

cuadernos de
**ruedo
ibérico**

3 octubre
noviembre
1965



© Editions Ruedo ibérico, SARL
6 rue de Latran - 75005 Paris

© 1979, de esta edición facsimil:
Ibérica de Ediciones y Publicaciones, S.A., Barcelona
Zaragoza, 16 - Barcelona (6)

ISBN 84-85361-14-8

Depósito Legal: B. 22.095 - 1979

I.G. Manuel Pareja
Montaña, 16 - Barcelona (26)

Impreso en España / Printed in Spain



c u a d e r n o s d e

Revista bimestral

Redactores-jefe :
JOSÉ MARTÍNEZ
JORGE SEMPRÚN

ruedo ibérico

Tous droits de reproduction et de traduction
réservés pour tous pays.

Administration, diffusion et ventes :
Editions Ruedo ibérico
5, rue Aubriot, Paris 4.
C. C. P. Paris 16.586-34

Directeur Gérant de la publication :
FRANÇOIS MASPERO

Imprimé par A. Cary. Colombes (Seine)

Ayuntamiento de Madrid

octubre-noviembre 1965

número

3

sumario

Francisco Fernández-Santos : Marxismo como filosofía (conclusión)	3
Adolfo Sánchez Vázquez : El marxismo contemporáneo y el arte	23
Una encuesta : Ortega, hoy : Pedro Altares, José Aumente, José María Castellet, Carlos Castilla del Pino, Francisco Fernández- Santos, Alfonso Sastre y Jorge Semprún	35
Libertad de crítica : Juan Goytisolo : La herencia del Noventa y Ocho o la literatura considerada como una promoción social	45
Fernando Claudín : "La tarea de Engels en el Anti-Dühring" y nuestra tarea hoy	49
Daniel Artigues : Una anatomía del parlamentarismo español. Las crónicas políticas de Wenceslao Fernández Flórez	58
Manuel Millares : 7 dibujos	65
Max Aub : El baile	73
Conversación con Jean-Paul Sartre (Transcripción de Jorge Semprún)	78
Eugenio Nieto : Introducción al Opus Dei	87
Notas : El movimiento obrero en Madrid : los metalúrgicos (Enrique García) ; ¿Una nueva mentalidad? Jóvenes patrones españoles (Juan Relayo) ; La libertad indi- vidual y el derecho a reventar (Luis Ramírez) ; Universidad "desarrollista" o Universidad democrá- tica (Lázaro Rosso) ; La universidad con minúscula (Antonio Linares) ; El gato de papel (Iñaki Goitia) ; Destrucción de un orden (Máximo Arrieta) ; La "guerra de las naranjas" (Macrino Suárez) ; Banca y Opus Dei (Carlos Envalira) ; Consejeros a perpe- tuidad (M. García).	97
Tribuna libre : Josep Pallach : Los problemas de la sucesión y las izquierdas españolas	123
Correo del lector	126
Viñetas de Vicente Rojo	

Las condiciones de venta y suscripción se hallan en la página 86 ;
las notas de la redacción en la página 128 ; las notas de la administra-
ción en la página 22.

Marxismo como filosofía*

Hombre y estructura

Como hemos visto, para el marxismo el sujeto de la historia no son unas abstractas fuerzas económicas o naturales independientes del hombre social concreto, sino éste en el movimiento mismo de crear la realidad y crearse a sí mismo. Ahora bien, el hombre no hace su propia historia en el vacío, en esa autonomía abstracta que reivindica el individualismo radical. « Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen arbitrariamente, en las condiciones elegidas por ellos, sino en condiciones directamente dadas y heredadas del pasado » (Marx, *El 18 de Brumario de Luis Bonaparte*). El hombre crea la realidad y se crea al crearla, hemos dicho. El hombre es, pues, un sujeto objetivo cuya esencia es « la unidad de la objetividad y de la subjetividad ». Sin la objetivación en lo que Marx llama la « naturaleza humanista », el « sentido humano », la « humanidad de los sentidos », es un espejismo vacío, una fantasía espiritualista.

