

## SECCION BIBLIOGRAFICA

---

### RECENSIONES

ADOLFO MUÑOZ ALONSO: *Un pensador para un pueblo*. Editorial Almena. Madrid, 1969; 525 págs.

La noble figura de José Antonio Primo de Rivera venía pidiendo, desde hace mucho tiempo, un estudio serio, profundo y objetivo sobre su persona y obra. Gracias a la inspirada pluma del profesor Muñoz Alonso el fundador de la Falange ha encontrado su biografía definitiva, la más importante, la más ecuánime: la biografía jurídico-política de sus ideas. Nos atreveríamos, a la vista de las páginas de este libro, a subrayar que, en efecto, la dimensión más enhiesta, fecunda y, a la par, menos conocida de José Antonio, estriba en su formación intelectual. Muy pocos de nuestros grandes escritores y de nuestros políticos profesionales se han detenido a examinar la grandeza ideológica del pensamiento jurídico y político joseantoniano. Quiérase o no —y las páginas de este libro pueden servirnos para sustentar nuestra tesis—, independientemente de cualquier otra faceta, José Antonio fue un eminente jurista y, consiguientemente, sintió por el Derecho una fervorosa vocación. Tuvo, además, la genial intuición de intentar poetizar su contenido —en esto estriba la grandeza de su alma y la gracia alada de todos sus cometidos, a saber: en haber querido humanizar y ennoblecer todas las normas que reglan la conducta del hombre—.

Al profesor Muñoz Alonso le han de agradecer las futuras generaciones españolas el hecho de haber disipado todo lo que de nebuloso o gris venía empañando la figura gloriosa del joven intelectual español que supo, cuando su porvenir era más risueño y óptimo, asumir un nuevo destino —su vocación política— y renunciar a su vocación intelectual y forense. Intelectual de talla más que considerable cuando, como es sabido, nuestro más alto pensador —Ortega y Gasset— no sólo se abrió generoso al diálogo con José Antonio sino que, a la vez, no dudó en estimarle como discípulo. El primer acierto del autor del libro que comentamos reside, precisamente, en deter-

minar la originalidad de la ideología joseantoniana. Ideología personal y sincera en la que, por otra parte, no existe motivo alguno para negar la palpable presencia orteguiana —nosotros nos atreveríamos a asegurar que todos tenemos un poco de Ortega—. José Antonio se sentía orgulloso de esa influencia y buena prueba es que nunca quiso sustraerse al hechizo mágico del filósofo madrileño. José Antonio reconoció, en cuantas ocasiones tuvo a su alcance, su deuda de gratitud con las enseñanzas del maestro y, especialmente, con cuantos principios humanos, sociales y políticos le inspiró. Ortega fue, para José Antonio, el impulso inicial, la chispa eléctrica y, en cierto modo, el catalizador de su empresa. José Antonio, efectivamente, llevó hacia puerto seguro el programa político y social que vislumbrado por el propio Ortega, éste, sin embargo, no quiso hacer realidad.

José Antonio, nos hace observar el profesor Muñoz Alonso, fue un innovador político. Sus predicados tenían algo de visión profética puesto que él esperaba y confiaba en el advenimiento —casi evangélicamente— de un hombre político nuevo. El hombre con el que José Antonio soñaba no era un ser al que la sociedad podría corromper. José Antonio sintió, por consiguiente, una justificadísima aversión —aversión que no trató nunca de disimular— por Rousseau y por todos los que pensaban como el escritor ginebrino. Hay que insistir una vez más en que, quíerese o no, José Antonio fue un hombre de Derecho, que aceptó la gran verdad que otros disimulan: que el Derecho recibe sus datos de la política. En definitiva, podemos pensar, la organización política constituye un estadio altamente sublimado del avance de la civilización humana. Esto nos explica satisfactoriamente por qué, para Ortega e igualmente para José Antonio, las ideas de Rousseau constituían un dislate político-social mayúsculo dado que, en buena lógica, los pueblos tienden a avanzar y no a retroceder. La doctrina roussoniana implicaba una vuelta al primitivismo.

Uno de los apartados más brillantes del libro que comentamos lo constituye el dedicado al estudio del pensamiento de José Antonio en torno de los problemas que deparan el Estado liberal y totalitario. El esfuerzo realizado por el profesor Muñoz Alonso fructifica en la acertada exposición esquemática de las principales ideas joseantonianas sobre tan delicado y trascendente tema. José Antonio, nos dice el autor, concibe el Estado como la suprema unidad orgánica de convivencia en la que culminan la Familia, el Municipio y el Sindicato. La gran tarea por la que José Antonio no dudó en llegar al martirio consistió en su afán de devolver al Estado la categoría que, según su pensamiento, le corresponde como suprema forma expresiva de convivencia social y estructura moral y jurídica de la sociedad. El Estado nuevo, de conformidad con el pensamiento joseantoniano, es un Estado que

recobra su autenticidad como expresión armónica de los derechos y de los deberes de los individuos y de las sociedades intermedias que lo constituyen y lo integran. En opinión del autor de estas páginas, la teoría del Estado sustentada por José Antonio es profundamente dialéctica y está cargada de acentos polémicos. José Antonio, nos dice el profesor Muñoz Alonso, no elabora una teoría del Estado con rigor académico. No ejerce de profesor. Acepta la doctrina de los clásicos del cristianismo. Por consiguiente, la construcción del Estado es una objetivación en la dinámica del Ser. Dicho de otra manera, el Estado representa una de las arquitecturas levantadas por la inteligencia de los hombres, aprovechando el despliegue teleológico del Ser. José Antonio entiende —subraya Muñoz Alonso—, con los clásicos de la filosofía del Derecho y del Estado, que el Estado es una modalidad histórica de la evolución artificial del Ser. Artificial, no en cuanto opuesto a natural o lógico, sino en cuanto contrapuesto a artificioso, a arbitrario o a convencional. Tenemos, pues, que el Estado liberal no reúne, en el pensamiento crítico de José Antonio, los requisitos exigidos para su legitimación histórica en el orden moral. El Estado liberal no consiente otra definición que la puramente formal al minimizar los cometidos que el Estado ha de cumplir, y al olvidar la existencia de la finalidad intrínseca, objetivada en la naturaleza del Estado.

Por otra parte, José Antonio piensa que la libertad política no se manifiesta nunca en un régimen de libertad desencadenada, sino en un Estado de autoridad imperioso. La libertad política supone una protección y un amparo incardinados en un principio más fuerte que el que dimana de las mayorías. La libertad política es un requisito básico de los ciudadanos, y no puede ejercitarse en un Estado que anula, por suplantación, las voluntades disconformes y veta el ejercicio de su libertad o, por lo menos, impide su curso legal. Las minorías oprimidas, sobre serlo, pueden ser tachadas de díscolas peligrosas, dice José Antonio, si motejan de injusta a la Ley. Ni esa libertad les queda. Por consiguiente, como atinadamente expone el profesor Muñoz Alonso, el Estado moderno ennoblece su modernidad en el grado en que la inexorabilidad de su existencia como Estado la funda en la libertad que le crea. Cometería un fácil paralogismo quien pensara que la libertad del hombre se siente amenazada por el Estado moderno —si es éste un Estado de equidad—, al alzarse cada día más, como una imperiosa necesidad jurídica de lo social. Más bien hay que afirmar que sólo en este Estado, y por él, se salva la libertad completa del hombre, pues es el Estado el que potencia esa libertad socialmente, siendo como es el Estado una exigencia de la libertad humana y no una limitación de la misma. La libertad esencial de que goza el Estado es la que le permite configurarse como realizador de la

justicia, con el poder coactivo necesario y suficiente para que la justicia se resuelva en equidad.

De gran valor son, y así lo reconoce el autor de este libro, las meditaciones que José Antonio expuso en torno del socialismo. Y, en efecto, José Antonio afirma y repite que el socialismo fue una reacción, legítima de nacimiento, necesaria como defensa, oportuna en su aparición. José Antonio dignifica muchos de los aspectos positivos del socialismo *utópico*, y condena el socialismo *científico*, considerándolo como una degradación ideológica, social y política del socialismo originario.

Señalemos, por último, que José Antonio, en su pensamiento y en su actividad, alienta una filosofía del Derecho a la que se atiene. La originalidad de la concepción jurídica de José Antonio, nos dice el profesor Muñoz Alonso, no reside en la novedad de la doctrina, sino en la profundidad y claridad de la síntesis. De todas sus afirmaciones se pueden encontrar las fuentes; pero la recreación de las ideas y la armonía del sistema revelan una capacidad intelectual y una penetración verdaderamente extraordinarias. Es la suya una reflexión en profundidad de las doctrinas de sus maestros, integrando en unidad los elementos más valiosos de los filósofos del Derecho con actualidad de magisterio por los años en que José Antonio estudia y enseña.

