

SECCION BIBLIOGRAFICA

RECENSIONES

The Future of Canon Law, vol. 48 de *Concilium, Theology in the Age of Renewal*. Paulist Press. Nueva York, 1969; VIII + 180 págs.

En el prefacio (de los editores N. Edelby, T. Jiménez Urresti y P. Huizing) se describe con toda crudeza cuál es el problema actual del Derecho canónico, a la postre análogo o idéntico al de otras muchas disciplinas jurídicas, si no de todas: la necesidad de buscar un punto de equilibrio en el Derecho objetivo, en la norma, entre una concepción que haga del Derecho «un simple espejo de la realidad social» y otra contrapuesta que le niegue su «necesaria movilidad y necesario dinamismo» (págs. 6 y 7). Lo que ocurre es que respecto del Derecho canónico el problema tiene mucha más trascendencia por la fuerte conexión con la Revelación y con el dogma de muchos de sus preceptos.

Elaborando sobre este tema, la colección de ensayos que el libro reúne, de valor muy vario, es un intento de proporcionar criterios, hacer admoniciones y, a veces, parece que hasta de dar consignas, para la actualización del Derecho canónico que de una forma u otra se plasmará en el nuevo *Codex*, ahora en proceso de estudio y elaboración.

La naturaleza social de la Iglesia y sus consecuencias para el Derecho canónico, de J. Neumann, es un buen trabajo, más bien de sociología del Derecho canónico que propiamente de Derecho canónico, en el que tocan una serie de temas variados, siendo quizá el más importante de ellos el del ataque a los beneficios eclesiásticos, a los que se reputa como herencia de la época feudal, y en definitiva, y no sin razón, consecuencia de los «efectos de los conceptos legales germánicos», claramente perniciosos.

Derecho divino y su dinamismo en la teología protestante del Derecho, de W. Steinmüller, es un trabajo de escasa importancia, a mi juicio, en el que se examinan las posiciones de algunos teólogos-juristas protestantes (Wolf, Heckel, Dombois) sin extraer consecuencia claras ni excesivamente relevantes, como no sea tal la obvia de que «el Derecho eclesiástico humano, a diferencia

del divino, no sirve para justificar a los pecadores», y la necesidad consiguiente de distinguir claramente entre las normas de uno y otro.

La estructura básica del Derecho eclesiástico, de H. Dombois —la aportación protestante al libro; Dombois es luterano— es un ensayo sucinto y sustancioso cuyo tema central es el de que «el concepto legal fundamental sobre el que descansa la Iglesia» no es el de *societas*, en el sentido de pacto o agrupación entre iguales, sino el *foedus*, para el cual la igualdad de los participantes en la relación no es esencial, y en el seno del cual, aunque puede haber relaciones obligatorias o vinculantes para ambas partes, éstas son fruto de la concepción de una de ellas. Lo que no se ve con claridad es cómo esta concepción teológica deba reflejarse en el Código nuevo, respecto del que se propone de paso, como no podía por menos de hacerse que «en la medida de lo posible sea aceptable a los cristianos no católicos».

Un Derecho canónico pastoral, de P. Winninger, es un trabajo altamente polémico, comenzando con declaraciones tales como las que el Código de 1917 «está basado todavía en el Antiguo régimen», o que es «mediocre desde el punto de vista pastoral»; que las escuelas y profesores de Derecho canónico han convertido éste «en una disciplina teológica fosilizada», etc. La crítica se traslada después al Concilio Vaticano II, al que se tacha de poco realista en algunas de sus conclusiones, lo que puede causar «catástrofes pastorales» (por ejemplo, se nos dice, en el Decreto sobre el ministerio y la vida de los sacerdotes, se parte de la tesis de que «no se puede construir una ciudad cristiana que no tenga como su base y centro la celebración de la Eucaristía», cuando; afirma Winninger «la imagen real y más común de la Iglesia en muchas regiones es precisamente la de comunidades que no tienen sacerdote ni Eucaristía y que están en proceso de desintegración»). El tema de celibato sacerdotal es tocado de pasada, aunque claramente el autor es contrario al mismo, siguiendo el consabido ataque de los beneficios. Un Código «pastoral» debe plantearse realísimamente el tamaño de la comunidad eucarística, la institución de los ministros a los que tal comunidad tiene derecho estricto y sin los cuales perecerá y, en consecuencia, alguna forma de «solventar moderna y honestamente el problema de los medios de vida del sacerdote».

Tensiones en la Iglesia, de José Setién, refleja en su título muy bien cuál es su contenido, no otro, sino el de cohonestar el principio de autoridad interno a las estructuras eclesiásticas con la libertad que debe concederse a los que forman parte de las mismas. No se trata tanto de acallar las tensiones, como de institucionalizarlas arbitrando procedimientos jurídicos y reglas objetivas de solución puesto que obviamente «la conciencia individual no puede ser criterio adecuado».

Los derechos fundamentales del fiel, de P. Lombardía, aunque se refiere

a varios de ellos, insiste especialmente en el derecho de asociación, único para cuya justificación se aportan textos concretos, con una cierta indeterminación sobre si este derecho ha de ser reconocido, o si, en efecto, lo ha sido, en el seno de la Iglesia a los laicos solamente o también a los clérigos o religiosos. Esta indeterminación priva de gran parte de valor al reconocimiento de aquellos derechos como germen de una especie de «Derecho constitucional» de la Iglesia.

El Derecho de reunión en Derecho canónico, de B. Primetshofer, que en realidad tanto versa sobre el Derecho de reunión como sobre el de asociación, es, en cambio, sumamente preciso y claro. Mientras que el Concilio ha concedido una muy amplia libertad a la formación de asociaciones laicas dentro de la Iglesia con la única salvedad de que «mantengan una propia relación con la autoridad eclesiástica», ha querido ser al propio tiempo, y bien explícitamente, restrictivo en cuanto a las asociaciones de las que formen parte clérigos o religiosos, que sólo pueden existir si han sido «oficialmente aprobadas». Con razón se comenta seguidamente que «aunque hay una cierta vaguedad jurídica en ambas expresiones... es claro que los clérigos no gozan en esta materia del mismo grado de libertad que los laicos».

La competencia de los obispos en materia de dispensas, de J. Rietmeijer, S. I., es una morosa y tediosa exposición de un tema con una finalidad bien clara desde sus primeras líneas, pero que no se hace explícita hasta las finales, a saber, que «el obispo debería poder dispensar al sacerdote no sólo del celibato, sino también, contra la práctica usual de la Curia romana, permitirle continuar en su ministerio». El artículo no tiene ningún valor científico especial, creo, y en lo informativo es un algo tendencioso.

La extensión del poder de los Patriarcas y de las Iglesias orientales sobre los fieles de sus propios ritos, de G. Rezac, S. O., es un excelente estudio sobre la expansión moderna de las Iglesias católicas de rito oriental allende sus regiones originarias (rito ucraniano en Inglaterra, Australia, Francia o Estados Unidos; ritos armenio y maronita en distintos países de América, por ejemplo), y un ataque por anticuadas a las prescripciones de la Constitución *Orientalium dignitas*, de 1894, conforme a la cual todos los fieles de ritos orientales que «residan fuera de los territorios patriarcales deben estar bajo la administración de clérigos latinos», y de sus catastróficos resultados, traducidos en la práctica en las defecciones masivas de fieles. Se postula, en consecuencia, que de la declaración del Vaticano II de que existe una igualdad de derechos entre las Iglesias de los distintos ritos debe sacarse la conclusión, que sería de sumo interés pastoral, de que «las Iglesias orientales puedan ejercer su jurisdicción sobre los fieles de su propio rito en todas partes, como la Iglesia latina ha venido haciendo durante siglos», en la senda ya iniciada con la erec-

ción de diócesis y administraciones apostólicas de estos ritos señaladamente en Norteamérica.

Derecho canónico y sociedad, de A. Greeley, es una recopilación muy superficial y poco interesante de lugares comunes, sin que las comparaciones y ejemplos pedestres en que abunda ayuden a despertar el interés.

Un Código para las Iglesias ortodoxas, de I. Zuzec, S. I., es una crónica informativa de los esfuerzos hechos por las Iglesias ortodoxas, infructuosos hasta ahora, para conseguir un Código común, y de las grandes dificultades que al mismo se oponen, por la autonomía que conservan y defienden cada una de ellas respecto de las demás y su velada o explícita sumisión a los poderes estatales. Esto hace explicable que aún se conserven como normativos los cánones de Trullo de finales del siglo VII, notoriamente anacrónicos en muchos de sus preceptos, por lo demás virtualmente inaplicables a través de la denominada «economía» en su interpretación.