La experiencia más inmediata de la existencia social nos muestra al hombre, no aislado ni autoconstituyéndose a modo de mónada, sino formando parte de estructuras o totalidades que le preexisten y cuya existencia no depende de su voluntad (aunque, como hemos dicho, son productos del proceso histórico). Desde el simple contacto personal entre dos individuos hasta la organización política nacional o internacional, el individuo humano vive inserto en diversas estructuras sociales dinámicas o complejos de relaciones interindividuales que le trascienden y tienden a imponerle determinadas relaciones y actitudes. Esas estructuras o complejos sociales no existen con autonomía del hombre social, no se los puede concebir independientemente de él, son frutos de su actividad social práctica, productos históricos, y su dinámica se origina en la dinámica de los hombres mismos. Pero, al mismo tiempo, ejercen una determinación sobre el individuo en el sentido de que tienden a reducirle a aquellas de sus propiedades o factores que les sirven para su funcionamiento. Tomemos, por ejemplo, la estructura llamada « economía capitalista ». El marxismo no afirma, como decíamos antes, que el hombre sea simple *homo oeconomicus*, es decir, que siempre y en todo lugar, por su esencia misma, sea reducible a meras relaciones económicas,

* Del libro *Marxismo como filosofía*, próximo a publicarse. La primera parte de este capítulo ha sido publicada en el n.º 2 de *Cuadernos de Ruedo ibérico*.

a fuerza productiva y mercantil¹⁸. Lo que sí afirma es que, en régimen de producción capitalista y, más generalmente, en todo sistema productivo dominado por la escasez y por la división del trabajo, la economía, una vez que el individuo penetra en su esfera (y el contacto con ella es perpetuo), *tiende a reducirle a homo oeconomicus*. Es decir, la estructura (en este caso, la economía capitalista) tiende a abstraer al hombre de su realidad concreta y a sujetarlo a los determinismos de su propia función. (Este es exactamente el proceso que Lukacs llama de «reificación».) Por ejemplo, una característica esencial del «hombre económico» es el egoísmo. Ahora bien, tal característica se basa en la funcionalidad misma del régimen de producción capitalista, que tiende a convertir al hombre en egoísmo personalizado y abstracto, exigiendo de él que se mueva exclusivamente por el interés, por el imperativo del máximo provecho. Desde los fisiócratas hasta Guizot («Enriquecéos») y hasta los teóricos burgueses actuales, se estima que no puede haber «economía» sin interés. Y ello es verdad sólo dentro del sistema capitalista, que exige inexorablemente ese interés para funcionar, eliminando otras cualidades humanas. Así, la racionalidad del sistema exige una determinada abstracción humana; y esta abstracción *real* es la base de la abstracción conceptual del *homo oeconomicus* con que el pensamiento burgués intenta categorizar e intemporalizar el sistema. La racionalidad del sistema exige una irracionalidad desde el punto de vista humano global¹⁹.

«El *homo oeconomicus* es el hombre como parte del sistema, como elemento funcionante del sistema, y como tal debe estar provisto de las características fundamentales que son indispensables para el funcionamiento del sistema» (Kosik, *ibid.*, p. 101). De este modo, una parte del hombre se separa del hombre y se superpone a él, como potencia autónoma: la exigencia del sistema deshumaniza, reifica al hombre. «La totalidad del movimiento social, desarrollado y engendrado por la actividad consciente y por la realización de los fines particulares de los individuos, se convierte en algo *independiente* de esos mismos individuos, cuando la relación social recíproca entre los individuos *se transforma en un poder autónomo que se superpone* a los individuos y que se representa como una fuerza natural, como el azar o algo por el estilo»²⁰.

Por tanto, el *homo oeconomicus* no es, para el marxismo, una categoría intemporal del ser del hombre, sino una ley tendencial del desarrollo de la economía en régimen de explotación y de división del trabajo. El hombre concreto no se reduce al *homo oeconomicus*; es la economía la que tiende a reducirle a tal.

«La reducción del hombre a una cierta abstracción — dice en otro lugar Kosik — no es obra originaria de la teoría (*por tanto, tampoco del marxismo. F.-S.*), sino de la realidad histórica misma. La economía es un sistema de relaciones en que el hombre se transforma continuamente en hombre económico. Una vez que, con sus actos, entra en la esfera de las relaciones económicas, se ve arrastrado — en forma totalmente independiente de su voluntad y de su conciencia — por ciertas relaciones y leyes en cuyo ámbito

funciona como *homo oeconomicus*... La economía es un sistema (= estructura, F.S.) que tiende a transformar al hombre en *homo oeconomicus*²¹. »

