo aquí. La planificación no debe ahogar la libertad del hombre, sino más bien promoverla. Bien es verdad que es paradójico hablar de una «planificación de la libertad», pero no menos cierto es que la planificación constituye un elemento esencial del desarrollo y éste es precisamente el elemento que puede proporcionar el ejercicio de las libertades reales.

En contra de la proclamación de las libertades formales del liberalismo, las tendencias socializantes proclaman las libertades reales.

El mayor peligro de la hipertrofia administrativa y burocrática es la injerencia, cada día mayor, del Estado en la vida íntima del individuo, reducto último de la libertad de la persona. Por ello es preciso que la administración se someta tajantemente al principio de legalidad.

Y aquí llegamos al concepto del desarrollo. ¿Qué es el desarrollo? Normalmente se entiende por tal el avance económico de una sociedad. Entiéndase bien: solamente económico. No es eso. Avance económico —dirá Legaz— es simplemente crecimiento, pero no desarrollo. Este implica el desenvolvimiento de todas las demás potencialidades humanas. Se puede hablar de desarrollo, pues, cuando aludamos con esa palabra a una promoción real del ser íntegro del hombre y, por lo tanto, y esencialmente de su dignidad y libertad.

El tema del desarrollo se enlaza así con el de las ideologías, apuntándose claramente dos vertientes: la conservadora, que se muestra «satisfecha» ante el desarrollo logrado y que, en último término, tiende a justificar la situación política establecida y decae en un inmovilismo acrítico, y la revolucionaria, que, a fuer de crítica e insatisfecha, pretende implantar cada día estructuras más justas.

El desarrollo, en este sentido, es un ingrediente de la propia justicia, valor fundamental de todo derecho, puesto que todo derecho trata de encarnar en formas jurídicas un determinado punto de vista sobre la justicia, llegando a conformar de esta manera la vida social. Pero no de una justicia estática y, por lo tanto, radicalmente «injusta», sino de una justicia que mira adelante, que mira al futuro del hombre. En este aspecto se podría hablar del desarrollo como tercer valor fundante, junto con la seguridad y la justicia de todo derecho.

Concluyendo, pues, el libro del profesor Legaz, con el finísimo sentido fi-

losófico que le caracteriza y desde la perspectiva del iusnaturalismo personalista, analiza el principal problema que se plantea a todas las sociedades contemporáneas: el problema de la armonización de la libertad y la igualdad.

GREGORIO ROBLES MORCHÓN

ANTHONY GIDDENS: *Capitalism and Modern Social Theory. An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber*. Cambridge University Press. Cambridge, 1971 (XVI + 261 págs.).

Los empeños explícitos de este libro —«hacer un análisis sucinto, pero completo de las ideas sociológicas de cada uno de estos tres autores» (Marx, Durkheim, Weber) y «examinar algunos de los puntos principales de divergencia entre las posiciones características de Marx y las de los otros dos autores»— no menos que los implícitos a los que se hace alusión ocasional —«subrayar la importancia contemporánea de estos autores; demostrar la coherencia interna de los escritos de cada autor»— no son ciertamente pequeños y quizá ello explique la dimensión varia de sus logros.

El análisis de la obra de cada uno de los tres autores es aceptable, pese a la avisada concisión (64 páginas Marx, 54 para Durkheim, 66 para Weber). La tesis de que en cuanto a Marx no hay escisión entre sus obras primeras, los *Manuscritos de París* señaladamente, y su pensamiento maduro, que aquí se sostiene con gran energía aunque con argumentos no del todo convincentes (páginas IX y 19-20), es mantenida por otros muchos especialistas, casi por tantos como los que entienden por el contrario, esto es, que existe entre los dos períodos una solución de continuidad, por lo demás no inconsciente, sino deliberada y hasta expresamente manifestada por el propio Marx, sobre todo en las menciones irónicas que de la alienación y de su problemática se hacen en el *Manifiesto* y en la *Ideología alemana*, significativas cuanto que reconocidamente la alienación es uno de los temas básicos, si no el dominante, de sus elaboraciones primeras; por dar alguna referencia que sirva de contrapunto a las afirmaciones de Giddens, en P. Naville (prólogo a la 2.ª edición, París, 1970, de *De l'aliénation à la jouissance. La genèse de la sociologie du travail chez Marx et Engels*) puede leerse que Marx aprendió a «abandonar nociones tan seductoras, incluso fascinantes, con la de la *alienación*, extraída de Hegel», relegándola al «museo filosófico» como una «miserable logomaqueia». Por otro lado, se podría, y quizá se debería, haber profundizado más sobre el tema de la división del trabajo, aunque sólo fuera para justificar la afirmación, probablemente cierta, de que en Marx, «la abolición de la divi-

sión del trabajo es a la vez el presupuesto y la manifestación de que la alienación ha sido trascendida» (pág. 63), especialmente si se tiene en cuenta las profundas diferencias que al respecto le separan tanto de Durkheim como de Max Weber; este último pensó que la división del trabajo, lo que llamaba la limitación del hombre al trabajo profesional, era «una condición del obrar valioso en el mundo actual» pese a que ello impusiera «la consiguiente renuncia a la universalidad faústica de lo humano»; «el puritano quiso ser un hombre profesional y nosotros tenemos que serlo» (las primeras frases comentando Goethe; todas ellas en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, ed. Legaz Lacambra, Madrid, 1955, pág. 247). Y Durkheim, por su parte, creyó que la división del trabajo era un hecho derivado necesariamente del crecimiento y la condensación de las sociedades, que «no es ... que permita, sino que necesita una mayor división del trabajo» (*De la division du travail social*, ed. París, 1960, pág. 244; tomo la referencia de C. Moya Valgañón, *Desarrollo y cambio social en Durkheim*, en «Revista de Trabajo», número 31, 1970, pág. 51); es verdad que Durkheim pensó posteriormente que en general «densidad material», básicamente demográfica, y «densidad moral» o «mecánica», aumento de los intercambios y de las relaciones sociales, no eran términos de los que pudiera usarse indistintamente, pero se cuidó de decir que la sustitución era «absolutamente legítima en todo lo relativo a los efectos económicos, por ejemplo, la división del trabajo como hecho puramente económico» (*Les règles de la méthode sociologique*, 2.<sup>a</sup> ed., V. III. nota; ed. París, 1956, pág. 113). Con lo que, evidentemente, ni el uno ni el otro pensaron que la división del trabajo pudiera ser eliminada ni, consiguientemente, si hubieran concebido que en ella consistía la alienación, hubieran pensado que pudiera ser trascendida por esta vía.

Igual que para Marx se mantiene la continuidad de su pensamiento a todo lo largo de su obra, de Durkheim, se dice que «las nociones que desarrolló en *La división del trabajo social* —obra temprana, cuya primera edición vio la luz en 1893 como es sabido— constituyen el fundamento del trabajo sociológico de Durkheim» y que «el grueso de sus escritos posteriores son elaboraciones de los temas originariamente desarrollados en ese libro» (pág. 82). No estoy en condiciones perfectas para discutir esta afirmación, aunque ciertamente las razones que acumula Giddens son poderosas; sin embargo, la abstracción que domina *Las reglas* y su portada general hacen difícil considerarlas como un simple desarrollo de *De division*, y quizá, de un lado, el programa metódico que la obra citada en primer lugar y, de otro, su insistencia sobre el poder conformador de las realidades sociales sobre las conductas individuales, fueran los esquemas y las nociones que a la postre dominaron en gran medida toda la obra de Durkheim. Metódicamente, Durkheim fue un carte-

siano y en Descartes, o trayéndolo a colación, basa su primera regla para la investigación de los hechos sociales: *Il faut écarter systematiquement toutes les prénotions* (*Les règles...*, II, II, 1.º; ed. cit., pág. 31). La presión social la concibió como dominando al hombre pero entendiendo que la presión era «natural», que surgía «de las entrañas mismas de la realidad», y que para que se sometiera a ella el hombre voluntariamente no era necesario «recurrir a ningún artificio», sino que le bastaba «tomar conciencia de su estado de dependencia y de inferioridad naturales». Por eso declara que su pensamiento es contrario al de Hobbes y al de Rousseau, y, en general, a los de todos los pensadores para los cuales existe una solución de continuidad entre el individuo y la sociedad, aunque traten de salvarlo —y en esto consiste el «artificio» o el «subterfugio engañoso»— con la hipótesis de un pacto social. En realidad a quien recuerda Durkheim es a Hegel, cuando menos al Hegel de la *Filosofía del Derecho*, en su canto al «ser social» como «más rico, más completo y más durable que el ser individual», comprendido lo cual se «fijan en el corazón del hombre hábitos de unión y de respeto» por lo social mismo (*Les règles...*, volumen IV, ed. cit., págs. 120-123); aunque hay en Durkheim una cierta indeterminación acerca de si la presión social ha de ser referida a lo social en cuanto tal o genéricamente, o a la que puedan ejercer individuos en concreto sobre otros dentro de la estructura social; esto explica pasajes tan conocidos como el de que «no toda presión es normal, sino que sólo merece este nombre la que corresponde a cierta superioridad social, es decir, intelectual o moral. Pero aquella que un individuo ejerce sobre otro porque es más fuerte o más rico, sobre todo si esta riqueza no expresa su valor social, es anormal y no puede mantenerse sino por la violencia» (*Les règles...*, vol. IV, nota 1; ed. cit., página 122).

En Durkheim, por otro lado, se observa una negación radical y explícita del determinismo histórico: «Podemos decir cómo las cosas han sucedido hasta ahora, pero no cómo sucederán en el futuro, porque aquello de lo que dependen no está científicamente determinado ni es determinable»; «es cierto que las etapas anteriores de vida social hacen posible nuevos progresos, pero ¿en qué predeterminan éstos?»; incluso a la personalidad histórica sobresaliente se le asigna una tarea individual que arranca de sus propias concepciones: «El hombre de genio... extrae del sentimiento colectivo de que es objeto una autoridad, que es una fuerza social que, en una cierta medida puede poner al servicio de sus ideas personales» (*Les règles...*, vol. III, ed. cit., págs. 111, 116 y 117). Estas tesis están sumamente alejadas, insisto, de todo determinismo, cosa que quizá debiera haberse puesto de relieve al hacer las comparaciones que se contienen en este libro; recuérdese que incluso en Hegel el héroe o la individualidad histórica no tanto parece actuar independientemente como

ejercitando tareas predeterminadas; los héroes son, en efecto, quienes «han recibido interiormente la revelación de lo que es necesario y pertenece realmente a las necesidades del tiempo histórico», algo que sería recogido después por Marx, y que constituiría el eje de su crítica a Hugo (Hegel, «Introducción» a la *Filosofía de la Historia*, en J. D'Hond, *Hegel; extraits*, París, 1967; sobre Marx, en este respecto, H. P. Adams: *Karl Marx in His Early Writings*, edición Londres, 1965, págs. 59-60).

La parte dedicada a Max Weber es, quizá, la mejor construída del libro. Comienza con lo que puede titularse de recensión amplia de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, la obra de Weber de más antiguo y mejor conocida en el mundo anglosajón, a través de las ediciones inglesa y americana de la traducción de T. Parson, y del uso amplio de la misma que se hizo en el libro, también muchas veces reeditado de Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, y a través de los abundantes *readings* que parten de, o toman como base, las elaboraciones de Max Weber (de ellos son ejemplo R. W. Green (editor): *Protestantismo and Capitalis*, Boston, 1959, o D. S. Landes (Ed.): *The Rise of Capitalism*, Nueva York, 1966). Naturalmente, sobre lo que se insiste especialmente es sobre la forma como Weber concibió la influencia del protestantismo ascético, y concretamente del calvinismo, sobre el desarrollo capitalista, y cómo, en definitiva, fue capaz de demostrar la existencia de «una afinidad electiva entre ... ciertas creencias calvinistas y la ética económica de la actividad capitalista moderna» (pág. 131). Se subraya cómo Weber creyó que las creencias calvinistas no podían ser contempladas como meros reflejos de condiciones económicas ni, en general, «extraer la Reforma de los cambios económicos como un desarrollo histórico necesario» (pág. 132).

Más adelante —y después de haber estudiado los planteamientos metodológicos de Max Weber— se nos lleva a *Economía y sociedad*, subrayándose la importancia fenomenal del análisis de la burocracia como forma racionalizada de poder no sólo en las estructuras políticas sino también en las económicas, de modo que (como subrayó Legaz en su «Introducción» a la edición española, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, 1955, pág. 8) la organización racional del trabajo libre hace su aparición como fenómeno nuevo precisamente con el capitalismo. Este es el entronque de base entre las dos obras fundamentales de Weber, respecto de quien también podría haberse dicho, y con fundamento, que existe una continuidad de pensamiento; efectivamente, en *Economía y sociedad* nos sigue insistiendo, generalizando incluso su tesis que «todas las formas de protestantismo y de sectarismo ascético occidental y oriental ... se han unido siempre, de modo muy distinto pero muy estrecho, a desarrollos económicos racionales»; «se puede observar una afinidad entre el racionalismo económico, por una parte, y una cierta clase de re-

ligiosidad ético-rigorista, por otra» (2.ª, V, §7; ed. Méjico, 1964, vol. I, página 385). Por supuesto, la tipología de las formas de denominación, insistiendo especialmente sobre la carismática, y la influencia de las relaciones de mercado sobre la estructura estamental o clasista de la sociedad, es analizada también con cuidado.