Se cierra el libro con un ensayo hecho por el Secretariado general de *Concilium* sobre *Derechos humanos*, que comienza por un análisis de la *Declaración* de 1948, elaborada en el seno de las Naciones Unidas, y trata de analizar la forma cómo los mismos podrían ser aplicables al orden eclesiástico. Quizá el punto más interesante es el de la necesidad de desarrollar y cómo debe ser desarrollado un sistema de igualdad y de imparcialidad en la administración de la justicia por la Iglesia. No se llega a la afirmación de que el nuevo Código deba contener una especie de «Declaración de derechos», tema que aparece en alguno de los ensayos del libro según se ha dicho, pero se queda al borde de la misma. Por lo demás y en cuanto a la propia *Declaración de derechos humanos* se señala que fue criticada por algunas «Iglesias cristianas», y no precisamente católicas, como basada en un humanismo que parecía excluir la Revelación. Ya de su propia cosecha, *Concilium* añade el escolio de que la *Declaración* había nacido en el ambiente de una cultura religiosa «humanizada especialmente en los países anglosajones», parece que en el sentido de alejamiento de la trascendencia, y no, supongo, que en el de aproximar a los hombres algo que antes fuera deshumanizado, porque en este último caso no pasaría de ser una observación divertida.

El libro en su conjunto es bien representativo de las grandes dificultades de la reforma del Derecho canónico y de las que van a tener que solventar quienes trabajan en la preparación del nuevo Código. Pero es realmente ejemplar la falta de reservas y, en numerosas ocasiones, la lucidez con que bastantes de los ensayos de este *Futuro del Derecho canónico* se enfrentan con estos problemas.

MANUEL ALONSO OLEA

MANUEL CANTARERO DEL CASTILLO: *La tragedia del socialismo español*. Editorial Dopesa. Barcelona, 1971; 296 págs.

Toda investigación en torno al pasado se escribe —quíerose o no— desde el presente y para el presente. La reflexión histórica tiene, de esta guisa, un insoslayable carácter coyuntural que le confiere, en último análisis, su más pleno sentido. Así, la concepción espectacular, teatral de la Historia que concebía a ésta como una colorista representación escénica de Reyes que se sucedían en el Trono, más o menos azarosamente; de batallas cuya grandiosidad hacía vibrar las mentes infantiles, o de cotilleos oscilantes entre lo cómico y lo grotesco, respondía —y sigue respondiendo— a una oscura y a veces sórdida complicidad con el inmovilismo. Acercarse críticamente a la realidad que fue desvelar las raíces últimas de su apariencia representativa, es la única manera posible, por el contrario, de devolver al pasado su razón de ser y, por tanto, de explicarle causal y no casualmente. La tarea que desde este prisma se ofrece, meridiana y casi virgen al historiador español, tras estériles siglos de narrativismo, es rigurosamente mayúscula. Vicens Vives escribió en su lúcido prólogo a la *Aproximación a la Historia de España* palabras maestras que son todo un programa lanzado al futuro, a la vez que un reto intelectual para las jóvenes generaciones. Sobre las huellas del inolvidable Vicens la ingente obra de reconstrucción crítica comienza a edificarse a duras penas y los estudios en torno al siglo XIX español (aunque conviene no olvidarse el más que fundamental siglo XVII, y esto lo sabe muy bien Antonio Elorza que está llevando a cabo una tenaz, sistemática, singular y meritoria labor recuperadora) menudean ya desde sólidas perspectivas económico-sociales. El camino aún es tan largo como apasionante, tan áspero en sus tramos como pueden ser fecundos sus resultados. Hoy es Manuel Cantarero del Castillo, malagueño de 1926, hombre público en ejercicio con una trayectoria periodística brillante, quien se decide a la andadura con talante bifronte de político que hurga en las profundidades de nuestro obrerismo. Su aportación bien merece ser comentada pormenorizadamente.

MANUEL CANTARERO Y EL SOCIALISMO HISTÓRICO ESPAÑOL

Vaya por delante una aclaración sin duda necesaria: el libro de Cantarero no es sólo un libro de historia —aunque también lo sea—, sino, más bien, la meditación de un político sobre el pasado en función de su presente. Se trata, pues, de un político metido a historiador a sabiendas del material que

utiliza y de los riesgos intelectuales que acarrea la manipulación. Tiene, por tanto, *La tragedia del socialismo español*, como el propio Cantarero advierte en las páginas iniciales, una doble orientación: informativa de un lado, crítica de otro. Obviamente, este segundo aspecto es para nosotros mucho más importante. He aquí, en resumen, la tesis que sostiene y defiende apasionadamente Cantarero del Castillo: «el extremismo o radicalismo revolucionario, el maximalismo, para decirlo en términos propiamente socialistas, es, en determinadas circunstancias, y lo fue siempre en la circunstancia histórica española, absolutamente reaccionario en sus consecuencias». De lo cual cabe extraer para las generaciones jóvenes una lección, *hic et hunc*, sobremanera positiva: no incurrir de nuevo en un inflexivo maximalismo, en un «infantilismo subversivo» para decirlo en gráfica frase de Vicens, que «en virtud del propio proceso histórico y actual circunstancia política española y de los efectos de la revolución tecnológica, resultaría ahora doblemente reaccionario en sus consecuencias, pues que podría malograr las posibilidades del socialismo democrático, al que otra vez parecen ofrecérsele próximas las mejores "condiciones objetivas", haciendo regresar a zonas muy extensas de las hoy decisivas clases medias españolas, más propicias que nunca a ese socialismo templado, a nuevas posiciones de confusión política y de polarización impropia, en beneficio de los sectores nacionales más reaccionarios y más inmovilistas».

Cantarero del Castillo se adhiere y se alinea en esa ancha zona del socialismo democrático, y lo hace desde su joseantonianismo militante (Cantarero es, como sabrá el lector, presidente nacional de la Agrupación de Antiguos Miembros del Frente de Juventudes), hecho este que no deja de ser significativo y sintomático. En efecto, Cantarero, una de las personalidades más interesantes en la mortecina vida política española de hoy, anda empeñado desde hace años en rescatar a José Antonio Primo de Rivera de sus perfiles fascistas, en actualizar por la vía de la hipervaloración de ciertos aspectos doctrinales, los contenidos socialistas inscritos en su concepción teórica. La antigüedad del pensamiento de José Antonio, un pensamiento apresurado y urgente, confeccionado al hilo de una *praxis* política desbordada, ha podido dar lugar a este «taifismo» interpretativo (Vázquez Montalbán) que va desde actitudes netamente conservadoras a otras resueltamente democráticas, como la de Cantarero. Contemplado desde este ángulo personal, *La tragedia del socialismo español* presenta para el lector un interés suplementario: el acercamiento al fenómeno socialista español por parte de un falangista que, fiel a los presupuestos fundacionales de la doctrina, trata enconadamente de situarla a la altura de los tiempos. Cantarero del Castillo prepara un libro, *Falange y socialismo*, donde presentará las confluencias de ambos movimien-

tos, tema sobre el que ya adelantó algunas hipótesis en un trabajo del mismo título publicado en *SP*, que venía a ser una brillante exégesis del célebre discurso de Prieto en Cuenca, y del no menos célebre artículo de José Antonio «Prieto se acerca a la Falange». La aparición del esperado texto de Cantarero, anterior al parecer a *La tragedia del socialismo español*, ha de ser, sin duda, un acontecimiento polémico. Pero no es éste marco apropiado para adentrarnos en un análisis comparativo de Falange y Socialismo, sobremanera útil e incluso necesario dados los perfiles opositoristas de cierto costado actual de Falange, sino de explorar de la mano de Cantarero, y críticamente por nuestra parte, los «procesos socialistas en España».

Unas últimas palabras de orden general. El libro de Cantarero, bajo un aparente tono narrativo, lleva implícita una clara ambición de totalidad y quiere ser algo así como una interpretación de nuestra tortuosa y compleja contemporaneidad a través del análisis del movimiento obrero y de su inescapable contexto socio-político. *La tragedia del socialismo español* es, de esta suerte, un ensayo más que una monografía histórica, y como tal ha de ser juzgado. Pero un ensayo, repetimos, ambicioso por cuanto lo que está en juego no es una divagación localizada en una parcela del fenómeno hispano contemporáneo, sino su mismo desenvolvimiento político desde la prehistoria del obrerismo hasta las sangrientas jornadas de la guerra civil. Ciertamente los datos de Cantarero son «prestados», y su labor en busca de base documental, inédita, inexistente. Lo importante, pues, de *La tragedia del socialismo español* no es el relato de ciertos hechos, sino el intento del autor de levantar sobre ellos una explicación válida tanto para el ayer como para el hoy y, por ende, para el mañana. Y si de lo que se trata es precisamente de emitir, con rigor de analista, un diagnóstico, Cantarero ha de seguir —inexcusable obligación— paso a paso las fases que atraviesa «el enfermo» desde el punto de partida hasta la dolorosa y cataclísmica eclosión final. Veamos con él el largo itinerario de la crisis.