Es preciso pues distinguir claramente entre *objetivación* y *objetualización* del hombre. Ya hemos dicho que, sin la primera, el hombre, como sujeto objetivo que es, no comienza a existir, es una pura posibilidad abstracta. Pero, en el proceso de la objetivación, en una fase determinada de ese proceso, los productos sociales del hombre (relaciones, estructuras, sistemas) tratan de funcionar con total independencia respecto de él y amenazan con convertirle en un producto, en un objeto determinado a su servicio : tratan de objetualizarle. Desde ese momento el hombre deja de funcionar como ser humano y empieza a funcionar como cosa. De la objetivación a la objetualización hay, pues, la misma distancia que del ser social a la negación de ese ser. Pero, entiéndase bien, la objetualización actúa sólo como amenaza, como tendencia. En el plano de lo histórico-social, no de lo natural, la reducción total del hombre al estado de cosa no es posible : el hombre reificado por su producto sigue siendo de todos modos hombre, puesto que es capaz de trascender la situación concreta de reificación en el proceso mismo de su objetivación. Lo que quiere decir que no puede reducirse a las estructuras o sistemas de relaciones que le determinan tendencialmente, porque esas estructuras son, no categorías intemporales, ontológicas, sino fenómenos históricos y transitorios y, por tanto, superables. « El desprecio romántico por el papel del sistema olvida que el problema del hombre, de su libertad y moralidad, consiste siempre en la relación entre hombre y sistema. El hombre existe siempre en el sistema y, como parte de éste, se halla expuesto al peligro de ser reducido a funciones y formas determinadas. Pero el hombre es también algo más que el sistema y, como hombre, no puede ser reducido a este o aquel sistema efectivo. La existencia del hombre concreto se sitúa en el espacio comprendido entre la imposibilidad de ser reducido a un sistema o la posibilidad histórica de

18. Un vez más, insisto en que no se puede confundir « economía » en sentido estricto, como producción *material* de la vida, y producción en sentido marxista como producción de la realidad y de sí mismo que es la esencia del hombre social. Esta última es una categoría ontológica aplicable universalmente al hombre, incluso cuando la « economía » en sentido estricto se haya reducido a un mínimo y quede sometida a la voluntad consciente y normadora de la humanidad en su conjunto.

19. Esta abstracción e irracionalidad se manifiesta, quizá con más vigor que nunca, en el capitalismo « super-racionalizado » de nuestros días. El hombre concreto se ve reducido por un gigantesco Moloch de abstracciones a una *operatividad* tecnológica mucho más radical que la del capitalismo clásico. El *homo technologicus* representa un grado de abstracción aún más profundo que el *homo oeconomicus*, y la ideología tecnocrática y operativista moderna un intento aun más « reificador » de justificar el sistema que el economismo liberal-capitalista. Véase sobre estos temas, en particular sobre los efectos perversos de la « racionalización » tecnológico-operativista en la esfera del pensamiento, el libro revelador de Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston, 1964, especialmente p. 123 a 170.

20. Marx, *Grundrisse*, p. 111.

21. « La dialettica della morale e la morale della dialettica », en *Critica marxista*, Roma, mayo-junio de 1964, p. 119. Véase también *Dialettica del concreto*, p. 99 y s.

la superación del sistema mismo y la integración efectiva o el funcionamiento práctico en el sistema de las circunstancias y de las relaciones históricas » (K. Kosik. en *Crítica marxista*, p. 119-120).

La filosofía dialéctica de la praxis parte, pues, de una doble comprensión : la de que las estructuras sociales que el hombre crea ejercen sobre él una determinación que tiende a convertirle en producto, en objeto, a constituir por tanto una especie de *física* social o *naturaleza* histórica ; y la de que el hombre no se reduce en modo alguno a las estructuras en que vive sino que éstas son fenómenos históricos trascendibles por virtud misma de la praxis objetivante. Así, el movimiento histórico es al mismo tiempo producto de los hombres mismos y producto de aquellas fuerzas que, teniendo su origen en las relaciones entre los hombres, escapan al control de estos. Dicho con palabras de Sartre, « el hombre, en periodo de explotación, es a la vez el producto de su producto y un agente histórico que en ningún caso puede pasar por un producto »². Y todo el esfuerzo del marxismo, como teoría y como movimiento histórico, tiende precisamente a superar esta contradicción dialéctica, a conseguir que el hombre domine plenamente su historia, la haga transparente a las exigencias de su ser genérico autocreador, se objetive sin objetualizarse.