La parte última del libro que se comenta emprende la arriesgada tarea de comparar el pensamiento de Marx con los de Durkheim y Weber, no tanto los de estos últimos entre sí. El enfoque general de esta cuestión, muy probablemente aceptable, es el de que Durkheim y Weber conocían, desde luego, la obra de Marx, aunque quizá no se creyeron en el caso de estudiarla en profundidad y por ello mismo contra lo que reaccionaron fue contra las versiones materialistas rígidas del marxismo de su tiempo, dejando a un lado el parecer de que «Marx no fue un materialista», en el sentido de que «no mantuvo que los fenómenos sociales fueron reducibles ontológicamente, o idénticos a los fenómenos físicos» (Z. A. Jordan: *Karl Marx: Economy, Class & Social Revolution*, Londres, 1971, pág. 64), es lo cierto que, se nos dice, Weber y Durkheim vivieron la época en que, de un lado, la no adopción del revisionismo de Bernstein se hizo «a costa de reforzar la tendencia hacia el materialismo mecánico» y, de otro, la «transferencia de la dialéctica a la naturaleza», realizada por Engels, oscureció «la relación dialéctica sujeto-objeto en el proceso histórico», estimulando en consecuencia la noción de que las ideas reflejan simplemente la realidad material (Giddens, pág. 189). Y, así, en Durkheim puede leerse que «la tesis central del materialismo histórico que liga el origen de las ideas directamente a las relaciones económicas es contraria a los hechos» (Giddens, pág. 202) y en Max Weber que «la teoría de que los factores económicos en ningún sentido pueda servir de explicación final al curso de la historia como posición científica está absolutamente destruida» (Giddens, pág. 194). Por otro lado, está el hecho de que ni Weber ni Durkheim conocieron los *Manuscritos* y, por consiguiente, no entraron en el tipo de discusión sobre estos tan general hoy.

En gran medida, dicho sea de paso, hace esto que las conexiones entre la *anomía*, de Durkheim, y la *alienación*, de Marx, que evidentemente existen, sean ocasionales y esporádicas y no obedezcan a la inspiración que el segundo pudiera haber ejercido sobre el primero. Quizá pueda observarse relación más directa respecto de la división del trabajo, a lo que ya nos hemos referido.

El libro concluye con bibliografías de Marx-Engels, Durkheim y Weber, comprendiendo bien los originales, bien las versiones inglesas; y con una bibliografía adicional sobre todos ellos de otros autores, predominando también las versiones en inglés de los títulos.

MANUEL ALONSO OLEA

EDUARDO GARCÍA DE ENTERRÍA: *Revolución francesa y Administración contemporánea*. Cuadernos Taurus, núm. 113. Madrid, 1972; 102 págs.

La Historia, la gran Historia, la Historia escrita con mayúsculas, es maestra en sorpresas y paradojas. ¿Cómo es posible que de un suceso de las dimensiones de la Revolución francesa, fruto a su vez de todo un profundo movimiento de las conciencias y de las mentes y que ponía —y puso— la igualdad de todos como condición *sine qua non* de todo régimen político, alumbre como algo normal con tal concepción un régimen jurídico, un Derecho que como administrativo, incluso por su propia denominación, sólo en principio, persigue proteger y tutelar a esa nueva entidad o persona, en el mundo de los sujetos de Derecho, que es la Administración pública, con grave quebranto al implicar esto un tratamiento diferencial y discriminatorio frente a los demás sujetos, para los que sigue rigiendo el llamado Derecho común? ¿Cómo no veían aquellos mismos hombre que tanto lucharon por la igualdad de los humanos que con tal Derecho especial, se establecía, *ipso facto*, un régimen privilegiado justamente cuando se afirmaba y se creía haber llegado a la abolición de todos los privilegios?

Estas y otras preguntas, aunque sólo fuese en el plano de contradicción que revela su mero planteamiento, se explican a través de sus causas últimas en este pequeño libro del maestro de esta rama jurídica especial denominada Derecho administrativo. Nadie mejor que él, conocedor de las diferencias de tal Derecho con el restante común que rigió la conducta de todos los demás ciudadanos y de las singularidades que él mismo viene a representar ante el régimen que los anglosajones califican de *common law*. Lo que ha sido objeto de reiterado tratamiento por el autor en distintos artículos que en su día vieron la luz fundamentalmente en la *Revista de Administración Pública*, así como en colaboraciones a homenajes opusculares a diversos maestros de la ciencia jurídica española, como el que hoy nos sirve de objeto de comentario, del cual, sin embargo, en cierto modo, podemos decir que es una verdadera edición original, en cuanto mediante su nueva forma exterior, constituirá un feliz descubrimiento para el gran público lector y no sólo para los especialistas, pudiendo entrar todos, sean o no cultivadores profesionales del Derecho administrativo, en el conocimiento de esa contradicción entre las ideas y la aparición de un nuevo Derecho que *ab initio* se manifiesta como lo que el tiempo consolidará: privilegiar a un sujeto de Derecho por encima de todos los demás sujetos. Y demostrar cómo tal Derecho nace de las manos y de las cabezas de aquellos hombres que como los iniciadores y seguidores de la Revolución francesa fueron los paladines de la igualdad de derechos y enemigos de todo pri-

vilegio. El profesor García de Enterría ha manifestado en diversas ocasiones, repetimos, estas contradicciones entre supuestas declaraciones ampulosas y unas realidades que con el tiempo llegaron a imponerse a aquellas (recordamos ahora sus trabajos sobre el régimen municipal, tal como éste iba a desarrollarse en Francia durante el siglo XIX, precisando el significado de las que comenzaban a calificarse como «competencias locales» y cuya ardorosa defensa —más poética que cualquier otra cosa— integraría uno de los puntos del programa político de los llamados «doctrinarios», con representantes tan ilustres entre sus filas como Guizot, Turgot, Royer-Colliar, etc.). Creemos —y no es opinión particular— que el presente trabajo ha devenido «clásico» dentro de la literatura jurídico-administrativa tanto por el rigor y claridad expositivos como por la riqueza bibliográfica que aporta, y decimos que es «clásico», rememorando la definición que de tal término nos legó Ortega y Gasset: aquello que se conserva en la mente y después de haber olvidado todo lo que se ha leído. No puede comprenderse lo que es hoy el Derecho administrativo y hasta diríamos que no puede comprenderse lo que hoy es la Administración pública si ignorásemos sus orígenes y cómo ha sido justamente a ellos, y en particular, a un Derecho que la «privilegiaba», cómo la Administración fue catapultada a la realización de todas esas tareas que sucesivamente, hasta la fecha, han ido integrando todo ese enorme conglomerado de funciones y actividades que constituye su vigente quehacer. Si la Administración pública hubiese sido colocada desde sus principios bajo el mismo régimen jurídico que los particulares, su destino, seguramente, hubiera sido muy distinto al que hoy todos, especialistas y no especialistas de Derecho administrativo, podemos comprobar y compulsar en nuestra vida diaria, en cuyas manifestaciones todas encontramos encajadas a esa persona jurídica titulada Administración pública.

Es cierto que la Revolución francesa, así como todo lo que la sigue, es, fue y será, como toda la Historia, obra de los hombres, y que éstos en sus realizaciones y empresas pueden —y de hecho lo son— ser guiados por prejuicios y visiones que luego no pueden coincidir con lo que en realidad era. La concatenación rigurosa de la lógica se rompe a través —y por causa— de la anécdota humana simbolizando en esa actividad humana que lleva al establecimiento de un régimen que prácticamente es contrario que el que se formulaba en la teoría. Aquí, en los orígenes de la actual Administración pública que coincide temporalmente con la Revolución francesa, la lógica venía representada por la construcción del «Espíritu de las Leyes», de Montesquieu, en cuya redacción el autor se había inspirado por sus prolongadas estancias en Inglaterra, que le ofreció una fuente de conocimiento de primer orden, como era la obra de Locke, sobre cuya formulación de poderes, habría el francés de levantar la suya propia que tanta fama le daría y que no perfeccionaba la del inglés más

que en configurar como autónomo al poder judicial. La anécdota —y es aquí donde los críticos hunden sus plumas— se revela al conocer la condición de Montesquieu como miembro de uno de los Parlamentos judiciales y, por consiguiente, en desvelar en él, bajo el rigor de su construcción científica, a alguien que estaba directamente interesado por mantener lo que le afectaba. El mérito intelectual quedaba deslucido desde el momento en que se descubría la relación subterránea entre las formulaciones aparentemente neutras y científicas del autor y —diríamos hoy— su *status* social. De esta relación se sacarán por los revolucionarios franceses importantes consecuencias; una, la más decisiva y causante directa del montaje de un Derecho administrativo, como especial frente al común, el que no hacía falta tal poder judicial autónomo, o al menos, que no era necesario un poder independiente judicial, al que se subordinara el nuevo Gobierno, la nueva Administración, todo aquel aparato estatal, moderno y complejo, que emergía con la Revolución. Y no era necesario, en cuanto existía una nueva sociedad, una nueva organización que al no ser la real, a la que reemplazaba, frente a ella no deberían ni podían jugar los recelos que inspiraron la actuación de aquellos Parlamentos judiciales (casi los únicos órganos que hasta el estallido de la Revolución simbolizaron en Francia una cierta oposición frente al absolutismo de los poderes regios). Como en tantos otros momentos históricos, los personajes que en ellos viven sufren un intenso deslumbramiento que les perturba la visión o al menos les impide ver con claridad cuáles van a ser las consecuencias de sus decisiones; creyendo que protegían al pueblo, al nuevo pueblo que surgía de la Revolución, los revolucionarios franceses proclamaron no era necesario seguir sujetando a los órganos judiciales ordinarios a aquella Administración pública que venía a ser servidora de aquel pueblo (venía a confundirse a la Administración con los administrados y se consideraba que todos los privilegios a ellas reconocidos se reconocían en última instancia, sobre el que recaían, al pueblo gobernado y administrado). El tiempo vino a demostrar que tal confusión fue errónea.

El autor comienza por destacar el conjunto de ingredientes ideológicos que cooperan a la aparición de la Revolución francesa y que actuaron como sus motores; entre ellos, la libertad e igualdad individuales, como guías supremas, de tal forma que «el Estado, el orden social no debe ser más que el medio de asegurar la libertad de un particular» (Groethuysen: *Filosofía de la Revolución*). Y la mejor protección política de tales guías se logra a través de la división de poderes (con exposición de Locke y Montesquieu). En este esquema, resulta inadecuada tanto la Administración conocida en el antiguo régimen como la que actualmente se nos hace visible: «Dentro del esquema, "ley, Tribunales y orden público", sólo esto último requiere una porción mínima de esta Administración, cuyo más importante complejo de funciones es re-

mitido íntegramente en esta concepción al libre juego del concurso social.» Trasladando retroactivamente la actual distinción Administración-administrador, podríamos decir que la ideología y la mentalidad que llevarán a la Revolución francesa se fijaban más en el segundo que en la primera (lo que en el plano de la constitución política se confirmará con la imagen del Estado liberal), pero incurriendo en el error de posibilitar jurídicamente el refortalecimiento y potenciación de la Administración, que a la larga iría en detrimento del administrado. «El Derecho administrativo de hoy —escribe el profesor García de Enterría— y desde sus orígenes mismos, no resistiría el criterium kantiano, justamente porque es en su causa, en su disposición y en su finalidad, un derecho exorbitante del derecho de los individuos y, por ende, privilegiado, no susceptible de generalización, como imponía el imperativo categórico. No es tampoco como lo son los demás Derechos públicos (constitucional, penal, procesal, internacional, incluso), un derecho directamente instrumental de la libertad, sino, por el contrario, un derecho habilitante de una supremacía general sobre la libertad en virtud de fines sustantivos...» He aquí las consecuencias de la admisión y configuración de este nuevo Derecho y he aquí la tesis del autor que resume así la singularidad de una rama jurídica que si en principio aparece como las demás, su «etos» y su «telos» es muy distinto al de todas ellas. De la concepción política de los revolucionarios movida por la idea de una ley general que «requiere a su servicio este aparato estatal mínimo: Tribunales y orden público» quedaban al margen tanto «la idea de la Administración, como su accesoria la del Derecho administrativo». La contradicción se explicará a través de lo que el autor llamará «la disidencia revolucionaria» frente al esquema de la división de poderes de Montesquieu y que hemos calificado como la anécdota —o situación humana— que altera la construcción intelectual. El nuevo poder no necesita de los cuerpos intermedios ni del freno de los viejos Parlamentos. La figura de Tocqueville, con su acertado análisis de todo el período postrevolucionario es entrevista cuidadosamente por el autor que va subrayando todos esos elementos alimentadores de ese poder y esa Administración, heredera y beneficiaria directa de los poderes de los viejos Reyes, aquellos que se creían totalmente muertos con su destronamiento. Falsa ilusión que permitió la aparición de un poder ejecutivo que al servicio de una rigurosa centralización instauró las primeras piedras de ese edificio que algunos han bautizado como el moderno Leviatán. La interpretación de Tocqueville tiene el engarce adecuado para iluminarnos, lo que por sí mismo nos sería inexplicable. Las consecuencias son apuntadas por el profesor García de Enterría, a quien nadie podrá acusar de ser en ellas precipitado: «El supuesto poder ejecutivo se ha sustantivado en un sujeto real y verdadero... (con) exención

respecto de los demás poderes.» La rigurosa división de ellos, de la que los revolucionarios intentaron ser sus primeros defensores, se viene abajo. Y ya tenemos delante a la nueva Administración con todo su régimen jurídico de privilegios.