EL PROBLEMA DE LA REVOLUCIÓN BURGUESA

El punto de partida insoslayable para una cabal comprensión de la Historia contemporánea española es responder a la pregunta de si se llevó a cabo o no, entre nosotros, la revolución burguesa. Es esta, mírese como se quiera, una interrogación frontal por cuanto de su respuesta cabe deducir el grado de adecuación a la realidad de todo el amplio espectro de actitudes políticas que obran sobre el agitado suelo hispano. Pero ¿una respuesta negativa comporta un juicio asimismo negativo para cualquier maximalismo revolucio-

nario? O, por decirlo en otros términos: ¿se podía llevar a cabo una revolución proletaria sin pasar antes por una previa revolución burguesa? El incuestionable hecho de que no se hubieran saldado los privilegios oligárquicos-feudalizantes ¿suponía la necesidad de una fase —transicional o no, este es otro problema— de asentamiento y consolidación burguesas?

Hoy —y siempre para quien pudo y supo enfrentarse adogmáticamente a los hechos— las cosas están en este punto claras: en España no se realizó, ni menos aún se planificó, la necesaria revolución burguesa que sacara al país de su marasmo caciquil. Cantarero del Castillo es muy consciente de ello: «la tragedia de la España moderna —escribe sin tapujos— es que no se hizo, en su momento, de una vez y del todo, licenciando definitivamente las situaciones e instituciones caducas, esa revolución liberal o burguesa». Esta no realización, añadimos nosotros, trae consigo una multitud de corolarios que convierten la Historia contemporánea española en un rompecabezas cuya reconstrucción requiere un largo y paciente proceso analítico. Enumeraremos algunos «datos», dispersamente reunidos, con ánimo de mejor situar la reflexión de Cantarero:

a) Al no producirse el deseado alza de la burguesía al poder del Estado —forzosamente oligárquico (caciquil) y agrario, aspectos los tres de una misma realidad— se tornaba, a su vez, férreamente centralista. La razón de este, en apariencia oscuro, aserto es bien sencilla: el poder político —residente en el centro— y el poder económico, cuyo centro residía en la periferia, hallábanse funestamente divorciados. Este divorcio convierte la variable regionalista en fundamental a la hora de emitir un juicio global sobre los siglos XIX y XX.

b) La existencia de un proletariado industrial constituido en su base por emigrados de un lado y de un agonizante, patético burgués-proletariado de otro, propiciaba la consolidación del credo ácrata y, por tanto, de un talante obrerista irracional y místico, desesperado y desprendido a simultáneo. No son sólo razones adjetivas y caracterológicas —mediterraneismo, esteticismo apasionado, glorificación del gesto, etc.—, sino muy poderosos argumentos de índole estructural, los que hacían posible la magnitaria implantación del apoliticismo anarquista: hoy parece muy claro, en efecto, que existe una estrecha correlación entre nivel industrial y desarrollo de las actitudes obreras. Así, las partes cuya industrialización fue ya mínima, ya azarosa, y problemática (Italia, España) vieron en su seno una proliferación del ideario bakuninista, cuya magnitud desconocieron otros como Francia, Inglaterra o Alemania.

c) La casi inevitable polarización extremista convertía a la izquierda histórica en una fuerza verbalista e inoperante, fantasma de un pasado que nunca fue ni pudo ser esplendoroso. Tal es el caso, por ejemplo, del lerrouxismo, un movimiento que aún carece del estudio clarificador que su objetiva importancia merece. La personalidad de Alejandro Lerroux, en efecto, que en los albores de la II República era, conviene no olvidarlo, el biotipo del republicano, su viviente encarnación, constituye hoy, al margen de las más o menos traviesas irregularidades de su trayectoria pública, un apasionante enigma a desvelar.

d) Frente a esta dialéctica de los extremos el socialismo de cuño democrático causó claramente las dificultades estructurales de una vía racional, templada, revolucionaria desde la plataforma de un parlamentarismo rígido, vivido puritana y ascéticamente. Fuera de los focos básicos del obrerismo peninsular (Cataluña y Andalucía) hubo de crecer arropado y aislado en la escasamente industrializada y sumamente burocratizada región central. Su «aristocraticismo» (los orígenes son bien claros: tipógrafos —los más intelectuales de entre los obreros— fueron, salvo dos médicos, sus fundadores, y en la madrileña Asociación del Arte de Imprimir tuvo el P. S. O. E. su mejor fuerza durante el siglo XIX), le impedía una masiva consolidación, y su crecimiento fue lento y, como un partido político que era, quiérase o no, al compás de la vida pública del país.

e) Pese a no llevarse a cabo la revolución burguesa, el Pacto Triangular sellado entre los industriales vascos, los fabricantes textiles catalanes y los grandes propietarios agrícolas meridionales, trae consigo una vinculación burguesa al sistema oligárquico que convierte en ilusoria la lucha por el asentamiento exclusivamente burgués. El escaso riesgo de las burguesías hispanas —periféricas y no periféricas— les conduce a una situación paradójica: encerradas entre el sistema y un proletariado que exige reivindicaciones por encima de su posibilidad de concederlos sin deterioro en sus intereses de base, optan por acudir al Poder como medio represor contra el proletariado. De esta suerte, si el poder de un lado impide su expansión, ayuda, de otro, a su sostenimiento. Situada en este ambivalente contexto el catalanismo burgués, se explica con cierta apriorística veracidad su tragedia, su honda frustración.

f) El haz de fuerzas es, pues, hartamente complicado: escindido el movimiento obrero en dos mitades cuasi antagónicas, débil y vociferante, sin técnicos ni líderes de izquierda no dinástica, jamás se

pudo formar un sólido frente común que oponer a una derecha sin civilizar, despótica y egoísta hasta lo inaudito. Los intentos de ensayar una vía reformista desde dentro (Instituto de Reformas Sociales, por ejemplo), utilizando los instrumentos gubernamentales, no pasan de ser experiencias imposibles de cristalizar. El problema y el caballo de batalla de toda la Historia del obrerismo hispano puede formularse, en suma, de la siguiente forma: supuesto que no se hizo a su tiempo en el país la revolución burguesa, ¿debía empeñarse el proletariado en luchar por ello pese a no constituir su fin? La pregunta es decisiva. Marx predicó siempre la necesidad de contar con las libertades burguesas y frases inequívocas del *Manifiesto* —por citar un texto abundantemente conocido entre la clase proletaria hispana— dan fe de cómo, desde el marxismo, cabía una colaboración revolucionaria con la izquierda para implantar el régimen republicano. El proceso de concienciación del proletariado precisaba esa comprensión del ritmo histórico para acelerar su marcha: tal era, en resumen, el argumento esgrimido por Federico Engels para ridiculizar la actitud bakuninista en la I República española. El extremismo maximalista podía resultar circunstancialmente infantilista y suicida. «La República (II) quería hacer y debía hacer —escribe Cantarero— la revolución burguesa, no la socialista. Pero para poder hacer un día la revolución socialista con posibilidades de futuro y de prosperidad tenía que hacerse antes la revolución burguesa, la revolución del desarrollo industrial, de la modernización del país y de la suficiente dotación de infraestructura.» Habremos de volver inexcusablemente sobre este trascendental aspecto.