Materialismo como «humanismo realista»

A la luz de todas estas consideraciones, insistimos en que es absurdo considerar al marxismo como un materialismo vulgar, naturalista o mecanicista. El marxismo no disuelve al hombre, ni teórica ni prácticamente, en una simple red de determinaciones que le vienen de las estructuras o sistemas de relaciones en que vive y se desarrolla. El hombre no es un simple « conductor » de fuerzas sociales *naturales*, sino un agente histórico que se distingue del mundo natural por su capacidad de crear la realidad y de crearse a sí mismo.

La errónea interpretación del marxismo — que, como decíamos al principio, no es siempre de mala fe — tiene en parte su origen en la misma calificación de « materialista » aplicada por sus fundadores, especialmente por Engels, a la concepción dialéctica de la historia. Y es que el término lleva en sí resonancias difícilmente eliminables del otro materialismo, mecanicista o naturalista (sensualismo francés del XVIII, darwinismo filosófico, materialismo de Haeckel, Büchner, Moleschott, positivismo a lo Taine...), que reduce al hombre a sus determinaciones naturales como simple producto pasivo y explica el conocimiento como mero reflejo « material » de una realidad dada y ajena al hacer y al conocer mismos del sujeto.

¿Por qué, entonces, acepta Marx el término « materialismo » para calificar una concepción como la suya que, según hemos visto, está a mil leguas del materialismo ? La explicación es de índole puramente histórica, diríamos incluso táctica. « Si Marx acepta el término desafortunado de « materia-

«lismo», aunque no expresa en modo alguno su pensamiento, es para oponerse a la mixtificación espiritualista hegeliana.²² Tiene, pues, en Marx un sentido esencialmente polémico.

Si se quiere ser fiel al pensamiento originario de Marx, hay que entender la acepción «materialismo» aplicada a su concepción dialéctica exclusivamente como *inmanentismo*: el marxismo es un *realismo inmanentista*, una filosofía dialéctica de la inmanencia. Para él, la existencia humana carece de toda trascendencia, religiosa o idealista. El hombre, incluso en el plano más alto de su espiritualidad, vive siempre contenidos exclusivamente terrestres, históricamente inmanentes, y todo trascendimiento del contenido o de la situación concreta es un fenómeno puramente histórico. Las creaciones ideológicas o espirituales son siempre la «lengua de la vida», hablan siempre del hombre en el proceso de producirse y de producir la realidad.

De ahí que Korsch atribuya casi todos los errores que hasta hoy se han cometido en relación con la esencia de la concepción dialéctico-materialista de la historia a «una aplicación aún insuficiente del principio de la «inmanencia» (*Diesseitigkeit*)». «Todo el «materialismo» de Marx, por emplear la fórmula más condensada, consiste precisamente en la aplicación, hasta en sus últimas consecuencias, de ese principio a la existencia socio-histórica del hombre. Y si el término «materialismo», por otra parte excesivamente equívoco, merece aún designar la concepción marxista, es únicamente porque expresa en la forma más clara ese carácter «absolutamente» inmanentista del pensamiento de Marx.²⁴»

Ni siquiera en el más conocido de sus textos «materialistas», el prefacio a la *Crítica de la economía política*, donde se afirma que «la anatomía de la sociedad debe buscarse en la economía» y que las «superestructuras ideológicas» son determinaciones directas de la base material de la sociedad, propone Marx una gnoseología y una explicación puramente materialistas, sino que, como dice Gurvitch, «caracteriza simplemente a un tipo particular de sociedad, el del capitalismo».

Parece pues evidente que la mejor caracterización de la concepción de Marx no es la dicotomía «materialismo dialéctico» y «materialismo histórico» que le dieron Engels y los epígonos, pero que Marx no utilizó jamás, sino otras expresiones como la de «filosofía de la praxis» que Gramsci utiliza corrientemente o la de «dialéctica del humanismo realista» que propone Gurvitch. Marx mismo utiliza en sus escritos filosóficos, para caracterizar el «nuevo materialismo» que él propone, la expresión «humanismo positivo» (*Manuscritos de 1844*) o, aún más frecuentemente, la de «humanismo

22. *Critique de la Raison dialectique*, p. 61.

23. Georges Gurvitch, *Dialectique et sociologie*, París, 1962, p. 123. Véanse, en general, p. 119 a 123.

24. *Marxisme et philosophie*, p. 161.

realista» (*reale Humanismus*)²⁵. En este humanismo realista, objetivismo y subjetivismo, materialismo y espiritualismo « pierden su oposición » al subsumirse en la « práctica social » (Marx), que es el fundamento de la dialéctica como movimiento del ser social y como pensamiento.