Lecturas como la de esta obra confirman la necesidad de declarar vigentes temas que urgencias inmediatas nos pueden llegar hacer olvidar. La extraordinaria pluma y el rigor científico del profesor García de Enterría nos permiten iluminar un pasado que es precedente inmediato de un presente en que por doquier topamos con la todopoderosa Administración pública, sólo justificable por su servicio al administrado.

VALENTÍN R. VÁZQUEZ DE PRADA

LUIS MARÍA ANSÓN: *La negritud*. Ediciones de la Revista de Occidente. Madrid, 1971; 295 págs.

Luis María Ansón, joven y valiosísimo pensador, hombre profundamente sensible y predispuesto siempre a emprender la aventura de conocer mejor al hombre de los cinco continentes es el feliz autor de uno de los libros —el que suscita nuestro comentario crítico— más llenos de luz y de esperanza que sobre el Africa negra se han escrito en los últimos años. Desde la primera hasta la última línea de esta obra nos permite gozar de un clima de autenticidad y, consecuentemente, de insospechadas emociones estéticas. Para comprender, de manera más adecuada, muchísimas de las cosas que se nos dice en estas páginas es preciso, cuando menos, adoptar una actitud que resulta muy poco consustancial con el carácter europeo —y, sobre todo, con el hispánico—, a saber: la humildad. Queremos decir con esto que, efectivamente, para paladear la mayor parte de los matices que el tema del Africa negra presenta, en cualesquiera de sus perspectivas, tenemos que realizar una sincera confesión de nuestra increíble ignorancia acerca de los hombres y de las cosas de esta otra parte del llamado «Tercer Mundo».

Tenemos que tener muy en cuenta, como ha escrito Monique Lions Signoret (1), que, justamente, todo en Africa es diferente de Europa: la sustancia de los días, como la de los seres y de las cosas. Y, naturalmente —como el propio autor de este libro señala—, la radical transformación experimen-

(1) MONIQUE LIONS SIGNORET: *Tendencias específicas de la democracia africana*, «Boletín Mexicano de Derecho Comparado» (Universidad Nacional Autónoma de Méjico), año I, núm. 1, enero-abril, 1968, pág. 226.

tada por el Africa negra. En efecto, «la vertiginosa transformación del Africa negra —escribe Luis María Ansón— en la década de los 60 es una de las realidades evidentes del mundo contemporáneo. En el breve espacio de dos lustros alcanzaron su independencia más de treinta naciones negro-africanas. Independencias a veces prematuras, que rompieron sobre los acantilados de Occidente como olas embravecidas con su cresta de violencia y agresividad. En medio de la galerna era difícil mantener la ecuanimidad del juicio, pero ahora que, bajo el cielo todavía emborrascado, se acalla la tronada y amaina el temporal, resulta innegable la pujante presencia negro-africana en lo social, en lo político, en lo económico, en lo cultural. El Africa prieta se sienta hoy a la mesa de la negociación internacional todavía con menguada voz, pero con creciente importancia. En el racimo de los nuevos países azabachados, aunque exista algún fruto cedizo que amenace con zocatear a los que maduran sanos, el progreso se evidencia por todas partes».

Es obvio, como ha señalado Janheinz Jahn (2), que el final del colonialismo no sólo exige que se retracen los mapas políticos de Asia y Africa. La independencia de pueblos extraeuropeos, antaño colonizados, no es solamente un fenómeno político: pretende manifestarse en todos los terrenos de la vida, en especial en el ámbito cultural, y requiere una reconsideración de valoraciones hasta ahora centradas en Europa, si se quiere llegar a una verdadera sociedad entre iguales. Porque sociedad entre iguales debe significar el intento de comprensión de cada uno de los asociados dentro de su contexto de valores, y no la aplicación con ánimo universal de la escala de valores de uno de los asociados, por ejemplo, Europa.

Pasará, sin embargo, muchísimo tiempo aún para que el negro pueda superar el recuerdo del pasado. Y esto lo hace notar con cierta agudeza el autor de estas páginas: «la realidad es que el negro se ha incorporado en seguida y con gusto al progreso técnico, a diferencia de la cerril resistencia que durante muchas décadas opusieron a los adelantos científicos occidentales las cultas sociedades del Extremo Oriente. Pero si el ciudadano medio del Africa bantú desea poseer el reloj, la televisión o el automóvil, que vienen de Occidente, se resiste, en cambio, con todas sus fuerzas a abandonar su forma habitual de vida en contacto con la naturaleza. Al negro le gusta el ocio, el aire libre, el sol, la casa con jardín, el bosque, el mar o el lago, el *relax*; y le horroriza el *surmenage*, las prisas, la vida entre cuatro paredes y el cima enrarecido en que viven los occidentales en sus ciudades monstruos».

---

(2) JANHEINZ. JAHN: *Las literaturas neoafricanas*, Editorial Guadarrama, Madrid, 1971, pág. 14.

Por otra parte, el hombre blanco —concretamente el europeo— tiene que superar muchísimas cosas aún para llegar, igualmente, al pleno conocimiento del mundo africano. «Yo no tengo muchas esperanzas —nos confiesa Luis María Ansón— de que el hombre blanco abandone su estúpida actitud de superioridad, despreciando lo que ignora. Seguirá juzgando al Africa negra por media docena de novelas de aventuras y unas cuantas películas grotescas. Janheinz Jahn, en un pequeño libro maestro sobre la realidad africana, escribe: "No existe una medida universal para el valor de las culturas. Medida con su propia norma —¿quién no lo sabe?— cada cultura es superior a las demás". Tal vez —subraya Luis María Ansón— exista una verdad objetiva capaz de demostrar que la cultura occidental es superior a la bantú. Pero resulta absurda esa necesidad de los blancos de afirmar que somos mejores. Las culturas occidental y negra son diferentes, y aunque la nuestra fuera mejor, la de ellos nos puede enseñar muchas cosas. Partiendo de esta base tenemos la posibilidad de estudiar el Africa negra desde su propia perspectiva y podremos analizar así sin prejuicios comparativos estériles, su religión, su filosofía, su arte y su música.»

Surge, pues, una pregunta obligada: ¿Qué es la negritud? Dos respuestas —y ambas plenamente convincentes— podemos exponer al respecto, a saber: «La negritud —en opinión de Leopold Sedar Senghor (la máxima figura de la intelectualidad africana) (3)— es el término equivalente a la expresión "personalidad africana" utilizada por los negros de habla inglesa. Es un problema de terminología. ¿Qué otro sentido podía tener la lucha de estos últimos por la independencia, si no era el de recuperar, defender e ilustrar su personalidad africana? La negritud es, precisamente, la vertiente negra de esta personalidad, pues la otra es la árabe-berebere. La negritud no tiene nada que ver con el racismo. Sí, al principio, fue racista, lo fue por antirracismo, como lo ha señalado Jean Paul Sartre en su *Orfeo negro*. En realidad, piensa Sedar Senghor, la negritud es un humanismo. «La negritud, escribe Janheinz Jahn —he aquí la segunda respuesta a la interrogante anteriormente formulada—, no podía ser un fenómeno pasajero. De una vez para siempre había librado al Africa de su estigma, había probado que no sólo era posible crear una poesía y una literatura a la manera africana y a partir de una actitud espiritual africana, sino que tal poesía era la única legítima y la única que encontraba oídos atentos, aun en la misma Europa. La negritud no es, en el fondo, un estilo, sino una actitud: la realización práctica del reconocimiento, en sí tan banal, de que cada artista logra su máximo cuando parte de sus

---

(3) LEOPOLD SEDAR SENGHOR: *Libertad, negritud y humanismo*, Editorial Tecnos, Madrid, 1970, pág. 10.

propias tradiciones... La negritud disolvió la proscripción de lo africano, y desde ella no hay autor africano que sienta vergüenza por beber directamente de la tradición africana. La negritud ha restablecido la legitimidad de pertenecer a la cultura africana.» La negritud —piensa Luis María Ansón— no se manifiesta contra la raza blanca. La negritud no odia ni teme al blanco. Sólo odia la razón del látigo.

Un tenue velo de tristeza cubre, sin embargo, a los hombres del Africa negra: «para la sensibilidad de un negro lo peor no es seguramente la segregación al que el blanco le somete en ciertos países; lo peor es —nos dice el autor de este libro— la actitud de las otras razas no blancas para con la suya. Eso les hace sentirse racialmente proletarios del mundo. Eso provoca su insolidaridad con todos. Y ahí radica la gran cuestión, señalada por Ortega: el racismo no puede reducirse a la contradicción blanco-negro, sino que ha existido y existe en casi todos los pueblos y se cierne sobre todas las escalas de los colores que tiñen la piel humana. Conviene, pues, enfrentarse crudamente con el problema racial. "¿Se gana algo escribiendo sobre él con una pluma arrancada al ala donde un avestruz oculta su cabeza para no ver la realidad?" Pocas polémicas habrá tan fecundas y de tan viva y vital actualidad como la de Toynbee y Ortega sobre la cuestión racial. Toynbee cree que la raza negra puede construir una civilización. Ortega se muestra escéptico, pues considera que ha tenido para ello al menos tanto tiempo como las otras razas. Las réplicas de nuestro filósofo a los planteamientos del autor de *A study of History* son vivaces y realistas. Toynbee afirma que tal vez dentro de milenios la raza negra edificará su propia civilización. Ortega no niega. Pero duda y deja entender que el problema racial, del que la cuestión negra forma sólo una parte, se presenta insoluble y seguirá envenenándolo todo en las vísceras de la humanidad».

Quizás, como Luis María Ansón oportunamente señala en otro lugar de su libro, existen varias e importantes condicionantes —entre las mismas la no independencia— que impiden la realización total de la cultura africana. Efectivamente, «la negritud tal vez no alcance nunca las formas de cultura sajonas o sónicas, pero es la cultura negra, real e inimitable. Los pueblos bantúes necesitan conseguir ahora su emancipación. Yo afirmo —subraya Luis María Ansón— que no hay emancipación del Africa negra. Las independencias políticas son teóricas y artificiales, con fronteras trazadas por los intereses blancos sin tener en cuenta las circunstancias étnicas y los factores tribales. No habrá emancipación de los pueblos melanos, hasta que no haya emancipación económica. El nuevo mapa africano es sólo una velada fórmula para el gran negocio de tres o cuatro naciones blancas».

Efectivamente, las palabras del autor de este libro responden a una triste

e inevitable realidad. El problema del Africa recién independizada reside ahora, como ha subrayado un prestigioso especialista, «en el grado de esta misma independencia» dado que, como es bien sabido, el antiguo régimen colonial ha sido reemplazado por una fórmula muy análoga que recibe el nombre de «neocolonialismo». Justamente, la fórmula «ayuda y asistencia» reemplaza en la fraseología imperialista al viejo *slogan* «misión civilizadora». Propónese a los jóvenes Estados africanos acuerdos económicos que, en realidad, no son sino pactos coloniales revisados (4). Lo realmente trágico de la generalidad de los pueblos africanos radica en que les es imprescindible, para paliar un poco la miseria del subdesarrollo, firmar esos pactos. «Sin aceptar —dice un autor— ni aprobar de ninguna manera las desviaciones y los abusos a los que la asistencia extranjera pueda dar lugar, los moderados africanos reconocen que sus países no pueden prescindir de ella. Pedir la ayuda extranjera demuestra una gran lucidez, revela también una actitud normal, pero, como en muchos asuntos de la vida, es un mal necesario. Si el denunciar el menor indicio de ambiciones en las ofertas de una potencia extranjera demuestra una gran lucidez, revela también una actitud negativa y, a la larga paralizadora. Esperar ayudas totalmente desinteresadas equivale, para un país africano, escoger el aislamiento, el retiro, significa, en fin, renunciar a la vida».

En otro orden de cosas, a nuestro parecer importantísimas, Luis María Ansón destaca la profunda espiritualidad africana. «Un cardenal negro —escribe— ha afirmado con gran sencillez y con grave acento de verdad, que la espiritualidad profunda está ahora en Africa, y que si el indiferentismo y el agnosticismo siguen zarandeando a Europa, algún día tendrán que acudir los indígenas negros a evangelizar el viejo continente.» «En realidad, se nos dice en otro lugar, la presencia de Dios penetra la vida africana, como la presencia de un ser superior, personal y misterioso. A él se recurre en los momentos solemnes y más críticos de la vida, cuando la intercesión de cualquier otro intermediario se considera inútil. Casi siempre, dejando a un lado el temor a su omnipotencia, se invoca a Dios como a Padre. Las oraciones que a El se dirigen, ya individuales ya colectivas, son espontáneas y, a veces, conmovedoras, mientras que entre las formas de sacrificio resalta por pureza de significado el sacrificio de las primicias.» Si aceptamos, sin reserva alguna, la tesis defendida por el autor de estas páginas, podremos afirmar que, hoy por hoy, Africa no sufre, en materia religiosa, el gran mal de la época: el indiferentismo. Por eso mismo, como Luis María Ansón no vacila en subrayar, «el Africa negra es hoy la gran reserva espiritual del mundo. Frente al blanco, indiferente o descreído, se levanta la fe del negro, que no es primitiva o su-

(4) MONIQUE LIONS SIGNORET: Obra citada, pág. 226.

persticiosa, sino elemental, y, por eso mismo, profunda. Un Cristo negro, vivo y humilde, puede peregrinar un día hasta el Occidente en trance de descomposición, para derramar sobre la sociedad de consumo, sobre esta sociedad nuestra tecnificada, monstruosa y salvaje en tantos aspectos, la lluvia fecundante de la espiritualidad, sin la cual el hombre orgulloso de ciencia y conquistador, es un insecto insignificante, atónito ante el Universo infinito».