Para nuestro autor no hay duda de que «los intentos reiterados y arrebatados de asalto proletario a la ciudadela burguesa no hicieron más que sembrar de muertos innecesarios los empinados calvarios de la reivindicación obrera». De esta guisa, la tragedia del extremismo proletario no hace sino mostrar, según Cantarero, la dolorosa imagen de un prolongado suicidio. Un suicidio que comienza con el arribo de la I República. «Los federalistas radicales de un lado —escribe Cantarero— y el maximalismo revolucionario del socialismo liberario del otro, frustraron la inesperada y débil (I) República y proporcionaron una nueva reconstitución y fortalecimiento agresivo de las fuerzas conservadoras.» Y que concluye en el naufragio de la guerra civil, secuela sangrienta de la difícil II República: «Por último, cuando el proletariado español, equivocándose una vez más por su falta de sereno análisis previo y de método consecuente, se creyó dueño del futuro y fue a por todas, frustrado el

experimento de la II República, con el mismo maximalismo que frustró la primera, no sólo no alcanzó el triunfo, sino que malogró de manera absoluta lo mucho que hasta el momento había conquistado y podía haber afirmado definitivamente». Las tesis de Cantarero pueden, en resumidas cuentas, completarse así: el proletariado no supo detener y medir a tiempo qué convenía a sus intereses. No midió, siguiendo aquella máxima leninista de los «dos pasos para adelante y uno atrás», el camino que, paulatinamente, le conducía a su liberación y se abandonó en los brazos de un furor irracionalista y contraproducente. De un modo larvado Manuel Cantarero del Castillo se aúna a todos aquellos historiadores que ven en la radicalización del antes templado P. S. O. E. tanto una de las más nítidas causas posibilitantes de la guerra de los tres años, cuanto una de las razones capaces de explicar el posterior desmembramiento obrero. Los «otros socialistas», Basteiro y Prieto, sobre todo el primero, quedaron convertidos en esa voz que a fuerza de clamar en el desierto acaba por ausentarse del concierto. Superados por un alud irremisible, inatendidos, con ellos murió la esperanza de una República fiel a sus propios ideales, tanto políticos —y en esto los socialistas democráticos no pretendían sino el apoyo desde fuera— como sociales. La lección de cara al presente no puede ser para Cantarero más meridiana: «La República —afirma—, que podía haber sido la iniciación de una racional y paciente vía de progresiva realización de los ideales proletarios de entonces, hubo de convertirse en la tumba gigantesca de esos ideales. Quienes desde una postura progresiva o de izquierda, no sepan aprender esta grave y decisiva lección, seguirán haciendo mero progresismo e izquierdismo estético y estéril; progresismo e izquierdismo, una vez más, fantasmagórico, irreal y reaccionario, profunda y absolutamente reaccionario en sus consecuencias».

La cuestión está en saber si la derecha hubiera admitido un —para ella— desmesurado desarrollo de un socialismo templado, de la «izquierda racional». Como ha escrito el siempre lúcido y áspero Manuel Vázquez Montalbán, «planteando en términos de supervivencia la oligarquía no distingue entre un Fernando de los Ríos y una Pasionaria». Terrible alternativa esta: educar a la derecha, convertirla en el polo opuesto a una izquierda racional, es decir, transformarla, a su vez, en derecha racional, requería de un proceso de auto-crítica y autoaniquilación de la propia derecha sumamente difícil. Tan difícil como detener el alocado proceso maximalista de un proletariado hartado, cansado, asomado desde tiempos inmemoriales a la Historia como sufriente espectador colectivo de su discurso. España no era, desde luego, Inglaterra. La realidad española era tan nuclearmente desesperada y su mutación racional tan sobremanera erizada de dificultades que nadie estuvo libre de escaparse de su monotonía por la vía de la ensoñación. Basteiro también soñó, y una buena

prueba de ello es que, como recuerda Ricardo de la Cierva, al final, cuando el Gobierno de la República estaba vencido, derrotado, víctima de sus contradicciones internas, don Julián aún abrigó la insólita esperanza de convertirse, con Franco victorioso en el Poder, en el líder de algo así como un partido laborista español. Tal vez todo el quid del trágico asunto resida en la humilde constatación de que la Historia posee sus leyes propias, sus específicos rasgos de irrepetibilidad, y que, para desgracia de ese socialismo moderado, la revolución burguesa sólo se pudo realizar a su tiempo. Ni antes, ni después. Antes por cuanto hubiera significado indefectiblemente una caricatura, un vulgar pastiche ahistórico; después, por cuanto el proletariado había adquirido ya en el interín conciencia —bien que difusa como en el caso español— de clase para sí, dicho en heterodoxos términos marxianos. Que esa conciencia podía ser, lamentablemente contra sí, como luego se demostró ser, en suma, falsa conciencia, es decir, pura y escueta ideología, no quita para que su indetenible e hipertrofiado desarrollo subjetivista prohibiera pactos con una burguesía que tampoco supo estar nunca a la altura de los tiempos. La Historia contemporánea hispana es —sigue siendo— un pozo al que no acaba de vérsese el fondo, y quien se crea que ha descendido hasta sus recónditas profundidades tras un buceo inmediato es o un ingenuo o un dogmático.

SOCIALISMO Y ANARQUISMO

Siendo así que el tema de *La tragedia...* son los «procesos socialistas españoles», conviene atender con carácter prioritario la interrelación habida entre ellos. Para Cantarero la complicación de anarquismo y socialismo debe plantearse, por encima de circunstancias adjetivas, en los siguientes y drásticos términos: «El partido socialista español no pudo desarrollar la acción inteligente que se proponía, la única que podía haber emparejado en el ritmo de progreso al proletariado español con el proletariado europeo, porque, frente a un pueblo mágico y supersticioso, utópico y vindicativo, retórico y trágico, tuvo siempre a su izquierda, dejando "fea" a su propuesta, a una gente desgarrada, arriesgada, suicida, consumada no pocas veces, que prometía la transmutación fácil y rápida del mundo a través de la taumaturgia revolucionaria. Estéticamente, el moderado socialismo no podía competir con el desgarrado socialismo libertario, en una tierra como la española en la que se apreciaba tanto la estética de la bravura. Psicológicamente, el socialismo democrático no podía competir con el socialismo libertario, más propicio al individualismo enciclopédico, aunque radicalmente ignorante del pueblo español».

Ya hemos dicho antes que a nuestro modo de ver las razones de esta bá-

sica diferencia actitudinal son de orden estructural, y que, en consecuencia, las brillantes explicaciones caracterológicas no hacen sino quedarse en la epidermis del fenómeno. Dialécticamente concebido como una lucha de contrarios, todo el discurso de Cantarero se constituye tanto en un alegato intelectual contra el «infantilismo subversivo» anarquista cuanto en una apasionada defensa del socialismo democrático. Pero si frente al anarquismo —esa tentación constante de la que, pese a sus espectaculares rebotes, debe huir siempre una izquierda con los pies sobre el suelo— su postura es crítica, frente al P. S. O. E. es sobremanera y acríticamente laudatoria. La figura de Pablo Iglesias, por poner un ejemplo significativo, se trata con el respetuoso tono que siempre ha impuesto a los estudiosos la presencia del «venerable apóstol» socialista. Sin embargo, Pablo Iglesias y su inflexible dogmatismo (ver el irrefutable testimonio de Pestaña en *Lo que aprendí en la vida*), hicieron mucho daño al propio P. S. O. E. que, bajo su incontestable mandato, no logró salir hasta 1909 de su aislamiento y su minoritarismo centralizador. Contra Jaime Vera, sin duda el intelectual de más talla y envergadura creadoras de todo nuestro socialismo, Iglesias torpedeó la conjunción republicano-socialista, que luego llevaría a él mismo al Parlamento; Iglesias, además, impuso al partido socialista, desde su carisma de incorruptible, esa sequedad del espíritu guesdista (¿cómo se puede escribir sobre Pablo Iglesias Posse sin nombrar a Jules Guesde, de quien le viene —y no en derecho— su marxismo?: he aquí una de las fallas más graves del libro de Cantarero). La fobia republicana de Guesde caló tan hondo en Iglesias que no supo desembarazarse de ella para comprender que su actitud ante la realidad era dogmática por cuanto las circunstancias de fondo francesas y españolas eran singularmente distintas: en Francia acababa de acceder al Poder una República «conservadora», pero en España se hallaba asentada una Monarquía oligárquica; Iglesias, para concluir esta mínima enumeración, prestó escasa —casi nula— atención al problema agrario, y al campesinado como clientela pese a que España era un país típicamente agrícola: su inapercepción era al tiempo suicida indiferencia, etc. De Vera tan sólo unas elogiosas e insuficientes palabras: La polémica Vera-Iglesias cuando apareció *El socialista* y su opuesta visión de los hechos, base insoslayable del primer socialismo hispano, está por analizar. De hecho, y en resumen, el socialismo español fue en sus comienzos, y hasta 1917 que salió de su postración fundacional —con Vera, ciego ya, alejado por completo de la vida pública, e Iglesias, anciano, convertido en santo laico, modelo y guía moral—, un partido político organizado, coherente, pero sin proyección mayoritaria y real sobre la vida del país. En 1917, con una nueva pléyade de dirigentes en su cima, se encontró convertido de pronto en lo más parecido que en toda la España contemporánea pueda encontrarse a un partido de masas, con cinco

españoles de diputados. Su protagonismo de las jornadas de la huelga general de 1917 le aureolaron de un prestigio insólito entre los mismos anarquistas que en aquella ocasión acudieron a las urnas, merced a lo cual, detalle que olvida de mencionar Cantarero, Largo Caballero fue elegido diputado por Barcelona. El exterminio de los cuadros dirigentes anarcosocialistas durante el lustro sangriento de 1918-23, la persecución sistemática de los mejores y más moderados líderes centralistas (Seguí cayó muerto a balazos, Pestaña sufrió dos atentados y la mayor parte de ellos conocieron la cárcel cuando no la deportación), y el desmembramiento del Sindicato Unico, gran conquista confederal posibilitó que al arribo de la Dictadura el P. S. O. E. constituyera una sólida plataforma. Primo de Rivera potenció, para frenar el desarrollo del anarquismo, al partido socialista y Largo Caballero fue consejero de Trabajo. Así, en los días inaugurales de la II República el partido se constituía, por fin, en una variable decisiva dentro del esquema de fuerzas políticas de la España de 1931. Habían transcurrido sesenta años desde su fundación. Luego llegó la hora de la radicalización y con ella el inevitable oscurecimiento del socialismo templado. Es este un apartado autónomo para nuestros intereses de hoy, pues no en balde constituye el núcleo fundamental de *La tragedia del socialismo español*.