En definitiva, el pensamiento de José Antonio sobre el Derecho se define en muy pocas ideas, preñadas de sentido y de luz. El Derecho no es el que suministra el material ni la forma para la ordenación de una política, distinta de aquella que discurre en un Estado y de la que ha recibido sus elementos edificantes. La juridicidad no es un criterio político; por tanto, resulta atrabiliario fundamentar la justicia y la moral en la juridicidad o en el Estado por el mero hecho de su existencia. La juridicidad, como criterio político, es el fácil expediente de quienes se empeñan en mantener un Estado, aunque sea injusto. La justificación del Estado no reside en su facticidad sino en razones metajurídicas, a las que no son extrañas la política de resultados, el consentimiento social y, como fundamento permanente, el respeto a la persona humana y a las estructuras básicas del orden social. El origen del Estado, de un Estado determinado no es la juridicidad, sino que la juridicidad, su «sistema jurídico vigente», es el elemento esencial e intransferible de su expresión. José Antonio, en definitiva, enseña que el Derecho es el que ha transformado al individuo en persona, y considera que esta transformación es una bien insuprimible de la civilización y de la cultura humana.

José Antonio fue, en efecto, un excelente jurista y un afortunado político. Opuesto a todos los modos arbitrarios puede decirse, y así nos lo hace notar el autor de este libro, que el horror y la personal aversión de José Antonio por la violencia es una constante de su pensamiento político y de

su talante. La claridad de los contornos mentales que José Antonio deseaba para su vida, para sus páginas y para su organización le imponían una elegancia espiritual reñida con el uso de la violencia y con las posturas que, para ejercerla, hay que adoptar. La violencia, en el pensamiento de José Antonio, es la consecuencia forzosa e ineludible ante una España de la que se quiere alejar para siempre esa violencia, que la amenaza continua y despiadada del marxismo y la opresión insistente y contumaz del liberalismo capitalista, esgrimían o favorecían a corto o largo plazo.

En muy pocas ocasiones se ha escrito un libro más puro, sincero e inteligente sobre un hombre de tan probada honestidad, de generosidad sin límites y de corazón más limpio. Creemos que muchos jóvenes universitarios han de aprender, a través de estas páginas, dos cosas importantes: una, a amar a José Antonio, y otra, la lección de que en la Historia sólo queda, sólo permanece y sólo se recuerda lo auténtico.

J. M.<sup>a</sup> N. DE C.

RAYMOND ARON: *Les désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité*. Calmann-Lévy. París, 1969; 375 págs.

A la edición inicial de este libro —escrito para el segundo centenario de la *Enciclopedia británica*— incorpora Aron un epílogo elaborado dos años después en el que lo reexamina y hace su defensa, contra su propio parecer de que, en general, «un libro debe defenderse sólo sin más justificación que la que en sí mismo contenga»; la defensa es larga como de cuarenta páginas de texto y más bien difusa, pero hay en ella más de un punto que explica la actitud mental de Aron al reflexionar sobre *Las desilusiones del progreso*. Esta actitud habría de calificarse si no exactamente como por completo desilusionada sí como suavemente escéptica e impregnada de pesimismo; en líneas generales, y utilizando más o menos sus palabras, frente a la ingenuidad de «los fundadores de la sociología» y su ilusión en cuanto a una marcha progresiva de la humanidad hacia determinadas metas, cualquiera que sea el valor que conserven éstas tras su crítica por los hombres y los tiempos —«la universalidad del positivismo en Comte, la universalidad de la democracia en Tocqueville, la universalidad del socialismo en Marx» (pág. 331)— el moderno únicamente se atreve a afirmar, y eso para el supuesto de que una oleada histórica de irracionalidad no destruya toda posibilidad de previsión, que los conflictos básicos actuales, derivados de las relaciones anárquicas entre las soberanías nacionales y de las desigualdades en el desarrollo eco-

nómico y social, pueden tener solución, pero ésta no será una unívoca propuesta en ninguna de las utopías del siglo XIX, sino condicionada históricamente y sin que de momento se vean con claridad cuáles sean ni las soluciones mismas ni sus factores condicionantes.

El libro así justificado es verdaderamente antiutópico y en general consiste en un análisis de cómo se ven hoy los básicos, aquellos factores condicionantes de las opciones que se ofrecerán al hombre en el futuro; como especialmente relevantes selecciona Aron la igualdad, la socialización y la universalidad; la «dialéctica» de cada uno de ellos forma las tres grandes partes en que el libro está dividido.

Respecto de la igualdad las ideas esenciales son las de que pese a una aparente uniformidad en los modos de consumo, la sociedad actual no es ya heterogénea sino que su tendencia es hacia una heterogeneidad cada vez mayor, a tal punto que cabe plantearse, incluso en el plano estrictamente teórico, la utilidad de la noción de clase: «la estratificación [cada vez] más compleja y no la simplificación de la polarización en dos clases enemigas» es el signo de nuestra época (pág. 30). El conjunto de trabajadores por cuenta ajena ciertamente crece «pero esta expansión... apenas recuerda la *proletarización* que imaginó Marx» (pág. 29; las cursivas en el original). Nótese que un pensamiento próximo a éste fue el que determinó la espectacular condena de Garaudy, en cuanto que se entendió que derivaba del mismo una virtual renuncia al materialismo dialéctico e histórico y, desde luego, que al difuminarse el concepto de clase se difumina la oposición capital-trabajo (1). Por otro lado, un mecanismo de juego simultáneo, sigue diciendo Aron, evita la pauperización, cuando menos en los países desarrollados, salvo sus grupos no privilegiados: «La duración del trabajo disminuye y el salario real aumenta, gracias al aumento de la productividad» (pág. 30).

Por otro lado las sociedades políticas y las estructuras empresariales siguen siendo fundamentalmente autoritarias y oligárquicas, y esto en gran medida, por lo menos en cuanto a las organizaciones de producción de bienes y servicios, por una necesidad estrictamente técnica (2). El ideal igualitario

---

(1) La posición de GARAUDY, extensamente en *Le grand tournant du socialisme*, París, 1969. Para la polémica en el seno del partido comunista francés, la colección de documentos editada también por GARAUDY: *Toute le vérité*, París, 1970.

(2) Por supuesto muchas de las ideas expuestas en este libro y concretamente ésta, están anticipadas en otros anteriores de ARON, señaladamente en *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, París, 1962, y *La lutte de classes. Nouvelles leçons sur les sociétés industrielles*, París, 1964. Por ejemplo: «La Empresa permanece como organización autoritaria; privada o pública, no implica la participación moral y espiritual de los trabajadores. La organización autoritaria de la Empresa pertenece a la esencia misma

queda así muy lejos y hasta cabe preguntarse si el ideal mismo, del que pende la idea política democrática «pertenece aún al universo mental de una sociedad científica» (pág. 67).

La dialéctica de la socialización es una reconsideración de las nociones de anomía y alineación con referencias ocasionales a Ortega como autor de la crítica aristocrática de la sociedad de masas. El tema básico es el de que el proceso de socialización de los hombres comienza en la familia en la que, en nuevo rechazo práctico de la idea de la igualdad, comienza la diferenciación social; con la particularidad de que aunque se fuera a soluciones drásticas e inhumanas, como la separación radical y muy temprana del niño de su ambiente familiar, el problema no quedaría solventado, por cuanto entonces, condicionada como está la inteligencia por el patrimonio genético, este sería el encargado de seguir acusando las desigualdades de naturaleza de los hombres. La idea de fondo que late en toda esta argumentación es la de que las medidas de socialización no aportan sino un correctivo mínimo y razonable de las situaciones de desigualdad, incluidas entre aquéllas las consistentes en la desaparición de la propiedad privada de los medios de producción; porque independientemente de que éstos tengan que estar forzosamente, según se ha dicho, sea cual sea su titularidad, bajo un control autoritario u oligárquico, con la propiedad pública no desaparecen los antagonismos entre los grupos, recogiendo así una tesis expuesta con una tremenda fuerza expresiva por Freud en sus últimos trabajos (3). Quizá obligadamente, este capítulo es en ocasiones tedioso y reiterativo al volverse sobre ideas expuestas ya en el anterior.

La «dialéctica» de una universalidad se monta sobre una doble vía para su consideración. La primera es la de la anarquía de las relaciones entre las soberanías nacionales, a la que se suma una larga reflexión sobre el equilibrio

---

de la organización industrial moderna»; o «en dos Empresas similares una de propiedad privada y otra de propiedad pública, las rentas y la autoridad de sus directores son más o menos las mismas» (*Dix-huit leçons...*, págs. 314-315); «la organización del trabajo en una colectividad industrial es esencialmente jerárquica» (*La lutte...*, pág. 352). Por supuesto la «sociedad industrial» como tipo general por encima de las diferencias ideológicas y de la titularidad es una idea crucial en la obra de ARON, sobre la que *Las desilusiones del progreso* insiste. Como es sabido es también la idea básica de J. K. GALBRAITH: *The New Industrial State*, Boston, 1967.