Luego de la lectura detenida de este bello libro en donde muy pocas cosas de la vida africana quedan por estudiar —el ritmo, el sexo, la expresión literarias, las artes plásticas, la filosofía, la historia y la propia realidad en sus principales aprehensiones sensoriales— cabe preguntarse: ¿Qué debemos a los negros? Les debemos, entre otras muchas cosas, la gran lección de humildad, de confianza y, sobre todo, de afán de superación, puesto que, como muy bien dice Luis María Ansón, «los europeos actuamos hoy sobre esquemas históricos ya irreversiblemente superados. Estamos casi al margen del nuevo mundo que se construye con aceleraciones de vértigo. Ofendimos a razas y naciones en Africa y Asia y apenas nos damos cuenta de que los antiguos humillados se van haciendo fuertes y en sus adentros alienta el deseo del desquite. Es absurdo pensar que el esclavo se va a conformar con ser igual al que fue su señor. Para que su dicha sea completa querrá que éste le sirva. El río de poder discurre lentamente por el cauce de los siglos. Pero sus aguas no vuelven atrás. Los blancos custodian todavía el arca de la historia. De ellos son aún todos los tesoros: el dinero, la palabra y el sable».

Europa, nos advierte Luis María Ansón, pudo haber redimido al Africa negra hace más de un siglo. En efecto, escribe, «Africa negra pudo entre 1800 y 1850 ser ayudada por Europa, recibir auxilio económico, enseñanzas técnicas, orientación social y, en poco tiempo, los negros, bien organizados por aquella época, hubieran asimilado el progreso europeo y se hubieran incorporado a él, armonizando, como el Japón de 1868 en el fecundo período Meiji, la tradición de la cultura propia con los grandes hallazgos de la ajena. Europa, sin embargo, no fue generosa en su conducta con Africa negra. No se atuvo a los principios de derecho público cristiano, ni tampoco al nuevo derecho internacional surgido de la Revolución francesa. Sencilla y crudamente, Europa, por conveniencias políticas, económicas y estratégicas, agredió a los reinos e imperios negros, los dominó gracias a su superioridad técnica y se repartió a su placer y arbitrio el mapa africano. Después de esta agresión histórica injustificable es cierto que en muchos casos los Estados europeos incorporaron en cierto grado las ventajas de una civilización técnica más desarrollada. Esa es la cara positiva del colonialismo, y se perdería la razón y la ecuanimidad si se negara. Pero para aquellos que sólo ven en la colonización ventajas, conviene subrayar también los inconvenientes, que son numerosos

aun dejando a un lado el factor primordial de la agresión injustificable a la que antes me refería. ¿Qué ocurrió en Africa durante ese siglo escaso de colonización y colonialismo? Que toda o casi toda la organización jerárquica, política y social de los pueblos negros se desmoronó. Humillados y en derrota los reinos, sus Reyes y Príncipes, sus dirigentes y sacerdotes perdieron la autoridad ante el pueblo. Quebróse la jerarquía. Se redujo a añicos la disciplina. La organización política quedó desarticulada. Se hizo tabla rasa de lo que había para ser sustituido por la sola autoridad de los blancos y lo que el colonialismo destruyó, habíase formado pacientemente, arriscadamente, a empellones, con sangre, sudor y lágrimas, que es como avanza la Historia a través de muchas centurias.»

No hay duda, pues, y esta viene a ser otra de las más importantes conclusiones a las que se llega en este bellissimo libro de la gran responsabilidad que a Europa le incumbe en relación con los problemas del Africa negra. El mayor pecado cometido por los europeos respecto del Africa negra ha sido, como de manera excelente lo subraya un gran experto en cuestiones africanas (nos referimos a Fernando Morán) (5), el de la más absoluta indiferencia ante sus problemas socio-políticos o socio-económicos. «Las barreras entre Europa y Africa —pensaron los europeos— son tan altas que no caben contactos verdaderamente significativos. La conclusión es encerrarse en el jardín-ciudadela europeo, armarse, cuidar este hermoso parque; volverse indiferente a que en el resto del mundo prosperen otras formas de organización social y unos planteamientos culturales que, en definitiva, serán transitorios, puesto que, siendo los europeos los únicos legitimados, o terminarán por acercarse a ellos o quedarán estancados y descalificados.»

Difícilmente, alguna vez, pensaron los responsables de la política internacional europea que, efectivamente, los pueblos del Africa negra se estaban preparando para dar, como lo han dado, el magnífico salto predatorio y vengativo. «El hecho es —subraya Luis Marín Ansón— que en la última década, la hermosa esclava negra se desperezó como un felino hambriento, rompió las cadenas que le unían a Europa y se abrazó a la libertad. En el brevisimo espacio de una década Africa dio a la luz más de treinta naciones independientes. No hace falta subrayar el trauma que supone este múltiple alumbramiento. ¿Cuál ha sido, en fin, la evolución política de los nuevos pueblos libres? Salvo contadas excepciones, estos países adoptaron como forma de gobierno, al independizarse, la República. Las potencias colonizadoras les dotaron de Constituciones liberales y democráticas. Esas Constituciones han resul-

---

(5) FERNANDO MORÁN: *Revolución y tradición en Africa negra*, Alianza Editorial, Madrid, 1971, pág. 11.

tado violadas, pisoteadas o escarnecidas. Lo más frecuente ha sido el golpe de Estado de carácter militar; pero también se han dado casos en que la dictadura o el totalitarismo se ha impuesto por la vía «electoral» democrática, que fue, por cierto, la que utilizó Hitler para trepar al árbol del poder. El resultado de la experiencia descolonizadora no ha podido ser más desolador. Salvo contadas excepciones, todos los países independientes del Africa negra gimen hoy bajo regímenes de carácter dictatorial o totalitario. La descolonización no se ha hecho en beneficio de la libertad, sino de la Dictadura. Algo parecido ha ocurrido en el Africa árabe, pero eso es otra cuestión. Las causas del desastre son, como hemos visto, muy diversas y complejas. Después de su agresión a los pueblos negros y a la aniquilación de su organización política, con lo que devolvieron a los indígenas a la tribu, los europeos debieron educar a unas minorías dirigentes capaces. En lugar de hacerlo a tiempo se dejaron arrastrar por el vendaval anticolonialista desencadenado por Rusia y Estados Unidos y descolonizaron sin orden ni concierto cuando su obligación moral y su responsabilidad histórica consistían en preparar antes unas minorías indígenas aptas y educar en algún grado a las masas.» Lamentablemente, pensamos, los europeos —principalmente— nunca llegaron a advertir —o cuando lo advirtieron era ya demasiado tarde— que la descolonización, según ha escrito Fernando Morán, era algo más que una operación política: es una magna operación antropológica realizada simultáneamente a una escala desconocida hasta ahora en la Historia (6).

Los pueblos del Africa negra están viviendo, en estos momentos, su hora más crítica. Son altamente expresivas las sinceras palabras de un destacado político de Malí (7) que ha manifestado, entre otras muchas cosas, lo siguiente: «Ante nosotros tenemos al Africa actual, en la que cohabitan elementos de edades diferentes, de mundos diferentes. Tenemos los vestigios del pasado más las aportaciones de la colonización. Tenemos las debilidades del pasado más las taras de la colonización. El problema planteado a los dirigentes y a los pueblos africanos de hoy es el de una elección: hay que escoger entre esta herencia global, para extraer de ella lo que sea más conveniente; más útil; sólo así podrá Africa acometer rápidamente el proceso de desarrollo que la conducirá al nivel de los demás países. Conviene considerar todas estas adquisiciones a través precisamente del prisma del progreso y del caminar adelante. Los africanos no pueden recrearse en ningún tipo de subjetivismo, al menos en la medida en que los anime una voluntad viril de marchar hacia adelante.

(6) FERNANDO MORÁN: Obra citada, pág. 20.

(7) SEIDÚ BADIÁN: *Las vías del socialismo africano*, Ediciones de Cultura Popular, Barcelona, 1967, pág. 39.

Hay que escoger en la herencia ancestral lo que debemos guardar y lo que debemos eliminar. El término "revolución" es hoy muy corriente en Africa. No es posible hacer la revolución con este conjunto, porque en él hay muchos elementos disparatados y negativos. Hemos de analizar al Africa colonial desde una perspectiva estrictamente objetiva; tenemos que ver lo que pueda de haber válido en ella, y lo que pueda ayudarnos en las tareas que nos hemos impuesto ante la Historia y la Humanidad. Sólo a este precio el africano estará convenientemente armado para el combate que hemos de librar contra el subdesarrollo.»

En definitiva, el gran problema que el Africa negra tiene que superar lo antes posible no es otro, como muy bien saben los expertos en cuestiones africanas, que el de acabar para siempre con las soluciones imperialistas, a saber: «El paternalismo, extranjero o autóctono —subraya un autor—, priva al hombre de su capacidad creadora y le lleva a transferir sus responsabilidades al protector que se convierte así en elemento esterilizante.» Por eso mismo, nos dice con acertada visión Luis María Ansón en las páginas finales de su obra, «la nueva Africa independiente se ha convertido en un magnífico negocio para media docena de grandes potencias, que ejercen sobre ella un implacable colonialismo económico. Decir esto es duro y agrio, pero quiero decirlo así, descarnadamente. No ya las grandes potencias militares, sino los Consejos de las Empresas privadas tentaculares cambian a su antojo a los Jefes de Estado y dirigentes de los pueblos negros, organizan golpes de Estado e influyen en las guerras. Cuando el coronel Ojukwu de Biafra, tomó posiciones públicas contra determinadas Empresas extranjeras, estaba sentenciado. Hoy no se mantienen en el Poder en Africa negra, salvo alguna excepción aislada, nada más que aquellos Jefes de Estado o de Gobierno que ceden a la voracidad de los intereses de las grandes Empresas occidentales. El Poder es una consecuencia del pacto entre el político negro y esos intereses económicos ajenos, en lugar de ser el producto natural de la voluntad popular negra. Un régimen que no atiende primordialmente al beneficio de su colectividad por fuerza debe ser una Dictadura o un totalitarismo. De eso los hispanoamericanos soben mucho. Africa negra soporta hoy, por un lado, totalitarismos políticos implacable, y, por el otro, una dependencia económica de la que le será muy difícil zafarse. Pero así es la Historia, que no se escribe con mieles, sino con hieles y que exige la sangre y las lágrimas.»

En todo caso, conclusión final a la que podemos llegar a la vista de este libro, los pueblos del Africa negra tienen un prometedor futuro ante sí. «La negritud es, como se ve —subraya Luis María Ansón—, uno de los ingredientes claves en las nuevas estructuras que se avencinan y participará de una parcela del Poder, sentándose en igualdad de condiciones a la mesa de los que

fueron sus amos. Aquélla era una situación injusta y ésta lo será justa. Para alcanzarla, el Africa negra sabe que no tiene más que un camino: la acelerada tecnificación, eludiendo algunos de sus excesos *contra natura*, y la conservación de la cultura medular africana, con toda su carga espiritual. El sol que despunta sobre el alba de la nueva civilización iluminará, sin duda, una Humanidad distinta en la que todos, blancos, amarillos y negros, tendrán un destino común e irrenunciable. Por eso nos conviene recordar ahora, en Occidente, la vieja lección de que las culturas no son excluyentes sino complementarias.»

Justamente, como alguien nos ha recordado, la escuela colonial enseñó al africano a renegar de su mundo, a avergonzarse de él, a despreciar a sus padres. La civilización era europea, la moral era europea, al igual que la técnica. Todo lo verdaderamente válido venía en el equipaje del colonizador. Afortunadamente, como con singular maestría se nos dice en este libro, todo esto está ya superado. Los pueblos del Africa negra miran con cierta confianza el devenir.

JOSÉ MARÍA NIN DE CARDONA

MANUEL DíEZ-ALEGRÍA: *Ejército y Sociedad*. Alianza Editorial. Madrid, 1972: 207 págs.

Pocas veces, como en esta ocasión, se dan tan felizmente conjugados el servicio a las Armas y el cultivo de las Letras. El autor, teniente general Díez-Alegría, es un militar ilustre que ha hecho del servicio —que es honor y disciplina— normas y contenido de su vida castrense, y es también un profundo humanista conocedor documentado de las Ciencias y las Letras. De lo primero da fe su brillante Hoja de Servicios, de lo segundo sus numerosas publicaciones y discursos y el espaldarazo supremo recibido de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, nombrándole justamente miembro de tan docta corporación.

Precisamente *Ejército y Sociedad* es reproducción del discurso de recepción de su autor como académico de número de la R. A. de C. M. y P., al que se añaden ahora —y forman con él el contenido del libro que presentamos— otros tres trabajos sobre temas militares. *Defensa y sociedad*, *El problema de la seguridad europea a los veinticinco años de la segunda guerra mundial*, *Introducción para un estudio de la guerra de guerrillas* y *La novela histórica como fuente para el estudio de una sociología militar decimonónica*, son, pues, los cuatro estudios que nos presenta el docto militar-académico. A través de todos ellos va dejando constancia de su vasta erudición

humanística: consideraciones sociológicas, políticas y económicas junto a otras de tipo filosófico y literario son justamente aducidas y acertadamente interpretadas, sin divagaciones ni confusionismos, sino con la claridad y concisión que sólo llegan a alcanzar los buenos maestros.