EL SOCIALISMO QUE NO TUVO OPCIÓN

«La razón de la radicalización voluntaria del socialismo — escribe Cantarero — respondía al trágico fracaso de la civilizada vía parlamentaria y democrática ante la inflexible rigidez de las clases dominantes españolas a que ya antes aludimos, y ante el ciego y obtuso radicalismo reactivo del arrasante maximalismo revolucionario proletario libertario, proporcionando en su irracionalidad a la irracionalidad de la derecha, que dejaba en vacío a quienes, como los socialistas democráticos, pretendían resolver la disputa social con métodos humanos y no con métodos de fiera.» He aquí la tragedia del socialismo español. El maximalismo — de izquierda y derecha, pues ambos son los aspectos polares de una sola realidad — ganó la partida a la prudencia revolucionaria y la democracia toda, socialista y no socialista, se truncó como un árbol inmaduro, sacudido por el furioso vendaval del extremismo. Tiempo de dolor y de muerte. Tiempo del todo por el todo. Tiempo de guerra civil. Lo peor para el socialismo democrático era que ni la victoria final del Gobierno republicano garantizaba la culminación de ninguno de sus sueños paciente-mente elaborados.

Vanos fueron todos los intentos, algunos desesperados, de evitar la catás-

trofe. Besteiro no pudo ser más elocuente en su crítica, y Prieto no escatimó la dureza verbal ante las mismas Juventudes Socialistas en pleno proceso de bolchevización. Largo Caballero se convirtió de la noche a la mañana en el líder indiscutible e indiscutido de las masas, y un desmedido optimismo, fruto de la creencia de que la Historia, como escribe Ramos Oliveria, estaba de su parte, se adueñó del proletariado hispano. Besteiro rehusó colaborar fiel a su propia visión de las cosas; Prieto, pese a su desconfianza, nunca ocultada en el triunfo, y su desazón ante el ritmo que tomaban los acontecimientos, puso en la causa todo su innegable talento. Ambos «pagaron» con creces su pedazo de culpa colectiva. Ambos se portaron como lo que, cada uno a su modo, eran: dos hombres íntegros, dos hombres de los que no se «prestan» jamás al envilecimiento de callar su verdad. En ambos tuvo España dos servidores apasionados y el genio de ambos se desperdició en medio del caos. Una triste historia, sin duda. Prieto y Besteiro constituyen, junto a Fernández de los Ríos, cuya personalidad, con todo, carece de la fuerza política del primero e intelectual del segundo, lo que Cantarero llama el «socialismo español sin opción», y su silenciosa derrota es tanto más lamentable para nuestro autor, cuanto en el fondo «su opción moderada fue, con certeza, la única positiva que hubiese llevado a la izquierda al verdadero y estable triunfo».

El libro de Cantarero se torna de esta suerte en algo similar a una bien engarzada elegía intelectual. Su estudio final, más laudatorio que crítico de Prieto, de los Ríos y Besteiro, viene a ser una razonada catarata de elogios. Pero en algún modo es insuficiente. Frente a Besteiro, sobre todo, su postura es abiertamente favorable: no analiza —como Lamo de Espinosa, a quien trata, sin conseguirlo, de rebatir— el kantismo a través del cual interpretaba Besteiro a Marx, ni su ambigua actitud ante el problema colonialista; le rescata como puede de su fabianismo y admite como bueno ese curioso divorcio entre una teoría revolucionaria y una praxis reformista. Da casi rubor pensar que a estas alturas una personalidad tan rica como la de Julián Besteiro carece de un estudio mínimamente serio y abarcativo. Las páginas de Cantarero son, en este sentido, un claro ejemplo de los negativos resultados a que conduce esa carencia. Las síntesis, para ser fecundas, han de estar apoyadas en dilatados trabajos analíticos. Es curioso constatar como las fuentes de Cantarero —no puede ser de otro modo, *hic et nunc*— no son serias, documentadas y analíticas monografías, sino Historias generales. Escribir con esta tan endeble base síntesis totalizadoras es algo casi temerario.

Libro imprescindible desde hoy, pese a sus insuficiencias, esta *Tragedia del socialismo español*. Escrito con una prosa recia, seriamente concebido y pensado, bien que reiterativo, algunas erratas en la impresión de los nombres (Ordax Avicilla por Avecilla, David Anguiano por Daniel Anguiano, et-

cétera), pueden —y deben— ser subsanadas por el autor en una segunda edición que le deseamos desde aquí pronta. Cantarero ha puesto en su libro pasión y rigor, honradez intelectual y ambición explicativa. Sea, pues, bienvenida a la provincia cultural hispana esta aportación a nuestro fenómeno contemporáneo de Manuel Cantarero del Castillo. Ojalá su destino sea suscitar a nuestras jóvenes generaciones tanto la base de meditación sobre ciertos aspectos de su presente como la necesidad de conocer monográfica, amplia y críticamente ese todavía nebuloso pasado sobre el que se asienta su cotidiana existencia.

MARCOS SANZ AGÜERO

JUAN VALLET DE GOYTISOLO: *Ideología, praxis y mito de la tecnocracia*. Escaudier. Madrid, 1971; 160 págs.

Es corriente contraponer tecnocracia e ideologías como un dilema dialéctico, como términos antagónicos, que nuestro tiempo ha de superar, optando por la tecnocracia. Se habla de las ideologías y de su «ocaso» sin pensar, a veces, que aquello por lo que se las sustituye es otra ideología más.

Vallet de Goytisoló, doctísimo hombre de Derecho y buen filósofo jurídico-político, atento constantemente a los grandes problemas político-sociales de la actualidad a los que viene dedicando, en una feliz profusión, notables publicaciones, se propone en este libro examinar si esa contraposición y el dilema planteado «pueden resistir algunas sencillas reflexiones». Para ello empieza el autor por precisar los conceptos o términos contrapuestos, de ideología y tecnocracia.

Al lado de conceptos subjetivos y psico-sociológicos de la ideología (opiniones, deseos), contrapuestos al ontológico, aparece un concepto objetivo que se halla al relacionar el término «ideología» con el de «idea», de la que deriva. Y aquí, como método de estudio, el nominalismo y el realismo de todos los tiempos se dividen; el primero que, en su negación de los universales, califica de ideología a toda forma elevada de pensamiento y a toda idea religiosa, mientras que el realismo moderado entiende por ideologías los pretendidos intentos de construir el mundo partiendo de ideas intuitas que, por deducción racional, se quieren aplicar a la construcción de la ciudad humana. Califican otros de ideologías a todos aquellos modos de pensar que se opongan o no obedezcan a su *praxis*, aunque con esto —como puntualiza críticamente el autor— «lo que impulsen y desarrollen por todos los medios es el logro de una meta que es puramente idealista».

Tres son, pues, según Vallet de Goytisoló, los conceptos de lo que son:

las ideologías: uno *amplísimo* que abarca toda concepción económica, política o social que admita ideas universales, aunque éstas sean inducidas de la realidad o conocidas por la Revelación. Otro concepto es el *estricto*, que «tan sólo califica así a aquellas concepciones del mundo fundadas en ideas intuitivas, en puras construcciones mentales, sin que importe al respecto que luego para su desarrollo y realización práctica utilicen las técnicas más rigurosas de todo orden». Y un tercer concepto, además de los dos filosóficos expuestos, es el puramente subjetivo o *arbitrario* «que no excede de ser un calificativo denigratorio para quien no piense como quien lo emplea».

Para comprobar si la tecnocracia obedece o no a una concepción ideológica, el autor se refiere, a través de los capítulos del libro, a «emplear como patrón» el concepto estricto.