(3) Para FREUD, la noción de que la abolición de la propiedad privada es el comienzo del milenio, o el milenio mismo «descansa sobre premisas psicológicas... [que son]... una ilusión deleznable. Al abolir la propiedad privada... no hemos alterado... las diferencias en poder e influencia mal usadas por la agresividad. La agresividad no fue creada por la propiedad...», etc. (*Das Unbehagen in der Kultur*, ed. J. Strachey, *Civilization and Its Discontents*, Nueva York, 1961, pág. 60).

por el terror de las naciones con potencial atómico (4) y la multiplicación de las guerras locales con armas convencionales utilizadas por los movimientos nacionalistas y pseudo-nacionalistas (llamando tales a los que tienen por objetivo conquistar y mantener en el Poder a un grupo, tras de obtener la independencia); porque de nuevo en paradoja aparente con la universalización de la historia, es la nuestra la era de los nacionalismos, de los separatismos y de los regionalismos, que si tuvo su primera manifestación en la independización masiva de las antiguas colonias, se prolonga en las tensiones intraestatales por motivos religiosos, ideológicos, lingüísticos y, sobre todo, étnicos. En esta consideración se multiplican los ejemplos, entre ellos reiteradamente el de las minorías negras en los Estados Unidos, aunque el tratamiento específico de este problema adolezca de generalidad y, en alguna medida, de superficialidad.

La segunda línea de investigación es la del desarrollo económico y social de cada país y las grandes y crecientes desigualdades que entre ellos existen al respecto; pero en este aspecto la investigación no profundiza, y con toda seguridad de intento se dejan abiertos los interrogantes. Hay una afirmación básica —«las conquistas técnicas de nuestra época marcan una revolución comparable a la del neolítico»— y una negación básica también —«nadie puede establecer una correlación simple entre producción y relaciones de producción o régimen económico-social»— (ambas en página 281). Pero cómo de la acumulación de medios técnicos pueda surgir el despegue del desarrollo, en la expresión de Rostow, a quien se cita reiteradamente, y cuál sea la forma que el desarrollo adopte, son temas que se dejan inéditos. En parte porque, como ha demostrado Flinn (5), cada proceso de desarrollo es distinto, exigiendo su propia concurrencia de múltiples factores, siendo la dada históricamente en el pasado virtualmente irreplicable, y en parte porque, ya al final, Aron anticipa la que habría de ser su explicación ulterior: no cabe ni prever ni proyectar grandes construcciones político-sociales para el futuro, y este es el verdadero fondo de la actitud desilusionada, pesimista o insegura del hombre moderno, que ve la utopía claramente como tal. Aún tomando la expresión «técnico» en el más amplio sentido pensable, «no hay técnicos capaces de fabricar las sociedades del mañana; la Humanidad entera las creará dentro de una diversidad imprevisible» (pág. 294) ecos le-

---

(4) Cuál es exactamente el sentido de este equilibrio, y hasta qué punto es cierta la capacidad mutua de destrucción son temas convincentes expuestos por R. S. MCNAMARA: *The Essence of Security, Reflections in Office*, Nueva York, 1968.

(5) FLINN: *Origins of the Industrial Revolution*, Londres, 1966.

janos de Augusto Comte purgados de la ilusión positivista con los que el libro concluye.

El que Aron se haya hecho la crítica a sí propio en el epílogo ahorra en gran medida la que pudiera hacerse aquí. Quizá pudiera decirse para concluir que realmente el autor subestima su obra, que ésta más que pesimista y desilusionada es realmente melancólica al modo como lo fueran las de Tocqueville; y, finalmente, que la melancolía tiene la sequedad propia del pensamiento por entero secularizado o que se compromete en el empeño imposible de buscar la objetividad científica en el tratamiento de los problemas sociales en su secularización. Como dijo también Freud, «sólo la religión puede responder a la pregunta sobre la finalidad del vivir...; la idea de que la vida tenga un sentido nace y muere con la religión» (6).

M. ALONSO OLEA

GEORGE USCATESCU: *Maquiavelo y la pasión del Poder*. Editorial Guadarrama. Madrid, 1969; 219 págs.

No duda George Uscatescu en subrayar, en las primeras páginas de su obra, que Maquiavelo se ha convertido en una especie de personaje clave de nuestra época, sin que esto quiera decir que sus ideas en torno a la política y al arte de gobernar no hayan acompañado los pasos de todos los grandes personajes de la Edad Moderna. Efectivamente, gobernantes como Federico el Grande, Napoleón y Mussolini se han sentido muy cerca de él, y los comentarios que nos han dejado de sus textos más importantes constituyen documentos en extremo reveladores. Pudiera, pues, pensarse que el culto en torno de la personalidad y de la obra del inquieto secretario florentino es universal. Pero, a nuestra forma de ver, esa proyección internacional de su ideología es, precisamente, lo que ha impedido que a Maquiavelo se le conozca más a fondo y a que, en realidad, los datos disponibles sobre cuanto afecta a su intimidad sean escasos y muy poco significativos. Por otra parte, como es bien sabido, el pensamiento de Maquiavelo está profundamente vinculado a la Italia renacentista y, en cierto modo, constituye el eje central de toda la política de su época. Sin embargo, para algunos autores —concretamente para el doctor Augustin Renaudet—, en el momento en que se intenta captar el pensamiento político en la Italia del Renacimiento dos nombres vienen a la mente: Maquiavelo y Guicciardini. Dos obras —se-

(6) Loc. cit., pág. 23.

guimos al pie de la letra el pensamiento de Uscatescu— cuyo carácter, desde hace más de cuatro siglos, ha conmovido, sorprendido, asombrado a historiadores, moralistas o teóricos del Derecho. Un método estrictamente positivo, aplicado al estudio de las relaciones que la sociedad humana instituye entre los individuos y el Estado, entre los pueblos, entre los Estados. Una política estrictamente positiva que subordina a sus fines el derecho y la moral, valora y calcula exactamente los medios, considera los sentimientos o pasiones de los hombres, sus creencias o sus ideas, únicamente como un simple dato para medir las fuerzas o debilidades que pueden ayudar o contrariar su juego. Esta ciencia positiva del Gobierno se propone un solo objetivo: la fundación del Estado, la conservación, el desarrollo, la grandeza del Estado.

Cabe, por lo tanto, preguntarse: ¿qué es más importante, estudiar la dimensión humana o la dimensión estrictamente política de Maquiavelo? Para el profesor Uscatescu ambas dimensiones gozan de la misma importancia. Quien detenidamente penetre en la lectura de este libro llegará a la conclusión de que, en el fondo, es sumamente difícil separar la personalidad humana y política de Maquiavelo puesto que ambas se complementan, se confunden, se identifican. Nadie, por eso mismo, humanizó más y mejor el arte del gobierno de los hombres. Y nadie, igualmente, llegó a la conclusión de que cada precepto político es fruto directo o debiera serlo de la experiencia. Por consiguiente, así nos lo hace notar el profesor Uscatescu, desde Maquiavelo el arte político consiste en el *corpus* de preceptos que provienen de la lógica y la experiencia y tienden a basarse en el espíritu científico. Otra pregunta sumamente interesante que en torno de la obra del secretario florentino podríamos hacernos es la siguiente: ¿nos es dado llegar al conocimiento exacto de su pensamiento a través de la interpretación de sus escritos doctrinales? Para el autor de estas páginas resulta evidente que a Maquiavelo no se le puede definir y conocer citando o analizando sus textos y, consecuentemente, la razón es obvia: sus textos son detallados, dispersos, contradictorios, como la vida misma y, por tanto, en ellos no están ni el principio y ni siquiera los principios de la doctrina maquiavélica.

Tratando de recapitular cuanto hasta aquí antecede podemos llegar a la conclusión de que, ciertamente —como ya Croce afirmó—, Maquiavelo nos ofrece una sorprendente lección, a saber: la política es actualidad y voluntad y se desarrolla entre hechos concretos y con ellos hay que contar; y que vale siempre más un hecho que una buena intención, un hecho, incluso egoísta e injusto, que, precisamente por ser real, tiene la razón de ser. Nadie, pues, debería sentirse desorientado ante una de las más sugestivas afirmaciones de Maquiavelo: a veces el Príncipe se encuentra en la necesidad de

actuar para mantener el Estado «contra la fe, la caridad, la humanidad y la religión» en otras palabras: «saber entrar en el mal». Por eso mismo, el pensador italiano Gentile, oportunamente citado por el autor de estas páginas, glosando el principio maquiavélico al que anteriormente hemos aludido, subrayaba que, en efecto, «quien tiene miedo a ensuciarse las manos deja ensuciarse el mundo. Quien quiera hacer el bien es preciso que sepa comer el mal o no titubee ante la necesidad de actuar contra la fe, la caridad, la Humanidad y la religión. El coraje de afirmar explícitamente estas consecuencias constituye el gran mérito de Maquiavelo, y su llamado cinismo es sólo la fe del que sinceramente cree en la propia lógica. Mientras tanto, precisamente aquel cinismo nos consiente enfrentarnos con el problema de su inevitable dilema y nos obliga todavía, después de cuatro siglos de meditación, a sentir como nuestro el problema de Maquiavelo.»