En *Defensa y Sociedad* en el que nos vamos a fijar, hace una certera y documentada exposición de la necesidad de los Ejércitos, porque «el Ejército llena y ha llenado siempre un considerable papel en la historia y en el desarrollo de la humanidad». Y, no obstante, la falsa idea «que se ha conseguido imponer a la opinión pública europea sobre lo que es la fuerza de las armas», lo cierto es —dice el autor con palabras de Ortega y Gasset— que «la fuerza de las armas no es fuerza bruta, sino fuerza espiritual», y asistimos en este momento a un renacimiento mundial del interés por los estudios militares. Y que el Ejército, por la mera razón de su existencia, «constituye un problema jurídico-político, sociológico, económico y hasta filosófico de primera magnitud». Razón más que suficiente para que se preste atención al papel que el Ejército representa en la Sociedad.

Seguidamente analiza el autor este papel de los Ejércitos en la Sociedad internacional y dentro de su propia Sociedad nacional. Por lo que se refiere a la Sociedad internacional y teniendo en cuenta que cada Estado dispone de sus propias fuerzas armadas, cabe formular las cuatro preguntas siguientes: «¿Sigue siendo la guerra un acto político o se ha convertido en algo puramente irracional?», «¿cuál es el tipo de guerra propio de nuestra edad con el que han de enfrentarse las fuerzas nacionales?». Las tentativas en pro de una distensión o de un desarme internacional, «¿No nos lleva a una desaparición del Ejército?». Y, por último, «¿No conseguiríamos el mismo fin mediante el establecimiento de una fuerza internacional?». Va contestando con concisión y gran conocimiento de causa a cada uno de estos interrogantes. Evidentemente si la guerra fuese siempre un acto irracional —que no lo es— no podría ser estimada nunca como acción política, aunque la guerra no sea necesariamente —como quiere la ortodoxia marxista-comunista— una *continuación* o *instrumentación* de la política. Pero, como señala Bedell-Smith (citado por el autor) «raramente ha sido capaz la diplomacia de ganar en la mesa de conferencias lo que no ha podido ser ganado o conservado en el campo de batalla». Por lo que hoy por hoy, «la pura importancia política de un país cuenta poco si no va acompañada de la suficiente fuerza disuasiva, no indispensablemente nuclear actual —añade Díez-Alegría— que es la que obligaría a tomarla en consideración» (pág. 25). De ello «resulta siempre como necesaria la existencia de unas fuerzas especialmente preparadas, de un Ejército que pueda enfrentarse en cualquier momento, con una fuerte actitud defensiva o de disuasión, a las realidades bélicas que en cada momento pudieran llegar a presentarse».

Respecto al tercer problema, cierto que una distensión o desarme internacional podría llevar a la desaparición de los Ejércitos. Pero esa distensión y desarme, la proscripción de pruebas nucleares y la adopción de medidas que eviten la proliferación de las armas nucleares, tenían que ser sinceras y con un sistema verdaderamente eficaz de garantía y seguridad. Y, ¿quién garantizaría esto? Pero aun cuando este aspecto técnico fuese posible, poco se conseguiría, porque no se trata exclusivamente de una cuestión técnica sino ideológica.

Esto descarta en el terreno práctico, y por las mismas razones, el establecimiento de una fuerza internacional: ¿quiénes la integrarían?, ¿bajo qué autoridad supranacional? Los ensayos realizados a este respecto no han sido, a la verdad, muy halagüeños y han demostrado la falta de eficiencia de este sistema de intervención de una fuerza internacional. Y hay, para nosotros, una causa a la que puede reducirse todas las demás: el egoísmo de las naciones y la soberanía política de los Estados de la que, sabido es, no quieren hacer dejación en cosas tan importantes como la guerra y la paz, aunque a todos beneficiase ésta.

Muy interesante nos parece la misión de los Ejércitos en la sociedad nacional a la que dedica el autor la última parte de *Defensa y Sociedad*. En nuestro bajo, de próxima aparición *El Ejército, institución social, jurídica y política*, tratamos ampliamente de las relaciones Ejército-Sociedad, que no pueden disociarse, y de la «función social» del Ejército en la comunidad nacional. Allí recogeremos —y nos honraremos con su cita— algunas de las afirmaciones que hace aquí ahora el teniente general Díez-Alegría. Sólo esquemáticamente las señalamos en esta reseña.

Demostrado que los Estados necesitan disponer de los Ejércitos propios «ante la insuficiencia de las garantías de seguridad que podrían proporcionar un organismo supranacional» (hoy la O. N. U.), cuatro son también «los temas que se abren ante nuestra atención: misión actual del Ejército a la Sociedad; la sumisión al Estado; la contribución al desarrollo, y las organizaciones paramilitares».

En primer lugar, «una nación independiente» no puede prescindir del Ejército, puesto que «el Ejército es un atributo de la independencia». Para la misma nación, «el Ejército viene a ser la prueba de la autenticidad del Estado». Pero hay, además —dice bien el autor— razones más realistas: «desde siempre se han considerado al Ejército como el mejor crisol de la nacionalidad, en el que se funden los distintos elementos que pueden reunir e integrar el nuevo Estado».

Asimismo, al Ejército está encomendada nada menos que la existencia de su propia sociedad, la integridad de la patria y mantener el orden contra ene-

migos interiores o ataques exteriores y asegurar el cumplimiento de las leyes.

Una serie de «deberes», va señalando el autor, que el Ejército tiene en su relación y dependencia de la comunidad política. El primero es el de «constituir el medio coactivo del Estado, la fuerza organizada a disposición de la comunidad», para el cumplimiento de sus fines específicos. El deber histórico de «guardián de las tradiciones y valores nacionales que deben permanecer en el momento de crisis histórica que nos es dado vivir». Un deber moral de «exaltación de las mejores virtudes nacionales, de ejemplaridad en cuanto a la renuncia a provechos materiales y de entrega al servicio de la Nación». El deber político de «estar al servicio del Estado incondicionalmente, por encima de todas las parcialidades y deseos de poder». Y, también, el deber social y económico de «contribuir a la atención de los sectores más necesitados, de colaborar a la educación y en la salud pública, de participar dentro de su escala en el desarrollo del país».

Se detiene particularmente el autor en el deseo de inmisión al Estado y en el de participación en el desarrollo económico, que son los que más directamente se relacionan con la sociedad. «Siempre ha constituido un axioma —dice— la subordinación del Ejército al poder civil», y para conseguirlo «se ha propugnado el apoliticismo de los miembros de las Fuerzas Armadas», claro que este apoliticismo se refiere a que el Ejército —«lo que nunca debe ocurrir»— se mezcle a las politiquerías menudas de la vida diaria o a las actividades disociadoras de las corrientes partidistas. De acuerdo con el ilustre militar autor del libro, hecha esta salvedad, porque seguidamente aclara: «Esta apoliticidad del elemento armado, dogma indiscutible para la ideología militar, *no puede considerarse como absoluta en todas las circunstancias*» (subrayamos nosotros, porque, como decimos en el trabajo a que antes hacemos mención, no puede el Ejército ser mero y pasivo espectador en circunstancias en que puede y *debe* (volvemos a subrayar) intervenir de alguna forma, allí diremos cómo, en la política con una «actividad política» —¿por qué no?— en defensa de los grandes valores que le están encomendados, si éstos exigen a las Fuerzas Armadas «recoger de la calle los atributos del poder para impedir con ello la pérdida de la nación, al perderse sus esencias fundamentales». En estas circunstancias no se trataría, ciertamente, de las «politiquerías» que, certeramente, repudia el autor y ha despreciado siempre el Ejército.

La relación del Ejército y la Sociedad se revela más tangiblemente en la relación entre defensa y fomento nacionales. Se emplea hoy al Ejército en tareas de fomento, en la ayuda al desarrollo nacional, a la industria nacional, a la mano de obra, a la dirección e investigación científica. Pero «mayor aún es la influencia de las necesidades militares sobre la investigación y el desarrollo, cuyo nivel ha de definirse como una combinación de tres factores:

necesidad, progreso tecnológico y recursos disponibles», porque hay que reconocer que «los avances tecnológicos más espectaculares han sido hechos para la defensa» (energía atómica, aviación, transporte, cirugía, ingeniería, etc.).

Termina este estudio dedicando el autor «una ojeada» a un grupo potencialmente numeroso de agrupaciones que crecen al lado del Ejército y que por su estructura o por sus fines le están directamente relacionados. Son las llamadas «organizaciones paramilitares» entre las cuales comprende Díez-Alegría las fuerzas de policía, las milicias (las auxiliares del Ejército y las políticas o de partido), los componentes del Servicio Nacional (excedentes del reclutamiento forzoso), y las asociaciones de antiguos combatientes que si su fin se cifra en «mantener las relaciones de camaradería y valor moral que pueden desprenderse de su antigua pertenencia (el Ejército), pueden considerarse recomendables y dignas de ser fomentadas».

Así termina este documentado estudio sobre *Defensa y sociedad* al que nos hemos contraído en nuestra presentación del libro *Ejército y Sociedad* del ilustre militar y docto académico teniente general Díez-Alegría, felizmente publicado por la prestigiosa Alianza Editorial.

EMILIO SERRANO VILLAFANE

CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS Y POLÍTICOS «GENERAL ZUMALACÁRRER-GUI»: *¿Qué es el carlismo?* Edición cuidada por F. Elías de Tejada y Spínola, R. Gamba Ciudad y F. Puy Muñoz. Escelicer. Madrid, 1971; 206 págs.

Este libro ha sido confeccionado en base de estudios y discusiones efectuados por un grupo de intelectuales tradicionalistas, a lo largo de dos años, dentro de un Seminario que se reúne con varia periodicidad en el Instituto de Estudios Políticos, bajo la batuta directora del profesor Elías de Tejada.

En una época de confusionismo, la empresa que aquí vemos decantada con evidente acierto trata de afirmar una serie de puntualizaciones aclaradoras y, en muchos puntos, actualizadoras de una manera de ser, sentir y pensar políticamente que ha cubierto ya muchas y fecundas —incluso dolorosas— etapas.

Efectivamente, para mucha gente que se mueve en términos de mitología política, el carlismo es un ente fantasmal del que apenas se saben cosas concretas. A veces viene considerado como algo absolutamente perteneciente al pasado, cuando no una imagen retrospectiva de aguerridos salvajes del Maestrazgo o del Montejurra, unos tontos inútiles que se lanzaron a las trin-

cheras para sacarles a otros las castañas del fuego, unos quijotes idealistas, cuando no unos brutos retrógrados de sainete. Sin embargo, por encima de cualquier anécdota partidista, el carlismo ha sido y es un movimiento político de base nacional (concretamente en España, pero no sólo en España), atenido a tres grandes principios de interpretación y aseveración política: la legitimidad como valor de sucesión dinástica; la continuidad como valor de autenticidad histórica; la integración en una Patria de las entidades culturales diferenciales regionalmente, como doctrina jurídico-política fundamental.

Las incidencias legitimistas que surgieron, sobre todo, cuando se trató de la sucesión en la Corona que a su muerte dejó vacante Fernando VII de Borbón, han esclarecido, sobre todo, una perspectiva de que con toda razón están los tradicionalistas orgullosos: la doctrina de la legitimidad de origen y de ejercicio, fecunda idea antitiránica firmemente desarrollada en el pensamiento de los juristas clásicos españoles.

Como conciencia de autenticidad histórica, el pensamiento tradicionalista reacciona contra las nefastas consecuencias que, para la compleja realidad política española, tan duramente obtenida y tan duramente combatida, habrían de tener, si fuesen admitidos como hechos políticamente determinantes, algunos acontecimientos acaecidos en el mundo desde hace siglos. No se trata de cerrarse a evidencias notorias, sino de captar en qué medida hay que reaccionar contra la agresión procedente de tales hechos, en cuanto que su recepción dentro del cuerpo nacional, daría lugar a un vaciamiento de los contenidos propios en que esta plural España encuentra su razón de ser y su modo de realización. La empresa histórica de España sedimentó en duras aristas culturales definidas por una mentalidad religiosa, pero además polémicamente religiosa: mahometismo primero, evangelización americana y, casi simultáneamente, protestantismo después. España resulta que está en posición diferente a la de la mayoría de los restantes países europeos, cuando se queda en un lado muy definido en los problemas de la ética (maquiavelismo), de la religión (luteranismo), de la teoría política (teoría de la soberanía absoluta), de la teoría jurídica (el gigantismo estatalista de Hobbes), del equilibrio político, del que jugará sólo en un segundo plano desde los tratados de Westfalia.

El tradicionalismo es un ideario compuesto de principios, y, por tanto, sólo asimilable por personas de principios capaces de aplicarles hasta sus últimas consecuencias. Por ello no es, ni en su base ni en su cabeza, un partido político, sino una comunión práctica: religiosa en cuanto a su inspiración, organicista en cuanto a su forma de Estado deseable; federalista en cuanto a las conexiones que cada región histórica aspira a tener con las demás; legitimista en cuanto a la forma de Monarquía que postula para el portador de la

Corona; románticamente «antiadministrativista» en cuanto al método jurídico que estima más adecuado para asegurar y promover las libertades concretas.