La tecnocracia es caracterizada por la «primacía que otorga al desarrollo económico» (productividad y elevación del nivel de vida); por la «praxis neo-ortodoxa u ortopraxis» con la imposición de sus dogmas (relativismo, evolucionismo y naturalismo); por el «empleo, a dicho fin, del método de las ciencias físicas y la técnica de la planificación», pretendiendo realizar la racionalización de todo a través de los llamados *planes de desarrollo*; procurar la concentración industrial, la ordenación estatal del crédito, de la exportación e importación, previsiones y exenciones fiscales, masificación dirigida y orientación de la enseñanza a los logros económicos y sociales pretendidos.

Ahora bien, siendo así ¿es la tecnocracia antitética a las ideologías o, por el contrario, es una ideología más? A este problema dedica el autor la segunda parte del libro. Y para contestar a esos interrogantes que nosotros hemos formulado y considerar o no a la tecnocracia como una ideología, presenta en unos breves y condensados capítulos los «itinerarios ideológicos hacia la tecnocracia», en los que hace la «disección» de los elementos que constituyen la base de la tarea que se asigna a la tecnocracia, y establece críticamente la comparación con las notas integrantes de la noción de ideología.

En primer lugar, tras los dos grandes «dogmas» de la tecnocracia: eliminación de todo intento objetivo de comprender el orden del universo y su sustitución por el análisis de la materia, y la ordenación racionalista de la vida, aborda el autor el «planteamiento actual de la ideología tecnocrática» con su método y plan para lograr la realización de la idea.

Naturalmente —dice Vallet de Goytisolo—, «todo lo que sea facilitar la racionalización es obviamente favorecido por la tecnocracia, la homogeneización social, la formación de la sociedad de consumo, la concentración de Empresas, el dominio de los medios de comunicación social, el desarrollo de las grandes ciudades, el fortalecimiento de la burocracia, etc.». Son medios que se elevan afines. Es una concepción ideológica del mundo que admite su me-

canización dirigida centralmente por unos cerebros capaces de ordenarla e impulsarla del modo más perfecto (en esto ve el autor la coincidencia de tecnocracia y socialismo, aunque señala diferencias entre ellos). Pero «a la luz de los últimos hallazgos científicos», el autor critica certeramente que el determinismo, la historia y la ley dialéctica del progreso inevitable, la estructuración tecnocrática impuesta, «al ser cotejadas con los nuevos hallazgos de la ciencia, resultan unos nuevos conceptos sin justificación, porque sus presupuestos científicos han sido revisados en sus raíces más profundas». No hay determinismo, sino un haz de trayectorias posibles. Y en contraposición a una ordenación centralizada desde lo alto, ha de afirmarse una coordinación y complementariedad de niveles de organización.

Como fines que la tecnocracia quiere conseguir, se afirma el desarrollo económico, el incremento de la productividad y elevación del nivel de vida, procurando, para conseguir esos fines, la concentración industrial y urbana que faciliten la dirección planificada y la concentración de toda clase de medios en el Estado. Pero «salta a la vista —critica Vallet de Goytisoló— que esta concepción de los fines sociales parte de una serie de postulados y de axiomas de veracidad muy discutible: el falso axioma de la racionalidad del Estado altamente centralizado (en el que quedan absorbidos, o desaparecen en la dulce eutanasia del totalitarismo los entes o cuerpos intermedios); la deificación del trabajo que se eleva de medio a fin, la subversión de los conceptos del Estado y de la economía, suplantados por la tecnocracia y la «sociedad de consumo». Por otra parte, la ordenación racionalista de la vida no lleva sino a «fabricarse» un mundo *a priori* puramente racional y subjetivo que, por ello, termina en la paradoja del más radical irracionalismo que conduce a una sociedad masificada regida por los cerebros electrónicos.

Consecuencias de estos axiomas y postulados, y de unos planes económicos suprarracionalizados, son la crisis del Derecho, la inflación y desvalorización de la moneda, la sustitución de los valores morales, jurídicos y sociales por *Leviatán*, el Estado socialista o tecnocrático que dirige a la sociedad de masas y de consumo con pérdida del sentido del bien común.

En un interesante capítulo (el último de la segunda parte del libro), el autor subraya con precisión «los objetivos predeterminados por la ideología tecnocrática»: centralización política y organización mecánica de la sociedad; masificación de los individuos, «que son arrancados de sus estructuras naturales y reducidos a masa» con las evidentes consecuencias de despersonalización del hombre; inflación y devaluación económica; concentración de grandes Empresas, con perjuicio o asfixia de las medianas y pequeñas, que suele llegar a la «fusión de los poderes políticos y económico en manos de una sola clase, y, por esa vía, a la instauración del totalitarismo» (pág. 71).

Dedica la tercera parte del libro a la «praxis» tecnocrática en la que el autor distingue cinco fases o etapas: la primera que consiste en presentar, mañosamente exagerado, el cuadro de las deficiencias e injusticias existentes y crear una psicosis de cambio; la segunda etapa se esfuerza en hacer ver la necesidad de organizar algo más perfeccionado; en la tercera, tiene lugar la planificación técnicamente elaborada de un proyecto ideal; la cuarta, es la destrucción de las instituciones y estructuras anteriores, en las que no encuentran nada aprovechable; la quinta y última, si se llega a ella, trata de realizar el plan previsto. Finalmente —dice muy bien y sarcásticamente Vallet de Goytisolo—, «llegamos al paraíso de la neortodoxia» (todo es fluido y variable y relativo, siempre en espera de un futuro maravilloso que nunca llega).

Pero todo este proceso de la «praxis tecnológica supone una masificación del hombre y de su conciencia» mediante la que Schischkof llama «masificación dirigida» (estatificación de la enseñanza, dominio de los poderosos medios de comunicación, dirección del ocio, sustitución de la «formación» y «educación» integral, por una superficial «información» e «instrucción», que son cosas bien distintas de las anteriores); supone también este proceso de la «praxis» tecnológica la dominación de las cosas como un conjunto de instrumentos potenciales manejados por el *a priori* tecnológico, que es un *a priori* político en la medida en que la transformación de la naturaleza comprende la del hombre.

Termina el autor —cuarta parte del libro— con la exposición del mito tecnocrático. Primero porque mitos son sus bases y fundamentos. En primer lugar, la fe tecnocrática en el mito del progreso, entendido éste como una continua mutación de condiciones en las que nada hay de permanente, pero que nunca llegará a ser realidad presente (porque eso es lo propio del mito). Pero este fundamento tecnocrático del progreso indefinido carece de fundamento consistente científico, y la creencia en el incesante cambio en busca de un mundo nuevo, de un hombre nuevo y de una nueva humanidad, no pasa de ser una meta mítica.

Ciertamente, el crecimiento de las civilizaciones tiene —como todo lo humano e imperfecto— muchas limitaciones, y el progreso, la evolución, no son en la actualidad, precisamente, ascendentes como demuestra la regresión e involución en tantas cosas en el plano individual, familiar, social, político e internacional. ¿Dónde queda entonces el progreso indefinido, fundamento de la tecnocracia? ¿Está acaso en la destrucción y la revolución, en el partir constantemente de cero porque nada de lo pasado ni de lo actual es aprovechable? Mito, pues, es esa tecnocracia que desconociendo el límite cae en la «estupidez». Y mitos son los postulados y axiomas, de que parte, como lo son los medios de su «praxis» y como lo es la meta de la destrucción, que es donde

termina el camino de lo que se creía «ese» progreso despersonalizador e inhumano.

Por eso —afirma el autor— que «la única defensa individual que nos queda frente a la doble tecnocracia-masificación, consiste en educar y desarrollar nuestra responsabilidad en el pensar, en el obrar y en el sentir y querer». Porque sabido es que la tecnocracia «manipula una masa inconsistente que rehuye todas las responsabilidades». Hombres responsables que no abduquen de ellas pueden prescindir de su ayuda y evitar que se les manipule a cambio.

Pero porque los esfuerzos individuales para responsabilizarnos no podrán formar sino individualidades minoritarias, es precisa «la organización social por cuerpos naturales básicos o cuerpos intermedios, única defensa contra la tecnocracia». Porque frente a una organización mecanizada de las masas, articulada tecnocráticamente desde arriba, «hay que reconstruir una sociedad orgánica desde sus raíces».

Mejor que los remedios quirúrgicos y ortopédicos —termina el docto autor Vallet de Goytisolo— hay que buscar la profilaxis y la terapéutica que reanime las sociedades y a sus miembros. Y la tecnocracia es el peligro que amenaza a la sociedad de hoy y de mañana.

EMILIO SERRANO VILLAFAÑE

NORMAN HAMPSON: *Historia social de la Revolución francesa*. Alianza Editorial. Madrid, 1970; 365 págs.