¿Ciencia positiva o filosofía?

Pero, si la concepción de Marx no es un materialismo, ¿es por lo menos una « ciencia positiva » de la sociedad? ¿O vale caracterizarla como una filosofía, la filosofía de la praxis o del humanismo realista? ¿Qué significa la « superación de la filosofía » de que hablaron Marx y Engels en sus primeros escritos filosóficos y éste último al final de su vida? ¿« Superar la filosofía » equivale a rechazarla como modo de pensamiento puramente « ideológico », como « especulación » ociosa y mixtificante? A quien piense tal cosa, Marx responde ya tajantemente: « No se puede superar la filosofía sin realizarla ». En apoyo de la supuesta « eliminación » o « liquidación de la filosofía » por Marx y Engels suele mencionarse la famosa XI Tesis sobre Feuerbach: « Los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo de diversas maneras, pero lo que importa es transformarlo ». Ahora bien, esta afirmación de Marx no equivale a declarar que la filosofía sea una pura quimera, sino que, como dice Korsch, « expresa únicamente el rechazo categórico de toda teoría, filosófica o científica, que no sea *al mismo tiempo* praxis, y praxis real, terrestre, de aquí abajo, praxis humanamente sensible, y no actividad especulativa de la Idea filosófica que, en fin de cuentas, no aprehende nada más que a sí misma » (*Ibid.*, p. 130). Marx supera el punto de vista conceptual de la filosofía clásica alemana, y especialmente de Hegel: la filosofía, para él, no tiene una inmanencia propia, no es una actividad especulativa autónoma en que el filósofo desarrolla sistemáticamente sus ideas a partir de sí mismas, sino que se halla profundamente unida a la actividad práctica del hombre social de la que es expresión y elemento constitutivo al mismo tiempo. Ahora bien, esta superación o trascendimiento de la filosofía clásica es de índole profundamente filosófica, no positivista: basta para comprobarlo observar lo poco que el marxismo se diferencia de las filosofías precedentes « si se considera su naturaleza teórica » (Korsch).

Por lo demás, el concepto de la « eliminación de la filosofía a través de su realización » es, en la versión corriente entre los mismos marxistas, una « ficción escatológica » (Kosik) que se origina en una confusión fundamental en cuanto a la realidad y la función efectivas de la filosofía, y de las demás formaciones espirituales, en el movimiento dialéctico de la historia. Concebida como mero « reflejo » alienado de la realidad social, es natural que la filosofía aparezca como una « no realidad », o « pseudo-realidad », como un fantasma que se disuelve en la nada que es en cuanto se ponen al descubierto los mecanismos puramente sociales de la alienación. Ahora bien, esta concepción de la llamada « superestructura ideológica » como mero reflejo

pasivo y alienado no tiene, como ya hemos visto, gran cosa que ver con el marxismo. « Marx y Engels no pensaron nunca en caracterizar la conciencia social y la vida espiritual como pura ideología. La ideología es sólo la conciencia falsa », dice Korsch. Las representaciones espirituales pueden ser « ideologizadas », pero ello mismo quiere decir que no son siempre, por su esencia, necesariamente « ideológicas », falsa conciencia. Por el contrario, las representaciones espirituales tienen una realidad efectiva : la realidad que les viene del hecho de ser, como las categorías económicas, las fuerzas de producción o la técnica, parte del todo que es la sociedad o emanación de la praxis del ser social. Y la caracterización de las formaciones espirituales como falsa conciencia se funda precisamente en la incapacidad de pensar dialécticamente el todo de la sociedad, como lugar de la unificación del pensamiento y del ser, es decir, en el punto de vista naturalista y no dialéctico que, como dice Engels, toma la conciencia, el pensamiento, « como algo dado, tajantemente opuesto al ser, a la naturaleza ».