Para el profesor Uscatescu, como el título de su libro nos indica, la dimensión dramática, auténtica e ineludible de toda la existencia de Maquiavelo fue su lucha por el Poder. Maquiavelo, señala el autor en las páginas más bellas de su obra, representa en sus escritos, en sus ambiciones, en su aventura humana, la grandeza y la ambigüedad del Poder. Pero también su tragedia. Tragedia humana precursora de una nueva edad, que radica en esta idea terrible de alucinantes perspectivas en los tiempos de cambios radicales en la mentalidad de los hombres: la idea de la voluntad de poder, entendida como motor de las vicisitudes humanas. Es adecuada la definición que Maquiavelo nos ofrece del Poder: el Poder y el hombre político pertenecen a un «estilo». Efectivamente, eso es el Poder: una fórmula, un medio, un modo de gobernar a los hombres. Por eso mismo, según la mágica palabra de Maquiavelo, «un Príncipe que obtiene el Poder con el apoyo del pueblo debe cultivar su amistad: le será fácil, porque lo único que desean las clases inferiores es no sufrir la violencia». El modo de obtención del Poder constituye la gran constante del pensamiento del insigne secretario florentino. Maquiavelo se formuló mil veces la misma pregunta: «¿El Poder debe obtenerse con la ayuda de la aristocracia o, por el contrario, con la colaboración del pueblo?» La obsesión del diplomático florentino por el tema que ocupa nuestra atención está perfectamente justificada si evocamos el contenido ético-político de una de sus máximas predilectas, a saber: «El que se eleva al principado con la ayuda de los poderosos se conserva menos fácilmente en él que el que se alza por medio del pueblo.» Se puede deducir de aquí —ha escrito uno de los biógrafos más brillantes de Maquiavelo, que las restauraciones conservadoras, realizadas con ayuda de los nobles, tienen menos posibilidades de éxito y duración que las tiranías demagógicas. En conclusión, un Príncipe que obtiene el Poder con el apoyo de la aristocracia se carga con una tarea más

pesada. Su deseo más acuciente debe ser reconciliarse con el pueblo. Dicho con otras palabras: una Monarquía fundada o restaurada con el apoyo de los nobles se hunde rápidamente por una política de reacción. El propio Maquiavelo sabía esto y lo sabía muy bien: «El pueblo desea no ser mandado ni oprimido por los grandes, y los grandes desean mandar y oprimir al pueblo.» De aquí que Maquiavelo, según el profesor Uscatescu expone, nos diga que, en efecto, «buen Príncipe es el que aparenta la virtud, incluso cuando no la tiene». Pedemos, por lo tanto, subrayar —seguimos en este punto al profesor Renaudet— que, justamente, Maquiavelo no cree que la tarea de un Príncipe, establecido o restaurado por vía legal, exija un conocimiento, una inteligencia o un talento excepcional. lo que supone una verdadera obra de arte es la tarea del usurpador, el hombre que ha creado todo de la nada, que ha impuesto su nombre, su persona, el orden que ha concebido. Por eso puede decirse que Maquiavelo es el gran descubridor de la psicología política.

Para el autor de este libro uno de los mayores méritos de Maquiavelo, a pesar de que los tiene muy grandes, estriba, precisamente, en ser el descubridor de la psicología del hombre político. Esto, nadie se atrevería a ponerlo en duda, es lo que demuestra su modernidad y, al mismo tiempo, la actualidad de su pensamiento. Ahondando un poco más en la cuestión a la que nos venimos refiriendo podríamos afirmar que, efectivamente, Maquiavelo es el primero en penetrar en la intimidad del político y advertir la existencia de los mil y un compartimientos que tiene la mente humana. Por consiguiente, no duda en determinar que, quiérase o no, la hipocresía es el primer elemento que hábilmente debe saber manejar un político. El triunfo en política está, en muchísimas ocasiones, condicionado a la capacidad de fingimiento. El Príncipe podrá triunfar con el sólo hecho de saber aparentar virtudes que, en realidad, no tiene. Por eso, insinúa el diplomático florentino, el Príncipe evitará cuidadosamente pronunciar toda palabra que esté en desacuerdo con el más alto ideal de perfección: «Hace falta que, al verle y al oírle, parezca todo piedad, toda buena fe, toda integridad y, particularmente, un ser lleno de espíritu religioso: porque nada es más necesario que exhibir públicamente esta última virtud.» Según Maquiavelo, cuya maestría en estas artes es óptima, los hombres se dejarán engañar en esto: «Porque, en general, los hombres juzgan más por los ojos que por las manos; pues todos saben ver, pero sólo unos pocos pueden tocar. Todos ven lo que uno aparenta ser; pero pocos se dan cuenta exacta de lo que uno es realmente, y esta minoría no se atreve a contradecir la opinión de la mayoría, apoyada por la majestad del Estado.»

Dedica el profesor Uscatescu gran atención al estudio de tres de las principales ideas políticas del secretario florentino, a saber: el Estado, la patria y la libertad. Con Maquiavelo, considera el autor de estas páginas, se opera,

ante todo, un cambio radical dentro de los mismos límites del concepto de Estado. Esto, sin embargo, no quiere decir que Maquiavelo exponga un concepto doctrinal del Estado immaculado. Lo que Maquiavelo logra, de conformidad con el pensamiento de Uscatescu, es depurar el concepto y no, como pudiera creerse, alcanzar la máxima y rigurosa precisión terminológica del concepto del Estado. Por otra parte, el político florentino no es amigo de que el Estado permanezca eternamente apoyado en unas mismas estructuras socio-políticas. Un Estado, nos advierte, no puede perdurar si no tiene una capacidad intrínseca de renovarse. «Si no se renuevan los cuerpos, no perduran. El modo de renovarlos consiste en conducirlos otra vez a su principio.» He aquí, como nos indica el profesor Uscatescu en su libro, una de las tesis fundamentales de la doctrina maquiavélica. Por consiguiente, el dinamismo, la vitalidad y la posibilidad de regeneración del Estado consiste en su capacidad de adaptar sus organismos a las nuevas funciones, un poder de frenar y eliminar los *umori maligni*, las sectas, las facciones, los partidos en pugna. Esta doctrina queda todavía mucho más reforzada cuando Maquiavelo apela a la utilización de la violencia. Cuando se trate de conservar el Estado, un Gobierno debe, pues, despreciar el reproche de crueldad. Maquiavelo —nos dice uno de sus más agudos comentaristas— alega a Virgilio para afirmar que, más que a cualquier otro, al fundador del Estado se le impone la necesidad de ser duro —es obvio que la expresión «fundador» está dirigida al jefe, al Presidente o al dirigente máximo del Estado—; la Historia antigua o moderna corroboraría esto con numerosos ejemplos. Más que analizar detalladamente esta cuestión, Maquiavelo se limita a citar algunas máximas: evitar la precipitación, la inquietud irrazonada, el azoramiento; no amedrentarse demasiado rápidamente; evitar la confianza excesiva, que conduce a imprudencias, y la excesiva desconfianza, que inspira una serenidad sin medida. Pero cuando el orden o el régimen se encuentran amenazados la clemencia constituye un error y una falta. Maquiavelo entiende que, quíerese o no, al Estado le incumbe una función creadora. Para que pueda cumplirse esta misión el Estado tiene que desarrollarse y ejercer su cometido dentro de un clima de libertad. Por consiguiente, en la existencia del Estado, como agudamente expone el profesor Uscatescu, el problema de la «libertad» tiene un valor primordial. La «libertad» del Estado significa vitalidad, «virtud» activa en sus minorías directoras, que son al mismo tiempo expresión de la «virtud» fundamental de la comunidad. En este sentido, subraya Uscatescu, la libertad no depende de las formas políticas, sino de la identidad más o menos perfecta entre aquéllas y la vitalidad de los gobernantes y de sus súbditos.