Las revoluciones sociales son un resultado —por inesperado e inoportuno que sea— de la acción humana. Los cambios estructurales, señala el autor en las líneas preliminares de la presentación de su libro, que se han ido produciendo de modo gradual y lento, sin planeación deliberada y sin que nadie llegue a percibir claramente la mayoría de las veces su significación acumulativa, se convierten de pronto en el centro de la atención política. Así, pues, la historia social de una revolución, al hallarse la acción política íntimamente implicada en el proceso de cambio social acelerado, es algo esencialmente diferente de la historia de una sociedad sometida a evolución pacífica. Hoy parece bastante claro, cosa que ha preocupado a muchos sociólogos, políticos y juristas, que la Revolución francesa constituyó un remolino de aspiraciones sociales en el que tuvieron cabida desde el deseo de restaurar una sociedad aristocrática hasta el propósito de crear un *welfare state* (estado de bienestar) controlado por un Gobierno monolítico y totalitario. ¿Qué tiene la Revolución francesa que la constituye en la revolución por antonomasia? La Revolución

francesa, según el pensamiento del profesor Tierno Galván, es, simultáneamente: *un cambio ideológico, un cambio estructural y un proceso muy activo de creación de modelos*. La Revolución francesa, cosa que no es preciso demostrar, ha dado lugar a toda clase de interpretaciones y, consiguientemente, de algunas de las principales circunstancias que la originaron se sabe todo y, en cambio, de otras causas no se sabe absolutamente nada. Esto, en parte, justifica la aparición editorial del libro que comentamos.

Cualquiera que trate de investigar la historia social de la Revolución francesa se dará inmediatamente cuenta de la existencia de importantes aspectos acerca de los cuales se sabe muy poco, pese a la abrumadora literatura publicada sobre el tema. Sobre cuestiones tales como la forma de vida de la nobleza de provincias a finales del *ancien régime*, la utilización dada al capital pagado como indemnización por la abolición del carácter venal de cargos y funciones, el grado en el que se siguieron pagando derechos feudales entre 1789 y 1792, o las consecuencias de la venta de las propiedades de la Iglesia y de la nobleza *émigrée*, la información es fragmentaria, cuando no totalmente insuficiente. Constituye este el obstáculo más serio con que tropieza el historiador, ya que cada vez resulta más evidente que las condiciones en Francia, tanto antes como durante la Revolución, variaban muy ampliamente según las áreas.

Hoy, sin embargo, nadie se atreve a poner en duda el hecho de que, por encima de cualquier otra cosa, la Revolución francesa tuvo una raíz netamente intelectual. Así, un pensador contemporáneo ha dicho, refiriéndose a la cuestión que nos ocupa, que la motoricidad de las ideas exige en el orden histórico su conversión en hechos. Sin embargo, el cambio ideológico implicado en la Revolución es más profundo que el que se desprende de la «realización». La Revolución tenía ideales revolucionarios y en esto está precisamente su enorme fuerza. Los ideales revolucionarios, expresión estética de la ideología revolucionaria, consisten en la radicalización como ideología. Una revolución sólo es tal cuando se piensa por los revolucionarios que en la violencia llevada al extremo hay un principio salvador. En otras palabras, la revolución siempre está asociada a la muerte como método. Ninguno de los escritores prerrevolucionarios había pensado que la conquista de la libertad se lograra por el ejercicio de un poder sistemáticamente destructor. Por otra parte, algo que se venía percibiendo como una amenaza en Europa desde tiempos de Huss, el levantamiento de los pobres, toma autenticidad plena en la Revolución. El esquema lucha de clases aparece con claridad e incluso la conciencia de clase, a la que dará Marx contenido teórico. Estas dos notas, la destrucción del otro como sistema político y lucha de clases, producen modelos nuevos: uno el proletario, otro el revolucionario, definido por la con-

ciencia de la necesidad de la destrucción. No es, pues exacto decir que la Revolución francesa fue una revolución burguesa. No existen revoluciones burguesas, es una opinión que ha tenido éxito porque obedece a algunos esquemas admitidos.

A partir de la Revolución, según el autor de este libro, Francia ha sido un país dividido. En ningún período posterior de la historia de esta nación ha existido un acuerdo general acerca de las formas constitucionales, la política económica que debería seguir el Gobierno o la posición de la Iglesia dentro del Estado. Aunque otros países de Europa Occidental han sufrido divisiones parecidas, Francia es un caso único en lo que a la permanencia e intensidad de esos conflictos surgidos fundamentalmente de la Revolución se refiere. A lo largo del siglo XVIII Francia participó de la aparente estabilidad de sus vecinos europeos, y en el período 1715-1787 constituye una etapa de relativa calma en la historia francesa si lo comparamos con las guerras de religión del siglo XVI, las Frondas del XVII o las periódicas revoluciones de los siglos XIX y XX. Sin embargo, el propósito —comprensible— de algunos franceses de presentar al *ancien régime* del siglo XVIII como un período de calma idílica conduce a graves errores. La Monarquía nominalmente autocrática, la sociedad «feudal» cada vez más anacrónica y el poder temporal de una Iglesia vinculada al Estado, pero desacreditada, hicieron surgir problemas y conflictos que aumentaron en intensidad a finales del siglo XVIII. Por consiguiente, quien desee comprender a fondo el por qué de la gran Revolución tiene que comenzar por estudiar, como acertadamente subraya Norman Hampson, las tensiones sociales previas al estallido revolucionario.

La Francia del *ancien régime* era, según la tesis que expone el autor de las páginas que comentamos, una sociedad extremadamente compleja, caracterizada por grandes variaciones locales en todos los niveles. Por una serie de razones —políticas, económicas, sociales y religiosas—, las tensiones se fueron haciendo cada vez mayores durante la segunda mitad del siglo XVIII. Entre los escritores era ya un tópico el predecir una revolución inminente, aunque ninguno de los augures tuviera una clara idea del cataclismo que se avecinaba. El abandono por parte de la Monarquía del papel creado por Luis XIV había permitido a la aristocracia reafirmarse en todos los terrenos. El poder económico en desarrollo de la clase media, la conciencia cada vez mayor de su propia importancia en la vida de la comunidad y el talante escéptico y utilitario de la época eran la mejor garantía de que esa ofensiva aristocrática podría ser vigorosamente rechazada por todos aquellos a cuya dignidad y aspiraciones sociales ultrajaba. El campesinado, presionado por las tendencias económicas que trabajaban en contra del pequeño productor, se sentía exasperado por las nuevas cargas que la «reacción feudal» sobre él arrojaba. Independien-

temente de las maniobras políticas del Gobierno real y de la aristocracia, el estallido de una grave crisis social era inminente. Del resultado de la crisis iba a depender no sólo la naturaleza del futuro régimen, sino la decisiva cuestión de si la sociedad francesa se integraría en una estructura más o menos unitaria o si el cuerpo social de la nación sería desgarrado por nuevas y todavía más encarnizadas divisiones.

El cambio estructural se concretó, como agudamente ha escrito el profesor Tierno Galván (1), en: la destrucción de la forma de Gobierno monárquica; la destrucción del poder de la Iglesia y la destrucción de los privilegios de la nobleza. El cambio estructural se orientó según el esquema de las instituciones inglesas, fundamentalmente el esquema parlamentario, el sufragio y la Constitución escrita. Es un lugar común achacar esto al *esprit de système* francés, pero el fundamento parece que está en la necesidad de seguridad de una época de turbulencia y cambio, en la que una clase que no había poseído el poder lo administra enteramente. Porque la burguesía no hizo propiamente la Revolución. La Revolución, en realidad, creó nuevos modelos políticos que, efectivamente, constituye el hecho más complejo del gran aparato revolucionario. Siguiendo el pensamiento del autor anteriormente citado, tenemos que, justamente, esos modelos se refieren a un lenguaje político que antes de la Revolución no existía —derecha, izquierda, ultras— y a actitudes que no se habían repetido apenas desde la Roma republicana. «Los justos», «Catón», el héroe ideólogo, el demagogo que arriesga en el juego político la vida todos los días, moderados y radicales, etc. Inglaterra había ofrecido bastantes modelos políticos que lentamente desaparecieron. Sin embargo, los modelos de gran Revolución permanecen hasta hoy, que inician su decadencia, al menos en el ámbito occidental. El modelo más activo ha sido el del *citoyen*, el ciudadano que abandona la vida cívica y coge el fusil para defender la libertad. Ha sido un modelo universal. La Revolución se extendió a toda Europa, donde se fue produciendo lentamente. En algunos países todo el siglo XIX fue un esfuerzo por lograr lo que la Revolución francesa había puesto en movimiento en el orden de las ideas y de los hechos. No tiene, pues, nada de extraño que para algunos autores la Revolución francesa sea, en realidad, la Revolución de Occidente (2). Y, efectivamente, la Revolución que se inicia en 1789 altera las instituciones francesas y contribuye ampliamente a transformar las instituciones europeas. La Revolución de 1789 significa la aplicación en la po-

(1) ENRIQUE TIERNO GALVÁN: *Acotaciones a la historia de la cultura occidental en la Edad Moderna*. Tecnos. Madrid, págs. 165 y sigs.