Por eso, caracterizar como pura especulación « ideológica » o simple « reflejo » alienado y alienante a la filosofía en general es, desde el punto de vista de Marx, un absurdo, ya que no se concibe en virtud de qué quedaría libre de esa caracterización el propio marxismo, en cuanto crítica filosófica de la filosofía y expresión del movimiento histórico *real*. Porque la realidad *real* de la elaboración teórica marxista respecto del movimiento histórico general en que ha surgido sólo puede basarse en la realidad no derivada ni subordinada de la teoría o la filosofía en general. El individuo Marx que elabora la filosofía del proletariado no es un semidiós que contempla el desarrollo histórico desde fuera de la historia : es una mente filosófica y científica que construye su teoría a partir y dentro del proceso histórico y de la elaboración teórica anterior a él. Si el proceso de constitución del proletariado es un proceso de reificación, ¿en virtud de qué el marxismo, como « reflejo » de ese proceso, no sería también un reflejo reificado, por tanto, « ideológico »? Si no lo es, ello se debe justamente a que no es un simple reflejo. « La traducción — dice Korsch — de las representaciones « naturales » del proletariado en conceptos y en proposiciones teóricas y su poderosa sistematización, son algo completamente distinto de un reflejo puramente pasivo del movimiento histórico del proletariado. Por el contrario, son una parte constitutiva e insustituible de ese mismo proceso histórico » (*Ibid.*, p. 165). Afirmación que, para ser lógica consigo misma, debe ser generalizable a las formaciones conceptuales en general, a las filosofías.

25. « Si examinamos sin prevenciones el materialismo histórico — tal como resulta de los textos de Marx y Engels — debemos reconocer que no se trata de un *materialismo*, sino de un verdadero humanismo, que pone en el centro de toda consideración y discusión el concepto del hombre. Es un humanismo realista (*reale Humanismus*), como lo llamaron sus propios creadores, que aspira a considerar al hombre en su realidad efectiva y concreta... » El marxismo « afirma una filosofía activista, voluntarista, dinámica, la filosofía de la praxis, que es exactamente lo más opuesto que pueda darse al materialismo, pasivo, mecanicista, estático » (Rodolfo Mondolfo, *El humanismo en Marx*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964). Aunque Mondolfo intenta dar una versión « humanista-moralista » del marxismo, a la manera de Fromm, en este punto es perfectamente fiel al pensamiento original de Marx.

« Falsa conciencia en un sentido absoluto — dice Karel Kosik — puede serlo una determinada filosofía histórica, la cual de todos modos, desde el punto de vista propio de la filosofía, de la filosofía en el sentido auténtico de la palabra, *no es una filosofía, sino sólo una sistematización o una interpretación doctrinaria de los prejuicios y de las opiniones del tiempo, es decir, un ideologismo.* »²⁶ Pero ninguna de las grandes filosofías que se han sucedido en la historia de la humanidad puede reducirse a puro ideologismo (como no lo pueden ser tampoco las grandes obras literarias y artísticas²⁷); el hecho de ser productos del hombre alienado, elemento constitutivo de sociedades de clase y de explotación, no las condena a la inesencialidad. Precisamente porque la humanidad se ha expresado y construido hasta ahora a través de contenidos de clase o alienados: el hombre en general se ha hecho en cada etapa histórica, con sus conquistas y sus limitaciones, portada y representada por una determinada clase.

Siendo pues cada filosofía un momento histórico del conocimiento humano real y una parte del todo que es cada sociedad, la crítica general de la sociedad de clase que es el marxismo tiene que ser crítica de la filosofía y, por tanto, filosofía — filosofía revolucionaria como momento reflexivo del proceso revolucionario general. Marx dice que los misterios que « extravián la teoría en el misticismo » encuentran su solución racional, no en la praxis humana sola, sino en « la praxis y la comprensión de esa praxis »²⁸. Pues bien, la comprensión de esa praxis — auto-realización del sujeto objetivo — es la esencia misma de la filosofía marxista como « dialéctica del humanismo realista » y punto de vista de la totalidad.

La concepción del marxismo como « liquidación de la filosofía » termina por eliminar de aquél el principio vivo de la dialéctica y por reducirlo a una « ciencia positiva » de la sociedad capitalista, a una economía y una sociología positivistas, es decir, como observábamos al principio, a un *naturalismo cientista*, afilósofico, que cree aprehender la esencia de los hechos sociales a partir de los mismos supuestos conceptuales y los mismos métodos de investigación de las ciencias analíticas de la naturaleza. Así, se elimina del marxismo todo lo que es teoría filosófica (que suele considerarse como « pecado de juventud » de Marx), para quedarse exclusivamente con lo que se considera « obra científica » de Marx. Y en esto coinciden los sostenedores del « marxismo vulgar » (como Kautsky, Hilferding y tantos teóricos comunistas) con ciertos pensadores liberales que se interesan por el marxismo²⁹. Ahora bien, tratar de sustituir la crítica filosófica y totalizadora del marxismo por un sistema de ciencias positivas abstractas y no dialécticas es eliminar la originalidad radical del método con que Marx estudia los fenómenos histórico-sociales y recaer en un positivismo epistemológico que, sobre todo en su forma de empirismo puro, está lejos de la metodología y del hacer auténticos de la ciencia. « En semejante interpretación se distingue radicalmente la ciencia de la filosofía porque se funda a aquella en la imagen del modelo empírico, entendido como la observación de los hechos y como su análisis desprovisto de toda premisa, lo cual es sin embargo un mero pre-

juicio que todos los días refuta regularmente la praxis misma de la ciencia » (K. Kosik, *ibid.*, p. 182) ^{28 bis}.