A diferencia de los grandes políticos que, como es sabido, juegan con el concepto abstracto de la patria. Maquiavelo, por el contrario, tiene la convic-

ción de que la patria, por encima de cualquier otra entidad humana, es una realidad, y tratando de hacer mucho más elocuente esta expresión podemos llegar a la conclusión de que, efectivamente, la patria, como piensa Uscatescu, es una realidad ética. En todo caso, según el secretario florentino, la idea de patria es superior a todo orden jurídico y a toda organización estatal. La patria es, ante todo, una realidad espiritual, una realidad trascendente, en cuanto representa una comunidad indestructible entre las generaciones. Es ella la que merece todo sacrificio individual, y a su servicio se debe dirigir la existencia y la orientación del Estado. A la vista, pues, de cuanto antecede, puede afirmarse, así lo hace el autor del libro que comentamos, que la concepción política de Maquiavelo no está dominada ni un solo momento por la idolatría del Estado y de las formas como tal. Por encima de todo proclama él la existencia y la supremacía de un elemento que, en comparación con el Estado, es mucho más vivo y duradero. Este elemento, que participa de una esencia fundamentalmente espiritual, consiste en la idea de patria. Y no pierde ocasión para manifestar que esta idea es el único valor absoluto, fundamental; el único elemento trascendental dentro del relativismo de toda mecánica política. Sólo en función de la idea de patria puede adquirir —nos dice Uscatescu— el Estado formas orgánicas y vitales.

Naturalmente, pensamos, el tema de la libertad no podía estar ausente de la ideología de Maquiavelo. Sin embargo, el secretario florentino concede más importancia a la libertad de la patria o del Estado que a la propia libertad del individuo. Mucho nos tememos que el concepto que de la libertad —libertad de acción— expone Maquiavelo no haya sido entendido en toda su profundidad y, sobre todo, la identificación que hace entre «libertad» y «virtud». Para Maquiavelo la libertad es una virtud humana que el hombre debe esforzarse en poseer y acrecentar. Consecuentemente, la perspectiva desde la que el autor de *El Príncipe* observa, examina y valora el término «libertad» es la exclusivamente política, es decir, la referente a la libertad de acción del Estado. Por eso, según Maquiavelo, la primera misión que compete al Príncipe es la de liberar a la patria de las opresiones externas, de las invasiones, del peligro de la influencia de otros Estados.

El concepto que de la libertad nos ofrece Maquiavelo nos lleva, lo queramos o no, al planteamiento de una cuestión sumamente delicada, a saber: si el gobernante debe procurar ser amado o temido. Maquiavelo se inclina por la aceptación de una posición intermedia: debe suscitar la amistad y el temor. Sin embargo, como hombre de profunda experiencia, sabe que esta posición intermedia es muy difícil de conseguir. En este caso no duda en subrayar que, efectivamente, es mucho mejor ser temido. Su razonamiento es contundente: «Los hombres son, en general, ingratos, inconstantes, mentirosos e

hipócritas, cobardes ante el peligro, avarientos. Si les beneficias, están a tu lado, te ofrecen su sangre, su fortuna, su vida y la de sus hijos, siempre a condición de que no tengas por el momento necesidad de ellos. En el momento en que se aproxima el peligro se sublevan. Un Príncipe que ha fundado toda su política en sus buenas palabras, y que se encuentra sin ninguna otra garantía ni recurso, está perdido.» Es preciso, pues, llegar a una conclusión, a saber: que de hecho —conclusión expuesta por Renaudet—, puede admitirse que, para quien quiera captar su sentido profundo, *El Príncipe* resume la teoría de un despotismo ilustrado que, concediendo poca confianza al corazón de los hombres, y menos aún a su alma, persiste en conducirlos pese a ellos y por la fuerza a un orden concebido y por la razón. Por otra parte, como en este bellissimo trabajo pone de manifiesto su autor, la grandeza de Maquiavelo estriba en el hecho de haber querido tratar únicamente de principios, de comienzos y a veces de nuevos comienzos. En todo caso, hay que reconocer que, en efecto, como nos hace notar el profesor Uscatescu, pocas han sido las figuras más discutidas, más atacadas y, al mismo tiempo, más desconocidas en la esencia de su personalidad que Nicolás Maquiavelo. Durante más de tres siglos, infinita es la serie de los falsos adeptos y de los falsos contricantes del secretario florentino, y no pocas las ocasiones en que su doctrina encuentra una aplicación, llevada hasta los últimos extremos, en sus más acérrimos enemigos. En todo caso, hay que reconocer que con Maquiavelo, según se nos dice en este libro, la ciencia política emprende, indudablemente, un nuevo camino, con perspectivas completamente nuevas. Asistimos a la liquidación de los últimos vestigios de la concepción política medieval y a la aparición de las primeras organizaciones estatales modernas. Finalmente, como es bien sabido —en la defensa de esta tesis hace hincapié el profesor Uscatescu—, Maquiavelo representa un triunfo ampliamente abierto al porvenir de Europa. Los estudiosos se han acercado al Maquiavelo doctrinario de la política y del Estado, al gran escritor, uno de los más sugestivos de la literatura italiana. Sin embargo, se lamenta el autor de estas páginas, convendría acaso acercarse de un modo más humano y más directo también a su singular aventura humana. Este libro, efectivamente, es un primer paso, un gigantesco paso para la comprensión de su gran drama: la pasión del Poder.

JOSÉ MARÍA NIN DE CARDONA

NOAM CHOMSKY: *Language and mind*. Harcourt, Brace & World. Nueva York, 1968: 88 págs.

Noam Chomsky es una de las contadas figuras que dominan el panorama actual de las ciencias humanas. Su talla ha ido creciendo en los últimos años a la vez que la *Transformational Generative Grammar* ha repercutido profundamente sobre las disciplinas contiguas al estudio del lenguaje. Dentro de la psicología, la T. G. G. ha consagrado irreversiblemente la superación del conductismo. Al mismo tiempo, ha aportado a la teoría sociológica una manera insospechada de enfocar la acción social y la socialización (cfr Gail Omvedt: *The social sciences and linguistic revolution*, 1967).

Tanto la T. G. G. como sus repercusiones se están desarrollando todavía con bastante rapidez. La bibliografía es ya muy frondosa y produce en el lector un *embarras de richesse*. Por suerte, lo esencial de la teoría de Chomsky está expuesto en dos obras: *Syntactic structures* (1957), y *Aspects of the theory of syntax* (1965), generalmente tachadas de abstrusas. Pero el reproche no puede alcanzar al libro que comentamos.

*Language and mind* recoge el texto revisado de tres conferencias que el autor pronunció en la Universidad de California, en Berkeley. Advertimos que el enfoque que Chomsky presenta aquí no es puramente «lingüístico». Su *leitmotiv* es que «el estudio del lenguaje puede muy bien —como tradicionalmente se creyó— abrir una ventajosa perspectiva para el estudio de los procesos mentales humanos». En especial, la comprensión adecuada del aspecto creador y abstracto del comportamiento verbal «parece tener implicaciones de importancia para el estudio de la psicología humana», de tal suerte que «debería ocupar un lugar clave en la psicología general».

En efecto: en épocas pasadas —y a despecho de la separación entre lingüística, filosofía y psicología— «los clásicos problemas del lenguaje y la mente reaparecieron de modo indefectible... y sirvieron para conectar esos tres campos divergentes, dando dirección y sentido a los esfuerzos. En la última década, ha habido indicios de que la artificiosa separación de las disciplinas está tocando a su fin. Ya no es punto de honor para cada una de ellas el demostrar su absoluta independencia respecto de las demás, y han aparecido nuevos intereses que permiten que los problemas clásicos sean replanteados en forma inédita y a veces sugestiva.»

Hasta hace aún poco, quienes practicaban las llamadas «ciencias del comportamiento» solían creer que las especulaciones del pasado —superadas por el análisis riguroso y la experimentación atenta— no conservaban ya interés sino para los anticuarios. No obstante, Chomsky hace notar que aquellas cien-

cias «han alcanzado casi todo su carácter científico al precio de restringir su objeto y de concentrarse en puntos más bien periféricos. Tal restricción del enfoque puede justificarse cuando conduce a logros de verdadera importancia intelectual. Pero, en este caso, parece muy difícil demostrar que la estrechez del horizonte haya tenido resultados profundos y significativos.»

El hecho es que las «ciencias del comportamiento» han esquivado muchas cuestiones que todavía pasan por intratables, y es ahí, sobre todo, donde «no cabe despachar a la ligera las aportaciones de épocas anteriores, que proporcionan la base indispensable para el trabajo serio de hoy». «Felizmente, ahora se empieza a sentir la necesidad de dar un nuevo enfoque a esos viejos problemas que no incumben tan sólo a la lingüística, sino a cuantas disciplinas tienen algo que ver con el estudio de la mente.»