(2) JEAN TOUCHARD: *Historia de las ideas políticas*. Tecnos. Madrid, 1969, páginas 357 y sigs.

lítica, en la economía y en la cultura del principio de individualización. Su valor histórico e ideal está señalado por la superación de las formas anteriores, no ya del régimen patrimonial y policiaco, sino aun de ese mismo Estado benéfico y pacífico de la Ilustración. De la Revolución arranca el «Estado de Derecho», y eso ya es suficiente para subrayar su trascendencia, porque ha venido a hacer sentir a los europeos la supuesta vigencia de la eterna ilusión del sistema político ideal (3). Por otra parte, si en ocasiones las ideas en torno del magno acontecimiento revolucionario no son todo lo claras que fuesen de desear se debe, sin duda, a la existencia de dos grupos políticos contradictorios, a saber: La Revolución se encuentra con los jacobinos y girondinos. Cada grupo da su versión. Para los primeros, el movimiento revolucionario tiene unas características propias, es decir, es algo que sólo afecta al régimen interior francés y, por consiguiente, algo que no debe trascender más allá de las fronteras geográficas nacionales. Para los girondinos, por el contrario, la guerra revolucionaria entraña una importantísima misión: la difusión de la ideología triunfante; para que no sólo en Francia, sino en todo el mundo dominen aquellas opiniones. El triunfo será mundial o no será.

Quien penetre de lleno en las páginas del libro del doctor Norman Hampson advertirá, entre otras muchas cosas, que la Revolución francesa constituyó un gran triunfo de los intelectuales que formaron en el movimiento enciclopedista, puesto que, quiérase o no, la *Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano* —brillante manifestación de universalismo, triunfo del Derecho natural— es la suma de la filosofía de las luces. En cierto sentido, subraya el autor, las ideas de Robespierre y Saint-Just representan la culminación de la Ilustración del siglo XVIII, con su creencia en la racionalidad del hombre, en la identificación de los intereses públicos y privados y en el poder de las influencias del medio, y su culto a las virtudes cívicas de la antigua Roma, mitigadas por la *sensibilité* de Rousseau. Pero aunque Robespierre y Saint-Just se propusieran recrear la República romana, lo que en realidad produjeron fue una anticipación del totalitarismo del siglo XX. Sus ideas tienen un aire extrañamente moderno. El Estado llega a ser todopoderoso, y fuente de los valores morales por encima de las restantes lealtades. Robespierre recriminó a las mujeres de los sospechosos que protestaban contra el arresto de sus esposos: «¿Es justo que las mujeres republicanas renuncien a su condición de ciudadanas y recuerden sólo que son esposas?». La familia da lugar a recelos como centro de lealtad que rivaliza con el Estado, y Robespierre, Saint-Just y Barère creen unánimemente en la necesidad de apartar lo más pronto posi-

(3) JUAN BENEYTO: *Historia de las doctrinas políticas*. Aguilar. Madrid, 1964, páginas 352 y sigs.

ble a los hijos de su peligrosa influencia. Los individuos no pueden reivindicar derechos contra la comunidad, fuente de todo derecho, incluyendo el de propiedad privada. El Estado es también el único árbitro del gusto; en efecto, la Revolución trató de crear un «estilo» republicano, con el resultado que cabía esperar. Una implicación lógica de este absolutismo moral era la guerra indefinida hasta tanto el último «tirano» fuera derribado, ya que la persistencia del «mal» más allá de las fronteras constituía un peligro permanente de corrupción para los republicanos de débil espíritu en Francia.

En las páginas finales del libro, el doctor Norman Hampson aborda el arduo problema de determinar las consecuencias principales que el movimiento revolucionario originó. Durante muchos años, escribe, se ha solido considerar a la Revolución francesa como el viraje decisivo de la historia europea moderna: «la encrucijada del mundo moderno». Sin embargo, recientemente, ha surgido una nueva tendencia que niega esa principalísima significación. La teoría de que la Revolución fue un movimiento esencialmente burgués e *ipso facto* no decisivo ha sido expuesto con persuasivos detalles por el doctor Guérin. Más recientemente aún, el profesor Cobban, rechazando la tesis marxista de que la Revolución significó la rebelión de la clase media ascendente contra una sociedad predominantemente aristocrática, subraya que el «feudalismo» había desaparecido en gran medida en 1789, que la política antifeudal de la Asamblea Constituyente fue muy moderada, y que no fueron comerciantes y capitalistas sino hombres de leyes y funcionarios del Gobierno monárquico, quienes asumieron la iniciativa revolucionaria. Para Cobban, la verdadera fuerza motriz del movimiento fue la frustración de esos funcionarios, que querían hacer valer su derecho a ocupar las elevadas posiciones de las que su humilde origen les excluía. Esta acentuación del limitado carácter de las aspiraciones y logros de los revolucionarios, con su corolario de que la Revolución ha sido en cierta medida una creación de sus historiadores, merece, en efecto, un detenido examen. Esta es la tarea que los futuros investigadores del proceso revolucionario francés están llamados a desempeñar.

Digamos que, en efecto, la violencia del movimiento revolucionario desgarró la estructura de la sociedad francesa, dejando tras de sí un país tan enconadamente dividido a propósito de programas y principios religiosos, sociales, económicos y políticos que resultaba prácticamente ingobernable. Además, esas tensiones y hostilidades, nacidas directamente de la Revolución, se perpetuaron a sí mismas a lo largo de la historia posterior de Francia, con resultados frecuentemente catastróficos, visibles incluso en nuestros días. La más evidente de estas divisiones afectaba a la organización política de la sociedad.

Hace el autor hincapié en el hecho de que la Revolución dio origen a profundos conflictos en orden a las creencias religiosas. Así, por supuesto, la se-

paración del *état civil* de la Iglesia y la legalización del divorcio significó que la Iglesia y el Estado aplicaban diferentes normas. Más grave aún era la pretensión del Estado de controlar todos los aspectos del sistema educacional: profesores y libros de texto. También en este terreno, como anteriormente en el del conflicto constitucional, la opinión liberal, partidaria del *laissez-faire* y de la coexistencia de escuelas religiosas y laicas, se encontró frente a las exigencias absolutistas de las dos alas extremas. La cuestión de la *laïcité*, surgida durante la Convención, sigue siendo hoy día —tras cinco Repúblicas, dos Imperios y dos formas de Monarquía— tan vigorosa como entonces: la Iglesia pretende educar a todos los fieles en sus escuelas, mientras que los más extremados anticlericales propugnan un monopolio estatal de la educación. A partir de la Revolución, las exigencias mutuamente conflictivas de lealtad de las autoridades secular y religiosa se han venido superponiendo a las rivalidades políticas y económicas, multiplicando las divisiones y conduciendo a la fragmentación de la opinión francesa, de forma tal que cualquier mayoría no es sino una coalición de facciones.

La influencia de la Revolución —favorecida y obstaculizada a la vez por los éxitos de los ejércitos napoleónicos— se extendió mucho más allá de las fronteras de Francia. Como Robespierre había previsto ya en 1791, su efecto fue aterrorizar a gobernantes, nobleza y clero, y unirlos en una alianza sin precedentes en defensa del *statu quo*. Esto significó el fin del despotismo ilustrado, de los intentos de gobernantes reformistas y a veces anticlericales de ajustar la práctica política y administrativa a los supuestos citados de la «razón». En adelante, subraya acertadamente el autor de estas páginas, las invocaciones se harán a una «tradición» inventada o transformada para satisfacer las exigencias de la era de Metternich. Los ensayos de reforma —como los aplicados en Prusia— orientados a aprovechar algunos de los latentes recursos de poder liberados por la Revolución en Francia fueron pronto abandonados. El idealismo hegeliano, coloreado por el movimiento romántico, desvió le especulación de la reforma de males concretos para dirigirla hacia objetivos más metafísicos; sus consecuencias superarían a largo plazo los peores excesos de la Revolución francesa.

La Revolución francesa, tal y como se estudia en este excelente trabajo, nos recuerda —según la célebre frase de Michelet— que «una nación no es una colección de seres diversos, es un ser organizado». El doctor Hampson penetra, efectivamente, en la «intimidad» de esa organización. Su libro es, además, un modelo de prudencia, rigor y honestidad científica.

JOSÉ MARÍA NIN DE CARDONA