De estos principios obtienen los tradicionalistas fuerzas para acreditar, en el panorama político actual, su pretensión de actualidad, de utilidad y de esperanza al servicio del país.

Las creencias son los veneros profundos de la fuerza activa, en los pueblos como en los individuos. Ahora bien, el valor cultural de unas creencias sólo está poseído por un pueblo cuando le viene pesando o cuajando desde lejos. De ahí la valoración de la tradición como criterio de posible constructividad futura.

No todo lo pasado es tradición. Esto sólo puede ser lo que del pasado viene acreditado como selección para mejor enfrentarse al futuro. Y los criterios de la tradición política de que en este libro se trata son los siguientes: sumisión al orden ético, aquilatamiento histórico y metafísico de los legados culturalmente sociológicos, apreciación del valor creativo de la libertad de los individuos y de los pueblos, autenticación del progreso como solidaridad actual del pasado, del presente y del futuro.

De ahí que la realidad española presente, reúne en sí estos tres factores: condensación de una historia vivida a lo largo y ancho de muchos siglos; diversidad de modos de vivir una unidad amplia desde regiones y países dotados de peculiaridades propias y, a veces, singularísimas, asimilación de su forma moral de ser a las creencias impartidas desde la Iglesia católica.

El cuerpo político español tiene, según los tradicionalistas, alma católica. Catolicismo entendido como universalismo, y por ello, a quien le repele intrínsecamente cualquier intento de entender fragmentariamente el cristianismo o la humanidad.

Frente a los intentos totalitarios de las formas de gobierno que actúan como si la gente no fueran personas que mandar, sino cosas que administrar, el tradicionalismo aborrece los *a priori* abstractos como forma de regulación política y jurídica, y prefiere los métodos que consideran las entidades culturales y los seres humanos como realidades concretas. La fórmula en que se exploya esta idea es precisamente «los fueros», bajo cuya matizada vigencia se precisan sistemas prácticos de libertades concretas para las instituciones de todo orden y, desde luego, métodos muy accesibles de participación política.

Que estas perspectivas suponen un planteamiento metafísico, una peculiar interpretación de la condición humana, es evidente. Mas, ¿hay razones para

demostrar que tales interpretaciones no estén al menos tan fundadas como aquellas otras que las contradicen? ¿Es que el equilibrio social se alcanza mejor por obra de un partido único, o de un Gobierno absolutista? ¿Es que la libertad humana se respeta profundamente cuando sólo se la considera como posibilidad en un fichero electoral? ¿Es que el individuo humano es una bestia a la que hay que domar, o un ángel que sabe perfectamente hacer lo que conviene a él y a los demás, y no un ser defectuoso y carente, pero perfectible y capaz de tomar muchas responsabilidades desde su propia visión de sus propios intereses?

Como esquemas concretos de regulación de la convivencia, los fueros son «usos y costumbres jurídicas creadas por la comunidad, elevados a norma jurídica con valor obligatorio por el reconocimiento pactado con la autoridad responsable de su efectividad» conforme a las finalidades por aquéllos asumidas consuetudinariamente.

Un ordenamiento sociojurídico de tipo foral no es un cuerpo yacente en el seno de la Historia, sino un cuerpo vivo proyectado desde el pasado hacia el porvenir. El sistema foral se revitaliza continuamente, si es tratado conforme a los métodos que desde su propia índole le convienen.

Los fueros, en nuestro país reducido a los contornos geográficos de la Península ibérica, con algunas sustracciones y adiciones, habrán de tener base regional (descentralización frente a centralismo) y corporativo (entidades institucionales subordinadas funcionalmente a la organización estatal, pero distintas del Estado). El regionalismo supera juntamente al centralismo y al separatismo. Sobran ejemplos de países modernos organizados conforme a una distinción de competencias regionales y federales, ostentadas las primeras a nivel descentralizado y las segundas por el órgano del Estado que corona la construcción escalonada del orden sociopolítico.

En cuanto a los individuos, la conjunción operativa de los diversos fueros (unos regionales, otros de competencias), consigue asegurar un ámbito de libertades concretas, en que los derechos humanos pueden cuajar con toda la efectividad deseable. La dinámica evolución del sistema político y jurídico así constituido, permitirá indicar el sentido en que las normas concretas habrán de evolucionar en cada momento, o sea, en el sentido postulado por una más exacta, amplia y generalizada vigencia de los derechos humanos fundamentales, semillas crecidas en las instituciones concretas, capaces de reformarlas hasta convertirlas en adecuada morada de la libertad.

Las fórmulas concretas de contemplar el funcionamiento de las actuales instituciones políticas españolas, desde la perspectiva que estas líneas han tratado de resumir brevemente, permiten caer en la cuenta de que el tradiciona-

lismo no ha pasado todavía y que aspira a tomar parte en la determinación del futuro de nuestro país. Así, al describir la Corona, el Gobierno y las consecuencias institucionales extraídas o que se pueden extraer de los principios.

ANGEL SÁNCHEZ DE LA TORRE

JAVIER HERRERO: *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*. Ed. Cuadernos para el Diálogo. Madrid, 1971; 409 págs.

«Este libro —según consta al final de la «Introducción» y en la contraportada— demuestra exhaustivamente que los autores considerados por Menéndez Pelayo y por sus discípulos como contemporáneos, como los grandes defensores de la tradición española no tienen el menor contacto con la España de los siglos XVI y XVII. Son tan europeos como los ilustrados, o quizá más, pues en la Ilustración hay, a través de Grocio y Pufendorff, ecos de nuestros grandes juristas, pero nada hay de español en los discípulos del abate Barruel. Zeballos, el padre Alvarado, Rafael de Vélez, forman parte de una corriente de pensamiento que ha surgido en Europa como oposición a las luces, y que cuenta, en la época en que éstos escriben sus obras más importantes, escasamente medio siglo. Nada hay, pues, de tradicional ni de español en los «grandes maestros de la tradición española».

La «demostración exhaustiva» de que hablan autor y editor está estructurada en tres partes: la primera se titula «Los elementos del mito reaccionario», y está dedicada a relatar la aparición, a lo largo del siglo XVII, de aquellos hechos o ideas que sirvieron de base, según el autor, a la «mitología» de los «reaccionarios». Tales son la filosofía ilustrada, la masonería y el jansenismo. Todos ellos fueron, en el extranjero, objeto de enérgicos ataques por autores como Nonnotte, Valsecchi, Bergier, Mozzi, Justiniani, Bonola. Tras reseñar sus escritos, el autor pasa a examinar las obras de mismo tenor escritas en España, exclusivamente (o casi) del padre Zeballos en adelante, o sea, de 1775 hasta el final del siglo. Tal limitación cronológica le da pie para atribuir la producción de estos autores (Zeballos, el padre Rodríguez, Fernández de Valcarce, Pérez y López, Forner, Vila y Camps, Peñalosa, Villanueva, hasta fray Diego de Cádiz) a la influencia, directa o indirecta, de los citados autores extranjeros.

La segunda parte, «La construcción del mito reaccionario», comienza por un detenido análisis de los dos principales «constructores», Hervás y Panduro y el abate francés Barruel, a quienes el autor atribuye la paternidad de la idea de una conspiración masónica contra la religión y la Monarquía. Le sigue

un examen de la forma que tomó el «mito» en la España de los primeros años de la Guerra de la Independencia, sirviendo de fuentes Capmany y la prensa santiaguesa y mallorquina de la época, terminando por el *Despertador cristiano-político* de Simón López.

En la tercera parte, dedicada a «La difusión del mito», el autor se traslada al Cádiz de 1810, sede de las primeras polémicas entre «liberales» y «serviles». Tras un breve examen de las razones de estos últimos, a través de los *Manifiestos* del obispo de Orense y de Lardizábal y de la *España vindicada en sus clases y autoridades*, de José Joaquín Colón, el autor pasa al estudio de sus principales teóricos, el padre Vélez (del cual sólo se examinan el periódico *El Sol de Cádiz* y el *Preservativo contra la irreligión*) y el filósofo Rancio. Por supuesto, niega a ambos la menor originalidad e incluso la menor categoría intelectual. Luego, vuelve a situarse en Cádiz para hablarnos de su *Diario de la tarde*, en 1813, ocupándose a continuación del *Manifiesto de los Persas*, que interpreta en un sentido exclusivamente absolutista e inmovilista. Capítulo aparte le merece la «difusión del mito» en Mallorca, con el padre Strauch y el padre Ferrer, así como la *Instrucción pastoral* de los obispos refugiados. Termina el libro pintándonos, con colores apocalípticos, el ambiente de guerra religiosa que presidió a la Guerra de Independencia, y el «aque-larre» que supuso la «reacción absolutista» de 1814. Una breve conclusión vuelve al planteamiento de la introducción: lo que se llama tradición hispánica no es más que defensa de los intereses de clase de los grupos privilegiados del antiguo régimen, cuyas ideas proceden en exclusiva de la literatura anti-ilustrada europea, y cuya esencia es la intolerancia y la violencia en oposición a la razón. Sigue un índice onomástico.

\* \* \*

En sede crítica, el libro no está exento de reproche. Por de pronto, en la introducción, nos dice de Menéndez Pelayo que, cuando no habla como crítico literario, «los resultados de sus trabajos son no ya deleznales, sino francamente grotescos». Que las ideas de Suárez Verdaguer parecen sensatas «sólo si ignoramos el período y no comprendemos el alcance de lo que está diciendo» (por supuesto, el autor sí conoce y comprende). Que las obras y las ideas de Francisco Elías de Tejada o de Francisco Puy «evidentemente no merecen discutirse» (lo cual, publicado en una editorial especialmente dedicada al «diálogo», suena, cuando menos, curioso). Que Calvo Serer es demasiado vago y confuso para entrar en su valoración o que Julián Marías trabaja sin la suficiente información. Parece que la energía de la repulsa del autor hacia nuestros historiadores está en relación directa con su valía intelectual.

Desde luego, esto no tiene tanta importancia. El descalificar de un plumazo a autoridades reconocidas no es obstáculo, en el fondo, a alcanzar uno mismo conclusiones interesantes. El ser algo pretencioso es un defecto humano, no forzosamente científico. En cambio, más sospechosa resulta otra afirmación hecha en el «prefacio»: al autor, como devoto católico, la crítica que hace a los católicos tradicionales del siglo XVIII «no ha sido siempre fácil ni agradable». De ser cierto, ¿por qué no escribía de otro tema?

También esto, bien mirado, es secundario. Puede tratarse, simplemente, de «presentación de la mercancía», del ropaje con que se envuelve un auténtico descubrimiento con vistas a su difusión. Por esto, lo que realmente hay que examinar en el libro son las conclusiones a que llega el autor, y el razonamiento que le lleva a ellas.

Y a este respecto, lo primero que nos llama la atención es que el libro está dedicado a los *orígenes* del pensamiento «reaccionario» español, *orígenes* que el autor sitúa formalmente en Hervás (1794) y en Barruel (1797), y potencialmente, no antes de Zaballos (1775). Pues bien, existe, entre los historiadores del pensamiento, un convenio: el de considerar «origen» de una idea el momento en que aparece por primera vez en un escrito y recibe cierta difusión. Naturalmente, como todo convenio, puede aceptarse o no: es perfectamente lícito a un investigador llamar «origen» de una idea a su duodécima tercera repetición. Lo único que se exige, cuando uno opta por apartarse de un convenio generalmente aceptado, es avisar: de lo contrario, el lector atribuye a los términos empleados (como «origen») su valor usual, y al constatar anomalías, la obra entera se le aparece como un monumento a la ignorancia.

Este es precisamente el caso del libro que comentamos. El autor define como «reaccionario» un pensamiento que se apoya en «mitos», de los cuales el fundamental es el de una conspiración universal de las fuerzas del mal contra el bien, cuyos efectos son la revolución y sus bases ideológicas, y cuyos actores principales son los *filósofos*, los *jansenistas* y los *masones* (pág. 23). Luego demuestra que estos «mitos» nacen en las postrimerías del XVIII, para luego concluir que los «reaccionarios» que los mantuvieron no tienen ninguna relación con la genuina tradición española.

Pues bien, ahí está la anomalía que comentábamos respecto del uso de «origen». Es la siguiente: el autor puede querer decir con ello que apareció a finales del XVIII, y por influencia extranjera, lo que él llama «mitos»: la denuncia del peligro masónico, del jansenismo y de la filosofía ilustrada. Pero puede querer decir también que apareció en dicha época todo el ideario de los autores que estudia. Como en ninguna parte hace el autor la debida especificación, habremos de examinar ambas hipótesis por separado.

1. Según nuestra primera hipótesis, todo el trabajo del autor se encamina a demostrarnos que en España sólo surgieron a finales del XVIII los «mitos» de una conspiración de los masones, de los jansenistas y de los filósofos contra la religión católica y contra el orden político establecido.

Comencemos por los masones. Como la masonería apareció y se difundió a lo largo del siglo XVIII, es evidente que la literatura antimasonónica no podía aparecer antes. Es más, siendo la masonería un fenómeno principalmente extranjero, nada tiene de extraño que sus adversarios españoles fueran, en mayor o menor medida, tributarios de la información proporcionada por contrarrevolucionarios extranjeros, a los que suponían, no sin cierta lógica, más enterados de la cuestión. Se puede incluso conceder al autor que, por esta razón, los posibles fallos documentales y lógicos de la literatura antimasonónica extranjera condicionan asimismo a la española. Pero todo esto es evidente ya de por sí, y el empeñarse en demostrarlo es hundir una puerta abierta.