El autor empieza señalando que «el clima intelectual de hoy se parece esencialmente al de la Europa occidental del siglo XVII». La apreciación nos parece certera, al menos porque la revolución científica de hoy debe hacernos recordar el despegue de la ciencia moderna. Y bien: fue entonces cuando empezó a cristalizar una psicología, como subproducto de las disputas epistemológicas. En éstas se enfrentaron dos tendencias bastante perfiladas. Por una parte, hubo el empirismo, heredero de Demócrito, y cuyas figuras dominantes fueron Pierre Gassendi (1592-1655) y John Locke (1632-1704). Por otro lado, el racionalismo de estirpe platónica culminó en René Descartes (1596-1650) y en Gottfried W. Leibniz (1646-1716).

Una confrontación del *Essay concerning the human understanding* y de los *Nouveaux essais sur l'entendement humain* basta para apreciar hasta qué punto ambas orientaciones fueron a la par antagónicas y complementarias. En cuanto a los intereses respectivos, los empiristas se ocuparon de la fisiología, la percepción y el aprendizaje; al paso que los racionalistas se inclinaron hacia la lógica, la geometría y la mecánica. Los primeros sintieron curiosidad por la percepción en los ciegos y la educación de los sordomudos; mientras que los segundos construyeron aparatos de cálculo y discutieron animadamente la cuestión de la lengua universal.

La divergencia arrancaba ya de la metodología. Los empiristas se decantaron hacia la experimentación y la inducción, base de las ciencias de la naturaleza. Los racionalistas, en cambio, prefirieron la deducción y las ciencias exactas. Notemos que, en punto a moral, los empiristas fueron generalmente hedonistas, en contraste con los racionalistas, que pretendieron someter la conducta a las normas ideales de la Ética y el Derecho. La discrepancia alcanzó aún más lejos: los empiristas fueron escépticos frente a la metafísica, mientras que los racionalistas demostraron una acusada propensión al misticismo.

La Ilustración subsiguiente fue un compromiso entre ambas tendencias.

Bien es verdad que el empirismo, reimportado al Continente, dio lugar al sensismo y al materialismo y consiguió imponer su noción de la «felicidad». Pero no es menos cierto que el racionalismo persistió hasta suministrar a la revolución sus principios abstractos. Toda esa complicada historia fue muy bien descrita por Paul Hazard (*La crise de la conscience européenne*, 1935).

Chomsky, por su parte, ha consagrado ya un brillante trabajo (*Cartesian linguistics*, 1966) a indagar y vindicar la tradición racionalista en el estudio del lenguaje. En el libro que nos ocupa se limita a recapitular.

El autor busca el origen de la lingüística filosófica en los atisbos de dos autores castellanos del siglo XVI: la teoría de la elipsis, de Francisco Sánchez el Brocense (1523-1601), y la teoría del ingenio, de Juan Huarte (*circa* 1533 - *circa* 1592). Huarte llamó la atención sobre las potencialidades generativas de la mente humana, y el Brocense intuyó que el estudio de la gramática debe trascender las estructuras superficiales.

La inmortal *Grammaire générale et raisonnée* (1660) —obra de varios jansenistas de Por-Royal des Champs, notablemente de Antoine Arnauld (1612-1694) y de Claude Lancelot— señaló la plenitud de esta línea de pensamiento. El intento de construir una teoría general de la lengua (= la *langue universelle*) revolucionó radicalmente las nociones recibidas de la antigüedad.

La última gran figura de la lingüística-filosófica fue Wilhelm von Humboldt (1767-1835) quien, con tanta erudición como sagacidad, trazó un vasto programa que la filología posterior arrinconó obtusamente.

Se echa de ver que la oposición empirismo *versus* racionalismo reapareció casi intacta en la psicología contemporánea. El pragmatismo, el asociacionismo o conexionismo, la reflexología y el conductismo prolongaron la línea empirista. La otra orientación —tachada de «mentalista» por la primera— ha dado de sí las diversas teorías cognitivas (*Gestalt inclusive*), los estudios de la creatividad y la *personal construct theory*, de George A. Kelly. Incluso dentro de la llamada psicología profunda, Sigmund Freud y Alfred Adler siguieron caminos divergentes.

Leonard Bloomfield, B. F. Skinner (n. 1904) y O. Hobart Mowrer (n. 1907) —entre otros— propugnaron una reducción conductista del lenguaje. Pero Karl S. Lashley, Zellig S. Harris y el propio Chomsky denunciaron hace más de un decenio el malentendido en que incurrieran unas pretensiones teóricas tan «desoladoras para quienes opinaban que los recursos de la mente humana debían de ser más profundos de lo que aquellas técnicas y procedimientos podían revelar».

Ateniéndose al postulado de la *tabula rasa*, los herederos del empirismo han negado o ignorado el papel activo de la persona y la importancia crucial de sus estructuras internas innatas. El reduccionismo ha hecho fortuna porque

«se tiende demasiado fácilmente a creer que las explicaciones han de ser transparentes y a flor de piel». Pero esa idea equivale a suponer «que la mente debe de ser más simple que cualquier órgano físico conocido».

El autor insiste en que no basta con desarrollar una teoría que ordene los hechos (= *data*) tal como aparecen. Por eso critica con dureza la superficialidad (= *shallownes*) de las explicaciones conductistas que, dando un salto mortal de los estímulos a las respuestas, escamotean nada menos que la realidad mental subyacente. La relación —casi siempre insegura— entre los hechos observables, plantea el célebre problema de la caja negra (= *black box*). Verdad es que se ha intentado salvar el abismo suponiendo ciertas variables intermedias (= *intervening variables*). Pero éstas son demasiado toscas para explicar la enorme variedad de la conducta humana.

Es indudable que, muy a menudo, conocemos y actuamos «intuitivamente, sin instrucción ni advertencia (= *awareness*)». Aún así, nuestra conducta supone muchas y muy complicadas operaciones inconscientes. Esto se echa de ver en actividades complejas y rápidamente cambiantes —como el juego—, y nos demuestra que el comportamiento propiamente humano «no sólo es innovador y potencialmente ilimitado (= *infinite in its scope*), sino que también está libre del control de cualesquiera estímulos detectables, sean externos o internos».

Es curioso descubrir que, en las *Cinq paradoxes à Madame la Marquise de Nav...*, Joseph de Maistre afirmaba cabalmente que «no hay mejor maestro que el juego para formar la mente», ya que requiere «un maravilloso acierto para decidirse, casi siempre sin reflexión. (...) El es el único *nouum organum*, porque actúa directamente sobre el entendimiento, forzándolo incesantemente a estimar las probabilidades. (...) ¿Qué cosa hay más estupenda... que la cabeza de un jugador, que tiene a cada instante cincuenta y dos ideas a sus órdenes, las contempla juntas y las combina de todas las maneras posibles?» Y el noble saboyano se acercó sorprendentemente a la teoría de Chomsky al escribir: «No sé a quién puede habersele ocurrido atribuir a la lógica el poder de rectificar la mente. Nada más falso. La lógica nos enseña a conocer la naturaleza del razonamiento *ya hecho*; jamás nos enseña a *producirlo*».

Los conductistas han pasado por alto o admitido a regañadientes que la persona no aprende sólo «cosas», sino también reglas abstractas —la gramática, por ejemplo—. Por añadidura, han ignorado sistemáticamente el carácter creador (= *innovative, creative*) del comportamiento humano, tan bien ejemplificado en el campo verbal. En efecto: cada idioma permite construir y entender un número incalculable de frases. Y eso no impide al hablante nativo escoger casi instantáneamente la más adecuada en cada caso. Tal facultad (= *intuition, insight*) no puede ser reducida sin violencia al juego mecánico de los

hábitos, la imitación, las asociaciones o el condicionamiento. De hecho, cualquier idioma, lejos de consistir en un conjunto amorfo y vago de «hábitos verbales», es una estructura lógica coherente (= *tight, close-knit*), mucho más compleja que todo lenguaje artificial.

Dentro de cada sistema lingüístico (= *langue*), el comportamiento verbal (= *parole*) es ilimitadamente creador. En otros términos: *la parole* hace un uso infinito de los recursos finitos de *la langue*, «para expresar un número indefinido de nuevos pensamientos, intenciones, sentimientos, etc.». La intuición, por lo tanto, consiste en una creatividad sujeta a reglas (= *rule-guided creativity*).

Hay que postular, pues, «un conjunto (= *set*) finito de reglas, que engendra el conjunto infinito de las frases». Es decir: unos «medios sistemáticos para crear tipos siempre nuevos de frase». La lengua es así un «sistema recurrentemente engendrado, en que las reglas de generación son fijas e invariables, pero que deja enteramente indeterminados el alcance y la manera concreta de emplearlas». Corolario importante: «La explicación lingüística no necesita predecir qué frase determinada será emitida en ciertas circunstancias». De ahí que la gramática sea siempre «formal». No dejará nada que desear si permite generar y reconocer todas —y solamente— las frases admisibles en un idioma dado.