26. *Dialettica del concreto*, p. 188.

27. Sobre la autonomía del contenido histórico-fundamental de las formaciones artísticas, véase en este volumen el ensayo « Literatura, conciencia histórica, conciencia utópica » (*Marxismo como filosofía*, próximo a publicarse).

28. Comprensión que es, naturalmente, un momento de la praxis misma : el momento reflexivo o, como dice Sartre, « retotalizador ».

29. Un caso notorio es el de Schumpeter, que a través de todas sus obras distingue radicalmente el Marx economista, positivamente apreciado, del Marx filósofo, al que desecha como « metafísico ». « Si, de hecho, Marx hubiese tomado prestados elementos materiales de pensamiento o incluso sólo el método de las especulaciones metafísicas, no sería más que un ladronzuelo indigno de ser tomado seriamente en consideración. Pero Marx no hizo tal cosa... En su taller Marx no puso en marcha un principio superior metafísico, sino sólo la observación y el análisis — verdadero o falso — de los hechos » [*Dogmengesichte*] (Citado por Kosik).

29 bis. Una opinión análoga a la de Schumpeter, aunque distinta en otros sentidos, respecto del marxismo como « filosofía » nos la ofrece el agudo ensayista que es el profesor Tierno Galván cuando afirma : « En la medida en que el marxismo se convierte en una « filosofía », es decir, en una explicación concluyente de la realidad, se traiciona a sí mismo. La realidad se conoce por la acción y el proceso de la acción, que es proceso de la especie, no concluye. Ni siquiera es necesario que se convierta en una metafísica ; basta que se tome como tema de reflexión sin conectarlo con la dinámica política que necesariamente exige, para que no se pueda hablar de marxismo. En esto se diferencia un marxista de un filósofo marxista. El marxista quiere transformar el mundo ; el filósofo marxista quiere reflexionar o conversar sobre el marxismo » (*Cuadernos de Ruedo ibérico*, n° 1, junio-julio de 1965). Tierno Galván parece confundir la reflexión filosófica del marxismo, necesariamente abstracta y no abocada directamente a las urgencias de la práctica, « políticas », con el sistema especulativo cerrado, « concluyente », es decir, con la « metafísica » en el sentido tradicional y académico del término. Simplemente, de este modo el marxismo no pasa de ser un positivismo más. La negación de la filosofía como reflexión específica, no positivista, se relaciona íntimamente en Tierno Galván con su negación radical y constante del humanismo, al que concibe como simple manifestación del pensamiento « estético ». No puede negarse valor a la crítica de la filosofía y del humanismo, pero sólo, como hizo Marx, en cuanto especulación metafísica e idealismo moralista. En cambio, Tierno, para quien « *diáléctica* es una idea política y *mecánica* una idea científica » (es decir, que para él el único conocimiento científico, auténtico, es el de las ciencias de la naturaleza), rechaza la filosofía y el humanismo en general en nombre de una concepción materialista y positivista que se expresa en afirmaciones como éstas : « El control científico de las relaciones humanas desde el propio ser humano llevará a la felicidad. De esto tiene el científico actual plena conciencia y a la larga en la bioquímica y en la física descansan nuestras esperanzas. La única manera de entender por completo la realidad es controlarla... El mundo sólo será feliz cuando la diferencia entre animal y hombre sea una diferencia de laboratorio. » Entonces, « la libertad será posible porque no habrá razón para echarla de menos » (*Boletín del Seminario de Derecho Político*, Salamanca, n° 32, octubre de 1964, p. 60). Esta manera de pensar se emparenta estrechamente, por un lado, con el optimismo *cientista* de la filosofía de las luces o del progreso y, por otro, con la tendencia radicalmente funcionalista y operativista del positivismo moderno, expresión de la tecnologización progresiva del pensamiento y de la existencia social en Occidente. Véase, al respecto, el libro citado de Marcuse.