Lo mismo hay que decir de los jansenistas: la literatura antijansenista corre a lo largo de todo el XVIII, pero no comienza, por razones evidentes, mucho antes. Es más, siendo el jansenismo un movimiento religioso francés, es perfectamente lógico que los primeros ataques contra él procedieran de Francia, y, claro está, de Roma (Constitución *Cum occasione*, 1653; Constitución *Ad sacram beati Petri Sedem*, 1656; Constitución *Regiminis Apostolici*, 1665; Decreto del Santo Oficio de 7-12-1690, etc.). Y es perfectamente lógico también que los españoles fueran un poco a remolque de estos documentos, mientras no hubo jansenismo en España. Cierto es que a finales del XVIII el término «jansenista» pasó a emplearse en un sentido amplio (un poco como el actual «progresista»), como sinónimo de «antijesuitismo»: o sea, de oposición tanto a la Compañía de Jesús, como a las ideas que defendía ésta. Y con este sentido, sí adquirió implicaciones políticas. Por esta razón, la denuncia del jansenismo —término que ya designaba a un adversario presente en España— se hizo más frecuente y virulenta en la segunda mitad del siglo. Pero todo esto es también lo suficientemente obvio como para no necesitar especial «demostración».

En cuanto a los «filósofos», el uso del término en los tradicionales de finales del XVIII corresponde exactamente con su uso en los salones parisinos de la época: como sinónimo, cuando menos, de ilustrado librepensador, y sin implicar de suyo cultivo alguno de la filosofía. Pero sí, en cambio, con un claro matiz político. No deja de ser lógico, por tanto, que los tradicionales españoles comenzaran a usar el término en este sentido en aquel momento, y no antes. Por lo que se refiere ya a la controversia ideológica con el pensamiento ilustrado, los apologistas españoles no hicieron sino hacer explícitas las consecuencias revolucionarias que *de hecho se seguían* de las premisas

filosóficas de la mayoría de los ilustrados. De ahí a atribuirles la intención subjetiva de producir estas consecuencias, y acusarles, por tanto, de conspiración, no había más que un paso. Y no creo que fuera ilegítimo darlo: la actitud ilógica de sentar las premisas y huir de las conclusiones no se debe suponer en una persona normal.

Ahora bien, es evidente, también en este caso, que esto no podía ocurrir antes del momento en que ocurrió. No se refuta a Voltaire antes de aparecer Voltaire.

2. En nuestra segunda hipótesis, lo que el autor intenta demostrar es que provienen de finales del XVIII *todas las ideas políticas* —o, al menos, las principales— de los que se ha venido llamando «tradicionales», y después, «tradicionalistas». Esta segunda hipótesis es la más probable. En efecto, ni Menéndez Pelayo, ni ninguno de sus discípulos contemporáneos han llamado nunca «tradicionales», o «defensores de la tradición» a los apologistas españoles del XVIII por el *mero hecho* de alzarse contra la masonería, o contra el jansenismo, o incluso contra la filosofía ilustrada, porque *precisamente esto* es una novedad del XVIII. En general, nunca se considera «tradicional» a un pensador por sus tesis negativas, de mero rechazo o crítica, sino por sus ideas *positivas*: afirmaciones que mantiene y razona. Si estas ideas son las mismas de la tradición filosófica, jurídica o política de las Españas clásicas, se considera al pensador como tradicional, y como revolucionario en el caso contrario. El ejemplo más claro para ilustrar lo dicho es el de Macanaz, al cual Elías de Tejada y Puy considera absolutamente antitradicional, pese a que de él proviene uno de los ataques más enérgicos del siglo contra las «fábulas gacetales» que componían el pensamiento político de la Europa ilustrada.

No creemos que el autor ignore esto. Por eso mismo, nos parece más probable que sean *las ideas* políticas de los apologistas a las que el autor atribuye un origen europeo y reciente. Nos confirma en nuestra opinión otro hecho: el autor no desconoce algunas de estas ideas de fondo. Pero no las resalta. Al contrario, las diluye entre ataques a los masones, a Godóy o a Napoleón, entre apologías a Fernando VII y otros datos anecdóticos que no podían haber ocurrido antes del período estudiado, como para dar la impresión de que tienen el mismo origen cronológico. Pues bien, en tal caso, la tesis del autor es históricamente inexacta.

Una de estas ideas —tal vez la principal— es la concepción de España como una Monarquía *católica*, cuya política, por tanto, está indisolublemente vinculada a la causa del catolicismo. Pues bien, en la *Política española* de Alejandro Aguado (1746), leemos lo siguiente: «La política católica es la de España, cuyo interés es la religión de Jesucristo; y a este fin deben de

dirigirse sus máximas para perpetuarse esta Monarquía» (T. I., pág. 55). Y no es un ejemplo aislado: se puede encontrar la misma tesis en Juan Nuix y Perpiñá (*Reflexiones imparciales sobre la humanidad de los españoles en las Indias*, 1780), en Bacallar Sanna (*Comentarios a la guerra de España*, 1726), en Antonio Codorníu (*Desagravio de los autores y facultades que ofende el Barbadiño*, 1764), Juan Cabrera (*Crisis política*, 1719) y en muchos otros, incluso en pasajes de los poco sospechosos Feijoo, Sarmiento o del propio Macanaz. Citamos de propósitos ejemplos inmediatamente anteriores al período examinado por el autor, pero la idea no era, ni mucho menos, nueva en la época.

Consecuencia de la misma fue la conciencia del enfrentamiento, incluso de la enemistad irreconciliable, con la Europa acatólica en el plano político. También ésta la encontramos en los pensadores estudiados por el autor (que la llama «xenofobia») y mucho antes: en Nuix, Bacallar, Cabrera, Aguado, incluso en Macanaz o en los versos de Antonio Butrón o Diego de Torres Villarroel, citando, repetimos, autores inmediatamente anteriores a los estudiados por el autor, para no remontarnos hasta el *Crisol de la española lealtad por la religión, por la ley, por el Rey y por la patria*, de Tomás de Puga y Rojas (1708); a la *Conservación de Monarquía religiosa y política*, de Francisco Enríquez; a la *Política española*, de Juan de Salazar; a la *España defendida*, de Francisco de Quevedo, o a las *Locuras de Europa*, de Saavedra Fajardo.

Otras ideas que el autor presenta como características de los «reaccionarios» que estudia son la cerrada oposición a la libertad e igualdad postuladas por la Ilustración, así como una furiosa intolerancia. Pues bien, tampoco éstas tienen su «origen» donde el autor lo sitúa. En cuanto a la libertad, oigamos a Juan Cabrera: «Ser libre no consiste en que vivas tan enteramente entregado a tu albedrío, y seas tan únicamente de tu potestad, que ni te atenes ni reconozcas superior. El freno de la ley y un justo imperio no se oponen a la libertad de una vida racional, pues ésta no se debe medir por una vagabunda libertad de forajidos y por una cierta seguridad e impunidad en los delitos» (*Crisis política*, pág. 27). Escrito en 1719. O a Bacallar: «Dios deja libertad para lo malo, porque se constituya el mérito: el Príncipe debe quitarlo, porque su inspección es sólo el cumplimiento de la ley; el que permite lo que debe prohibir, delinque» (*Monarquía hebrea*, I, pág. 27). Escrito en 1719 también (sin embargo, cito por la ed. de Madrid, 1746). Y en el fondo, no se trata sino de la repetición (eso sí, con distintos términos y contra distintos impugnadores) de la idea —bastante más antigua— de que lo que hace libre es la verdad, y de que no se puede ser libre, sino dentro de un orden jurídico concreto.

Lo mismo ocurre con la igualdad. Volvamos a Juan Cabrera: «Destruir el orden mezclando y confundiendo grados, no distinguiendo personas y talentos, igualdad parece; pero ¿qué cosa hay en el mundo más desigual que esta igualdad?» (*Crisis*, pág. 29; cfr. muchos otros argumentos en páginas 36, 56, 618, etc.). O a la *Política española*, de Aguado: «Mantiene Dios el orden porque a cada uno le coloca en lo que merece; y se mantendrá con todo lucimiento una Monarquía si esto se observa. El orden consiste en la desigualdad; y la paz a que mira el Gobierno político es una tranquilidad del orden: porque si las cosas no se colocan donde deberr, es inquietud y violencia que no adelanta». Escrito en 1746, y la idea base es también algo anterior: no es justo tratar de modo igual a los desiguales.

Igual la intolerancia: no es sino consecuencia de la concepción clásica de España como Monarquía católica, y la encontramos exaltada como virtud política en todos los autores que acabamos de citar, desde Puga y Cabrera hasta Nuix, pasando por Feijoo, el P. Rábago y Macanaz, amén de muchísimos otros. La razón es bien sencilla: las ideas de que no se puede transigir en materia de verdades fundamentales, y de que esto tiene también repercusiones políticas, están de tal modo vinculadas a la tradición católica (confróntese San Agustín: *La Ciudad de Dios*, I, 9, 2, y la idea no era nueva) que las tuvieron que hacer suyas incluso ilustrados como Feijoo o Macanaz, simplemente por seguir siendo católicos.

Y consecuencia de esta intolerancia fue la cerrada crítica con que se acogió, desde siempre, en España al pensamiento europeo en lo que tenía de anticatólico. Es más: estas ideas filosóficas, e incluso teológicas, se discutieron teniendo muy a la vista sus implicaciones políticas. Ejemplos, en este caso también, sobran por doquier: contra Maignan, Clemente Langa (*Contra Novam Cartesii, et Atomistarum doctrinam*, 1739), Juan Martín de Lessaca (*Apoloía escolástica*, 1729) o Francisco Palanco (*Dialogus physicotheologicus contra Philosophiae Novatores, sive Thomista contra Atomistas*, 1714); contra Raynal y otros, Nuix; contra los protestantes, Juan Cabrera; hay casos incluso en Piquer y Arrufat (*Discurso sobre la aplicación de la filosofía a los asuntos de religión*, 1757) o en Feijoo (*Cartas eruditas*, IV, c. 15, contra Jean Martin de Prades), otra vez para no remontarnos más lejos, vgr., hasta el *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano*, del P. Rivadeneira (contra Maquiavelo) o hasta la *Defensio Fidei*, de Francisco Suárez. Tampoco esta actitud arranca, pues, de finales del XVIII.

Resumiendo: si la tesis del autor acerca del «origen» del pensamiento «reaccionario» español se refiere tan sólo a los «mitos reaccionarios» (masonería, jansenismo y filosofía volteriana) que aparecen a finales del XVIII, entonces ya era evidente de toda evidencia sin necesidad de su especial inter-

vención. Si, en cambio, se refiere a la *totalidad del ideario* de los pensadores que el autor llama «reaccionarios», entonces su tesis es palmariamente falsa.

En ninguno de los dos casos valía la pena escribir un libro para demostrarla.

\* \* \*

No acertamos a explicarnos cómo al autor parecen pasarle desapercibidas cosas tan evidentes. Puede tratarse de falta de información: desde luego, el autor ignora totalmente a especialistas tan destacados en el siglo XVIII como son Cassirer, Hirschberger o Paul Hazard, o en el siglo XVIII español, como V. Palacio Atard, O. Quiroz Martínez, Martínez Gómez o Carlos Corona (de quien dice en el prefacio que sus investigaciones le «han ayudado especialmente», pero al que no vuelve a citar en el resto del libro), para no hablar ya de Elías de Tejada o de Puy, cuyas obras conoce en parte, pero no aprovecha en absoluto. Pero, por otra parte, el autor demuestra tener, sobre el período de transición entre el XVIII y el XIX, unos conocimientos abundantes y de primera mano. Además, se observan también otras anomalías, difícilmente atribuibles a esta misma causa.

Por de pronto, el autor da una lectura muy selectiva de los autores estudiados: resalta exclusivamente cuanto hay en ellos de novedoso e impuesto por la circunstancia, y cuanto puede hacerlos odiosos a los ojos del lector contemporáneo: la idea del Rey como poder supremo, la oposición a la «libertad», a la «igualdad», etc. Y ya cuando encuentra en algún periodista compostelano de última fila un ataque a la lectura de libros, se recrea en la identificación de reaccionarismo con analfabetismo. En cambio, faltan totalmente los temas relacionados con las limitaciones del poder real, o en general, cualesquiera que pudieran mitigar una interpretación absolutista de los anteriores: la ley, los fueros, las Cortes, etc., aunque también se tratan durante el período estudiado. Cuando no tiene otro remedio que enfrentarse con alguno de ellos, a propósito del *Manifiesto de los persas*, por ejemplo, lo despacha con la breve y gratuita afirmación de que «oculta, bajo una forma aparentemente "moderna", una efectiva regresión a un inmovilismo intransigente» (pág. 341).

Otro detalle curioso es el trato dado a los hechos que no encajan en las conclusiones. Por ejemplo, el propio autor reconoce, en ocasiones, la extensa formación, incluso erudición, escriturística, patristica, o tradicional, en general, que poseían algunos de los autores que estudia (casos de fray Diego de Cádiz, pág. 144; de Hervás, págs. 153 y 166; de Strauch, págs. 349 y siguiente; incluso de Miguel Ferrer, pág. 352). Pues bien, el autor mantiene,

a pesar de todo, que el ideario de estos pensadores proviene en su totalidad de la Europa ilustrada, sin comentar este hecho en absoluto.