La importancia de la gramática consiste en que ejemplifica «ciertos principios abstractos y en parte universales que rigen las facultades mentales humanas». Lo que existe, sin duda, es «un intrincado sistema de reglas que entraña operaciones mentales de una naturaleza muy abstracta y que se aplica a representaciones enormemente alejadas de la señal física». En cuanto al aprendizaje, tropezamos a menudo con «la enorme disparidad entre el conocimiento y la experiencia», y no tenemos más remedio que admitir «un mecanicismo sumamente restrictivo que establece tanto el contenido de la experiencia como la naturaleza del conocimiento que deriva de ella».

Todo ello plantea un problema que hay que enunciar y resolver en términos lógicos. La mente tiene indudablemente una estructura propia inicial que condiciona por fuerza todo aquello que solemos llamar «comportamiento». No obstante, esa estructura no puede ser aclarada por analogía con ningún tipo de mecanismo estudiado hasta hoy. Chomsky subraya que «no se trata ya del grado de complejidad, sino más bien de la cualidad». En este sentido, no fue gratuita la distinción cartesiana entre la *res cogitans* y la *res extensa*. Con todo, la lógica moderna debe ofrecer medios para esquivar de alguna manera el viejo dualismo. La principal dificultad procede de que «la psicología conductista ha aceptado limitaciones metodológicas que le han impedido estudiar sistemas necesariamente complejos y abstractos».

El conductismo se ha atenido a los hechos en bruto (= *data, facts, phenomena*), olvidando de qué manera se *organizan*. Chomsky mantiene, por el contrario, que la ciencia no debería enfocar «el comportamiento sino la organización mental». Esta, por cierto, «puede ser tan inaccesible a la introspección como lo son los mecanismos de la digestión o los del movimiento coordinado». Vemos que el «mentalismo» de Chomsky no tiene nada de subjetivista. El autor explora realidades tanto más objetivas cuanto que son «formales».

Chomsky parte de la distinción cardinal entre estructura patente (= *surface structure*) y estructura latente (= *deep structure*). Más allá de las manifestaciones del comportamiento, hay aún que «descubrir sus estructuras profundas y sacar a la luz los mecanismos y principios fundamentales». Estos, naturalmente, van implícitos. Se trata, en suma, de «principios subyacentes y estructuras mentales que *pueden ser iluminados* por la evidencia del comportamiento». Los actos observables son tan sólo «consecuencias empíricas».

La teoría debe postular unos «principios inherentes de organización y formación» que correspondan a un tipo específico de estructura mental innata. Por supuesto, la estructura sólo es cognoscible en la medida en que funciona, encauzando los procesos mentales. Por eso cabe decir que la organización «produce» o «engendra» el comportamiento. Chomsky habla así de «mecanismos y procesos de formación», «proceso generativo», «principios genéticos», etcétera. La cuestión verdadera consiste en precisar qué tipo de estructura latente puede dar razón de las estructuras patentes.

Ahora bien: una vez desacreditada la hipótesis ingenua de las localizaciones cerebrales —que los frenólogos fueron los primeros en aventurar—, es bien poco lo que sabemos de fijo acerca del asiento orgánico de las operaciones mentales. Es forzoso —como dijimos anteriormente— encarar el problema de la caja negra (cfr. Claude E. Shannon: *The synthesis of two-terminal switching circuits*, 1949; William G. Walter: *The living brain*, 1953; W. Ross Ashby: *An introduction to cybernetics*, 1956). Ocurre que el comportamiento externo no especifica inequívocamente la organización interna. Hay una infinidad de presuntos mecanismos o «trayectorias» que pueden explicar los fenómenos observables. Ninguna hipótesis puede ser comprobada exhaustivamente. Basta con que la que se escoja pueda ser refutada por la observación. Y es obvio que conviene empezar por las más sencillas.

El objeto primordial del estudio de Chomsky ha consistido en la adquisición, el conocimiento y el uso del lenguaje. Primeramente hay que distinguir, pues, entre el proceso ontogenético (= *acquisition*) y el comportamiento verbal en un momento dado (= *actual performance, actual speech behaviour, language use*). La distinción entre el aspecto patente y el latente de la fa-

cultad lingüística corta ortogonalmente la anterior. A la adquisición corresponde la capacidad; al comportamiento, la competencia. La oposición comportamiento-competencia es análoga a la saussuriana *parole-langue*, pero tiene un sentido distinto.

Chomsky insinúa varias definiciones de la competencia: «El conocimiento del idioma que cada hablante normal posee»; «la intuición de un hablante nativo»; «la teoría implícita que está en la base del comportamiento efectivo (= *actual performance*); «aquella aptitud, en parte aprendida y en parte innata, que hace posible el comportamiento (= *performance*), aunque nunca determina un comportamiento específico, etc. y precisa: «La competencia está en la base del comportamiento, pero no se realiza en él de un modo directo o simple».

Para explicar la adquisición de la competencia, Chomsky parte de dos supuestos: 1. Que «cada lengua es "reinventada" cada vez que es aprendida». 2. Que «El niño posee una "teoría lingüística" innata». Valdrá la pena examinar un poco este enfoque, que puede hacerse extensivo a la socialización en general.

En primer lugar, la adquisición requiere ciertas «precondiciones». Como ya adelantamos, es necesario postular un cierto tipo de organización mental innata. Pues bien: esa estructura misma entraña ya unas «disposiciones», en las que consiste la capacidad lingüística. Huelga aclarar que la tal capacidad es potencial, genérica y abstracta. Se refiere a la lengua en general, sin determinar un idioma concreto. Este punto es de mucha trascendencia.

Chomsky distingue netamente entre: 1. Los «principios» (= *general/universal principles*) que pertenecen a la lengua en sentido genérico (= *universal grammar*). 2. Las «reglas» (= *particular rules*) propias de cada uno de los diversos idiomas (= *particular/specific grammars*). Quiere decirse que la lengua como *summum genus* no debe jamás confundirse con los sistemas lingüísticos particulares.

El autor aclara que lo que debe entenderse por la lengua no es el conjunto (= *class, set, range*) de los idiomas, sino más bien «lo que es común a todos los idiomas», lo «que define la "esencia" del lenguaje humano», «un esquema altamente restrictivo en que debe caber (= *conform*) cualquier idioma humano», «las cualidades formales de cualquier posible idioma humano», «las condiciones necesarias y suficientes de cualquier idioma potencial». La lengua, pues, debe su universalidad al hecho de ser una pura forma: un esquema (= *skeletal structure, innate schema, predetermined form, restrictive initial schematism*) que delimita (= *characterizes, constrains, defines, determines, directs, excludes*) el conjunto de los idiomas posibles y establece de antemano a grandes rasgos «la forma del sistema adquirido». La adquisición, por consi-

guiente, consiste en el juego combinado (= *combination, interaction, interplay, interweaving*) de los principios universales y las reglas particulares.

Desde luego, la adquisición lingüística se produce en el marco de unas condiciones sociales (= *appropriate environmental conditions, exposure, time and access to data*). La experiencia (= *the data available, data of experience, data presented/provided, evidence, individual experience*) constituye la «base» del aprendizaje. Sin embargo, esos datos de la experiencia están sujetos a grandes limitaciones y suelen ser deficientes (= *defective, degenerate, deviant, limited, meager, restricted*). Pero nada de ello impide que la persona aprenda, efectivamente, el idioma que la rodea. Descubrimos aquí, como antes dijimos, «la enorme disparidad entre el conocimiento y la experiencia», ya que el primero «tiene consecuencias empíricas que van mucho más allá de» la segunda.

Ello se debe a que el idioma que se asimila es una especie de «hipótesis», y el proceso consiste en su descubrimiento (= *construction, discovery, reinvention, selection*). El sujeto avanza «guiado por ciertos supuestos (= *assumptions*)». En otras palabras: progresa porque despliega una cierta estrategia inductiva (= «*guessing instinct*»; *abduction*, de Charles S. Peirce; *general multipurpose learning strategies*, de H. Putnam; *discovery/inductive procedures; heuristic methods/technique*). Se trata, por así decir, de «principios que restringen las hipótesis admisibles, o que las presentan en un cierto orden». La experiencia (= *inductive evidence*) sólo tiene función correctiva (= *corrective action*).

Toda esta teoría ha suscitado las objeciones que son de suponer. Pero puede reargüirse que su audacia es un estímulo y no carece, ciertamente, de rigor lógico. Dejando aparte sus excelencias especulativas, está ya demostrado que puede guiar útilmente el trabajo experimental (cfr. el proyecto *Grammarama*, iniciado por George A. Miller en 1963).