Otro ejemplo: una de las tesis clave del autor es que el «mito» masónico proviene del extranjero, concretamente del abate Barruel. Pero ocurre que ya lo documentó unos años antes, con gran aparato erudito, Hervás: pues bien, el autor constata el hecho sin reflejarlo de modo alguno en las conclusiones. Pero aún hay más: unos años antes que Hervás, hizo unas denuncias muy enérgicas del peligro que representaban las «sectas» nada menos que Jovellanos; pues bien, el autor atribuye fríamente este hecho (por supuesto, sin el menor apoyo documental) a una supuesta lectura por Jovellanos del ¡*manuscrito* de Hervás! Claro, así se «demuestra» cualquier cosa.

Y ya que hablamos de las conclusiones, hay al menos una que da el autor sin base documental alguna. Es la siguiente: «Bajo las apelaciones a las tradiciones seculares españolas se esconden los intereses de clase de los grupos privilegiados del antiguo régimen» (pág. 401). Pues bien, el autor no aporta ningún documento que demuestre que alguno de los autores que estudia recibiera cualquier cantidad de estas poderosas, omnipresentes y misteriosas «clases» por defender sus «intereses». Ni que recibieran encargo expreso de hacerlo. Ni aun que pertenecieran a ellas (salvo que se considere como «clase» al clero católico). Esta tesis del autor, en el fondo, es tan «mito» como los que reprocha él a sus «reaccionarios». O todavía más: de los masones, al fin y al cabo, hay al menos evidencia documental de que *existían*, mientras que las «clases» son una pura construcción de la mente.

Para terminar, no queremos dejar de referirnos al nivel de la polémica en que se mueve el autor. parte ya de la lectura selectiva a que nos hemos referido, el autor no repara en descender, toda vez que puede, al ataque *personal* contra los autores que estudia (caso del abate Barruel, págs. 187 y siguientes, 203 y sig., etc.; Capmany, pág. 224; Vélez, págs. 266, 314 y siguientes; Alvarado, págs. 316 y sig.; Strauch, págs. 360 y sig., 356 y siguientes; Miguel Ferrer, págs. 352 y sig.; fray Agustín de Castro, págs. 387 y sig.). Eso sí, siempre con base en documentos de época. Posiblemente fuera de los primeros en molestarse si un anticomunista le hablara del ansia de poder, o de las continuas borracheras de Carlos Marx (asimismo perfectamente documentadas). Sin embargo, trata él a sus personajes no como historiador, sino como polemista. Y como polemista, además, empeñado en hacer encajar los hechos, cueste lo que cueste, en una teoría que se nota concebida de antemano.

Así no se dialoga.

V. LAMSDORFF

*El cardenal Alborno*z y su obra. Edición y prólogo de Evelio VERDERA TUELLES. Publicaciones del Real Colegio de España en Bolonia, 1972; vol. I, 726 páginas, y vol. II, 742 págs.

Se reúnen en estos dos nutridos volúmenes, pulcramente editados, cincuenta y dos trabajos de destacados medievalistas de muy diversos países, que nos muestran con estricto rigor histórico la figura realmente extraordinaria del cardenal don Gil de Albornoz y, en especial, de su obra más conocida y perdurable: el Colegio de los Españoles, en Bolonia.

Trabajos de auténtica investigación que nos muestran no pocas facetas antes oscuras o desconocidas de la ingente actividad del cardenal Albornoz.

Es un lugar común que el cardenal Albornoz fue un político de talla excepcional. A juicio de Menéndez Pelayo, «uno de los más grandes hombres que nuestra nación ha producido, y en talento político quizá el primero de todos», de manera que «ningún otro español, sin excluir al mismo Alfonso V, ha pesado tanto como él en la historia de Italia, aun en aquello que esta historia tiene de más universal».

Su gran tarea como reconquistador, restaurador y gobernante de los Estados Pontificios durante el período de los Papas de Aviñón ha sido durante mucho tiempo el tema fundamental de sus biógrafos e historiadores.

Por otra parte, una institución como el Colegio de Bolonia, que perdura a lo largo de más de seis siglos, es explicable que haya atraído igualmente la atención de los estudiosos.

Pero ni en uno ni en otro caso las investigaciones han sido lo suficientemente hondas y satisfactorias. Quedaba mucho por hacer y eso es lo que se intentó con el Congreso de Estudios Albornocianos celebrado en octubre de 1969, en Madrid, Cuenca —patria de Albornoz— y en Toledo, de cuya sede primada fue cardenal.

Ahora en estos dos volúmenes, que constituyen los tomos XI y XII de los *Studia Albornotiana*, se han recogido y perfeccionado las aportaciones de aquel Congreso al mismo tiempo que se han completado con muchas otras de muy subido valor.

En la imposibilidad de hacer siquiera una leve valoración de cada uno de tales trabajos, pero deseosos de informar con algún detalle sobre los mismos, indicamos sus autores y títulos.

En el primer volumen se contienen los siguientes:

De Moxo (S.), catedrático de la Universidad Complutense: *Los Alborno*z. La elevación de un linaje y su expansión dominical en el siglo XIV.

Boscolo (A.), profesor y rector de la Universidad de Cagliari, escribe sobre *Documenti aragonesi sulla famiglia Alvarez di Alborno*.

Criado de Val (M.), profesor de la Universidad de Madrid, compara *El cardenal Alborno* y *el arcipreste de Hita*.

Pini (A. I.), profesor de la Universidad de Bolonia, recuerda *Il cardinale Alborno nelle cronache bolognese*.

Sobre *Las primeras biografías españolas del cardenal don Gil de Alborno* versa el estudio de Urgorri Casado (F.), catedrático de Historia.

Sierra Nava (L.) estudia *Las memorias históricas del bibliotecario del cardenal Lorenzana sobre Gil de Alborno (1778-1800)*.

El profesor Lomax (B. W.), de la Universidad de Liverpool, expone y comenta *El catecismo de Alborno*.

Porres Martín-Cleto (J.), de la Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo, recuerda *Un regalo del cardenal Alborno*, un supuesto cuchillo de Nerón ofrendado al convento de Santa María de Sisla.

Gautier Dalché (J.), profesor de la Universidad de Niza, escribe *A propos d'une mission en France de Gil de Alborno: opérations navales et difficultés financières lors du siège d'Algésiras (1341-1344)*.

Trenchs Odena (J.), del Departamento de Historia Medieval de la Universidad de Barcelona, trata de *Alborno y Aviñón: relaciones con la Cámara Apostólica*.

El profesor Lutrell (A.), de la Academia Británica en Roma, estudia a *Juan Fernández de Heredia at Avignon: 1351-1367*.

Hilda Grassotti, profesora de la Universidad de Buenos Aires, escribe *En torno al exilio del cardenal Alborno*.

De Mollat (G.) se publica un trabajo póstumo: *Alborno et l'institution des Vicaires dans les Etats de l'Eglise (1353-1367)*.

Guillemain (B.), profesor de la Universidad de Burdeos, examina *Le Sacré Collège au temps du cardinal Alborno (1350-1367)*.

Claramunt (S.), profesor de la Universidad de Barcelona, y Trench (J.), muestran el *Itinerario del cardenal Alborno en sus legaciones italianas (1353-1367)*.

Dupré Theseider (E.), profesor de la Universidad de Roma, estudia a *Egidio de Alborno e la riconquista dello Stato della Chiesa*.

Marongiu (A.), profesor de la Universidad de Roma, escribe sobre *Il cardinale d'Alborno e la ricostruzione dello Stato pontificio*.

Piana (C.), del Colegio Internacional San Buenaventura, de Quaracchi, trata de *Il cardinale Alborno e gli Ordini religiosi*.

El director de la Escuela de Paleografía del Vaticano, Batelli (G.), examina *Le raccolte documentarie del card. Albornoz sulla pacificazione delle terre della Chiesa*.

Cristiani (E.) ofrece unas *Note su alcuni rapporti tra le compagnie bancarie fiorentine e le legazioni in Italia del cardinale Albornoz*.

Gualdo (G.) presenta *I libri delle spese di guerra del cardinale Albornoz in Italia conservati nell'Archivio Vaticano*.

Pecugi Fop (M.), expone los *Lineamenti di una storia dei rapporti tra il cardinale Egidio Albornoz ed il Comune di Perugia attraverso i documenti perugini*.

Saracco Previdi (E.), del Instituto de Historia de la Universidad de Macerata, estudia *L'Albornoz e Macerata. Un esempio della politica albornoziana nelle Marche*.

Franceschini (G.) trata de *Il cardinal legato Egidio d'Albornoz e i conti di Montefeltro*.

Bresc (H.) escribe sobre *Albornoz et le royaume de Naples de 1363 à 1365*.

Prete (S.), profesor de la Universidad de Bolonia, recuerda unas *Note bibliografiche sul cardinale Egidio de Albornoz. Bibliografia marchigiana, 1900-1966*.

Finalmente, Beneyto (J.), profesor de la Universidad de Madrid, considera a *Albornoz, fundador. Perduración de la obra del Cardenal en la política y especialmente en el Colegio*.

En el segundo volumen se reúnen los siguientes trabajos:

Delaruelle (E.), profesor del Instituto Católico de Toulouse: *La politique universitaire des papes d'Avignon —spécialemente d'Urbain V— et la fondation du Collège Espagnol de Bologne*.

Mesini (C.): *Gli spagnoli a Bologna prima della fondazione del colegio di Egidio d'Albornoz (1363-1369)*.

Fletcher (J. M.), profesor de la Universidad de Aston: *The Spanish College. Some observations on its foundation and early statutes*.

Marti (Berthe M.), profesora de la Universidad de Carolina del Norte: *1372: The Spanish College versus the Executors of Cardinal Albornoz, Testament*.

García y García (A.), profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca, ofrece dos trabajos: *El decretista Fernando Alvarez y la fundación del Colegio de España, y Catalogación de los códices del Colegio de España de Bolonia*.

González (R.), del Archivo de la catedral de Toledo, estudia *El Ms. 43-1 de la catedral de Toledo. Un registro de documentos de Fernando Alvarez de Albornoz (1360-1371)*.

Avesani (R.), profesor de la Universidad de Macerata, presenta *Il Vat. lat. 6943 e l'edizione 1522 degli Statuti del Collegio di Spagna*.

Clough (C. H.), profesor de la Universidad de Liverpool: *Cardinal Gil Albornoz, the Spanish College in Bologna, and the Italian Renaissance*.

Martín Hernández (F.), profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca: *Influencia del Colegio de San Clemente de Bolonia en los Colegios Mayores españoles*.

El profesor del St. John's College de Cambridge. Linehan (P. A.), escribe sobre "Ecclesie non mittentes": *The thirteenth century background*.

Redondo (A.), profesor de la Universidad de Tours, nos presenta *Un conseiller de Charles-Quint, ancien boursier du Collège espagnol Saint-Clément de Bologne: le docteur Fernando de Guevara*.

El profesor de la Universidad de Kentucky, Jones (J. R.), publica dos estudios: *El doctor Hernando de Guevara, del Consejo de Su Majestad*, y *An unpublished lecture of Antonio de Nebrija: The "Repetitio Quinta" of 1508*.

Rodríguez Fernández (J.), delegado provincial de Bellas Artes en León, escribe *En torno a varios becarios de León en el Colegio Español de Bolonia*.

El director del Archivo de Simancas, Represa (A.), nos muestra *El Colegio Español de Bolonia, según la documentación de Simancas*.

De Dalmases (C.) evoca *El paso de San Ignacio por el Real Colegio de España en Bolonia*.

Bataillon (M.), del Instituto de Francia, y De Palacio y Palacio (J. M.), estudian la figura de *El doctor Pedro Carnicer, biografía y genealogía*.

Fanti (M.), de la Biblioteca del Archiginnasio de Bolonia, escribe sobre *Tentativi di riforma del Collegio di Spagna nella seconda metà del Cinquecento*.

Roversi (G.), también del Archiginnasio boloñés, recuerda *L'azione di papa Lambertini a favore del Collegio di Spagna e la controversa Visita apostolica del 1741*.

Batlloori (M.), profesor de la Universidad Gregoriana, evoca *El Colegio de España en Bolonia a fines del siglo XVIII*.

El profesor de la Universidad de Bolonia, Busacchi (V.), estudia *Le case di maestre Alberto de Zancari*.

De la Plaza Santiago (F. J.), recuerda *Unos planos relativos al Real Colegio Español de Bolonia en el Archivo de Simancas*.

Rodriguez (F.), de la Biblioteca universitaria de Bolonia, ofrece el *Catalogo degli incunaboli della biblioteca del Collegio di Spagna a Bologna*.

Finalmente, el profesor Colliva (P.), de la Universidad de Bolonia, y Claramunt (S.), nos dan el *Catálogo de las obras presentadas en la exposición de libros albormocianos (Bolonia, 27 mayo - 7 junio 1969)*.

Vemos, pues, nombres de universal prestigio junto al de nuevos valores, especialmente alentados desde el Instituto de Estudios Medievales de la Universidad de Barcelona, que dirige el profesor Emilio Sáez.

El rector del Colegio Español de Bolonia, profesor Verdera y Tuells, sintetiza en un certero prólogo lo realizado con estos dos volúmenes —a los que seguirá inmediatamente otro— para darnos una imagen exacta, no triunfalista, del cardenal Alborno y de su obra, imagen que no dejará de ser verdaderamente ejemplar y aleccionadora.

ISIDORO MARTÍN