Ya hemos apuntado que el enfoque de Chomsky no puede menos de tener repercusiones dentro de la sociología. Susan Ervin-Tripp y Dan I. Slobin han partido de él para estudiar la adquisición de la competencia comunicativa en general. Por añadidura, la lógica que va implícita en la *Transformational Generative Grammar* permite contemplar a una nueva luz temas un tanto alejados, como el de las ideologías (cfr. Eliseo Verón, 1969). Pero sería ocioso acumular ejemplos. Baste decir que son cada vez más numerosos.

*Language and mind* tiene la virtud de suscitar muchísimas cuestiones de manera concisa y transparente. Y es uno de los raros libros que dejan una huella fecunda en el lector.

LUIS V. ARACIL

GIAN ENRICO RUSCONI: *Teoría crítica de la sociedad*. Società Editrice il Mulino, Bologna (Italia), 1969: 348 págs.

Investigar sobre las raíces de un movimiento científico social que ha suscitado enorme polémica en los últimos años no es empresa fácil. Rusconi lo intenta sin embargo. Para ello centra su estudio en torno a los autores que, a su juicio, son los mejores representantes de la *teoría crítica de la sociedad*: Horkheimer, Adorno y Marcuse. Con un trasfondo hegeliano, enriquecido con la problemática freudiana, esta teoría recoge la herencia del marxismo occidental de los años veinte (especialmente Lukács y Korsch) e interpreta los planteamientos críticos y dialécticos de la sociología alemana con gran espíritu crítico. En su lucha constante frente a la sociología de Weber y de Mannheim, consideradas construcciones típicas de la racionalidad burguesa occidental, reelaboran el método dialéctico en toda su pureza.

Considerar que los objetivos propuestos por los representantes de la *teoría crítica* sean imposibles de alcanzar supondría la calificación de «utópicos» para todos ellos. Mas hay un esfuerzo supremo por demostrar, de un lado, que la total liberación del Eros no cae de lleno en el reino de las fantasías; de otro que la tesis de la coincidencia entre «lógica formal» y «política represiva» poco a poco va siendo aceptada por los más destacados pensadores contemporáneos. La meta de la racionalidad dialéctica encarnada en la teoría crítica es la nueva perspectiva de *felicidad*, opuesta a la sublimación represiva que caracteriza toda la estructura socioantropológica de la civilización contemporánea. El análisis de Rusconi carga el acento no tanto en el contenido de esa nueva perspectiva de *felicidad*, como en el estudio de las categorías epistemológicas y metodológicas que hacían factible tal construcción teórica.

Se observa así, en primer lugar, una vuelta a los escritos de Marx, punto de partida para un ataque a fondo de la racionalidad burguesa. Pero este marxismo se acerca más al espíritu y a la letra de los *Manuscritos* y de la *ideología alemana* que a *El capital* «sin que con esta afirmación —afirma Rusconi— pretendamos caer en la trampa escolástica de los dos Marx». Lukács es el precursor de este movimiento de vuelta a los primeros escritos de Marx, con el propósito deliberado de lograr una total integración entre *praxis* y *filosofía* que los marxistas dogmáticos parecían olvidar.

Esa integración lleva a Lukács a formular su doctrina de la «nueva cultura», de la «revolución cultural». El comunismo dogmático ha puesto todo su énfasis en la construcción de una nueva sociedad política. Pero la política, al igual que la economía, es un instrumento, es un medio para un fin muy superior: la «nueva cultura» (pág. 68). Las críticas contra el comu-

nismo oficial fueron ampliadas por Korsch en su obra *Marxismus und Philosophie*. Si tratamos de fijar los términos de la crítica antileninista de Korsch veremos que se sitúan principalmente en un nivel teórico y en otro práctico. A un nivel teórico la acusación es concreta: la transformación materialista de Lenin es una modificación terminológica consistente en no llamar ya al absoluto «espíritu» sino «materia». Más aún, el materialismo de Lenin es peor porque no sólo anula la última transformación de la dialéctica idealista realizada por Marx y Engels sino que lleva la confrontación entre materialismo e idealismo a un nivel histórico anterior que la filosofía alemana había ya superado desde Kant y Hegel (pág. 112).

A un nivel práctico Korsch denuncia el que a la filosofía materialista se le atribuya una especie de autoridad inherente, lo cual esteriliza el pensamiento provocando precisamente lo que Marx temía: la supresión práctica de la filosofía. El núcleo del leninismo no es, en efecto, la cuestión teórica de la verdad o falsedad de la filosofía materialista, sino la cuestión práctica de su utilización. Esta utilización práctica de la filosofía es una constante del pensamiento de los auténticos formuladores de la *teoría crítica*: Marcuse y Adorno. Lo curioso estriba en que tal tarea se lleva a cabo con una «vuelta a Hegel» (pág. 10). El descubrimiento de Hegel es la base común a todos los marxistas críticos occidentales. Es el Hegel de la contradicción, de la dialéctica como inadecuación entre idea y hecho; de ahí la función activa de la teoría crítica y revolucionaria para la realización del ideal. La idea no queda fuera del proceso real sociohistórico: en cuanto pensamiento del hombre socializado, del sujeto objeto de la historia, participa objetivamente de las contradicciones sociales y, al mismo tiempo, encierra la posibilidad de una forma auténtica de sociedad: la teoría se convierte en práctica.

La obra de Adorno: *La dialéctica del iluminismo*, le parece a Rusconi como la más significativa de todo este movimiento. La dialéctica adorniana, que no puede reducirse a ningún tipo de forma intelectual, supera el límite convencional entre lo lógico, lo prelógico y lo metalógico, insertando en la matriz hegeliano-marxista original contenidos psicoanalíticos y sociológicos, desvinculados a su vez de sus contextos originarios freudianos y durkheimianos. Los efectos de esta forma de proceder, que se define como dialéctica, son múltiples. En primer lugar, asistimos al paso inmediato y directo de consideraciones de orden «científico» a otras de orden «filosófico» o «histórico», no sin imprevistas peticiones de principios de orden exquisitamente ético. En segundo lugar asistimos a la superación de la rígida «filosofía» o meta-psicología freudiana en la lógica hegeliana como una singular ilustración de las tesis analíticas que, lejos de perder vigor, adquieren una nueva e imprevista eficacia. Recíprocamente se produce una impresionante recompen-

sión de las viejas doctrinas hegelianas acerca de la «naturaleza», que de lo contrario hubieran quedado marcadas por el irrevocable destino de fantasías tradicionalistas (pág. 225).

Todo esto es dialéctica. Pero en una dialéctica sin «síntesis», orgánica, sin punto culminante, final, que se satisface en la conciencia de la verdad, hegelianamente, o en la transformación de la praxis total, marxianamente. La dialéctica adorniana carece de «síntesis».

Llegamos, por fin, al punto culminante de la *teoría crítica de la Sociedad* con Marcuse. Su tesis ya establece de un modo tajante que el *a priori* racional es un *a priori* político. La *Historia* no nos ha indicado un continuo acercamiento de las conductas humanas a una «racionalidad» objetiva como pretende la filosofía tradicional, sino un perfeccionamiento de la «racional» apto para continuar y desarrollar una relación de dominio sobre la naturaleza y, por consiguiente, sobre los hombres. Los principios de la ciencia moderna se han estructurado para hacer las veces de instrumento de control: el operacionalismo práctico ha determinado un operacionalismo teórico. El proceso —antes liberador— se ha ido poco a poco autonomizando sobre todo con el desarrollo de la técnica, hasta llegar a la coincidencia de la razón con la razón de dominación *tout court*. Racionalidad científico técnica y manipulación social son una misma cosa (pág. 337).

Hoy la dominación se ejerce no a través del terror, sino a través de la simple lógica tecnológica. No es que la tecnología sea «mal» en sí (si es que puede hablarse de tecnología en sí, de lo que no estamos muy seguros), lo equivocado es la manera en que los hombres han organizado históricamente el trabajo y, por consiguiente, la praxis política en la sociedad. «En la construcción de la realidad tecnológica no existe nada semejante a un orden científico puramente racional: el proceso de racionalidad tecnológica es un proceso político.»

Este proceso no está exento de contradicciones. «Las contradicciones internas del sistema son en la actualidad más fuertes que nunca. Me refiero: 1.º A la contradicción entre la inmensa riqueza social, por una parte, y su utilización represiva y destructora, por otra. 2.º A la tendencia a la automatización que el capitalismo se ve obligado a seguir para salvar la creciente acumulación. La automatización tiende a excluir la fuerza-trabajo física del proceso productivo y por ello, como y observara Marx, a largo plazo no es compatible con el mantenimiento del capitalismo.» Fiel al modelo marxiano, Marcuse niega que el «concepto de revolución, tal como lo hallamos en Marx, no es ya válido frente a la nueva realidad de la sociedad industrial».

ANTONIO EZEQUIEL GONZÁLEZ DÍAZ-LLANOS