La ruptura de Marx con la filosofía de Hegel y, aún más, con las filosofías prehegelianas, no constituye una ruptura con la filosofía en general y el paso gradual a una supuesta « ciencia pura de la sociedad burguesa » cuyo exponente esencial sería *El capital* (libro que, ya lo hemos dicho, sería incomprensible sin la profunda elaboración filosófica tanto del Marx joven como del Marx maduro, el de los *Grundrisse*, por ejemplo). Por lo que hemos visto hasta aquí, la concepción original de Marx se opone aún más a esta disgregación empírico-positivista del punto de vista de la totalidad social que a la filosofía hegeliana misma, de la que toma conceptos teóricos fundamentales que se mantienen vivos a través de toda su obra : totalidad concreta, dialéctica sujeto-objeto, unidad dialéctica — no identidad materialista — entre ser y pensar, etc.

La categoría de la totalidad concreta

El punto de vista epistemológico de las ciencias de la naturaleza — separación radical de sujeto y del objeto, intemporalidad de los objetos del análisis, no contradictoriedad constitutiva de la realidad... — que desde Galileo ha hecho progresar tanto a la ciencia como conocimiento del mundo natural, se diferencia plenamente de la comprensión dialéctica, única que, según el marxismo y demás filosofías dialécticas, puede penetrar en la esencia del mundo humano-social. Pues bien, la piedra angular de esa comprensión dialéctica es la categoría de la totalidad concreta, que Marx define cuando dice : « Las relaciones de producción de toda sociedad forman un todo ». La categoría de la totalidad es la categoría fundamental de la realidad humana y, por tanto, del pensamiento aplicado a esa realidad. El todo orgánico que constituye la base de la realidad no es ni la simple suma de las partes (positivismo), ni un principio superior yuxtapuesto a la realidad autónoma de las partes (idealismo), sino precisamente la relación de las partes entre sí en cuanto que esa relación crea una realidad nueva que no es su simple suma. La autonomía empírica de los hechos sociales, de que el positivismo parte, es en realidad una ilusión *cientista* que cree captar la esencia de lo humano-social cuando sólo capta su apariencia. Los hechos sociales *puros* (los que nos proporcionan la estadística, el análisis económico, la sociología empírica...) sólo encuentran su verdadera realidad en la medida en que el pensamiento es capaz de poner de relieve el todo orgánico *real* de que forman parte e integrarlos conceptualmente en el mismo. Como dice Lukacs, el empirismo « no ve que la más simple enumeración de « hechos », la yuxtaposición más desprovista de comentario, es ya una « interpretación » ; no ve que ya a ese nivel los hechos son captados a partir de una teoría, de un método, que se los abstrae del contexto de la vida en que se encontraban originariamente y se los introduce en el contexto de una teoría »³⁰. Al realizar esta labor de integración o síntesis, el pensamiento no hace más que reconstruir en su forma propia la contextura orgánica misma de la realidad, que no se muestra de golpe a la intuición sensible primaria sino que requiere un esfuerzo intelectual de articulación y totalización.

« Lo concreto es concreto — dice Marx en la *Crítica de la economía política* — porque es la síntesis de varias determinaciones, por tanto, unidad de lo múltiple. » Sólo en la medida en que la multiplicidad fáctica de la vida social se integra sintéticamente en una totalidad, puede decirse que el conocimiento de los hechos es conocimiento de la realidad, es decir, verdadero conocimiento, *ciencia*, puesto que la realidad *concreta* es « síntesis de varias determinaciones ». Pero el materialismo vulgar — empirista o positivista — se limita a reproducir los hechos más sencillos e inmediatos de la vida social, considerando que esa es la tarea del conocimiento, y « cree ser particularmente « exacto » aceptando esos hechos sin ningún análisis de fondo, sin unirlos a la totalidad concreta, abandonándolos a su aislamiento abstracto e intentando explicarlos mediante leyes científicas abstractas no relacionadas con una totalidad concreta »³¹.

Y esto es precisamente lo que intenta el marxismo vulgar, con su pretensión de reducir la comprensión dialéctico-materialista de la realidad social a una « ciencia científica » de los fenómenos sociales aislados, abstrayéndola del punto de vista dialéctico de la totalidad o convirtiendo a ésta en una idea abstracta que se yuxtapone *a posteriori* al análisis fáctico. De este modo, eliminando « el predominio metodológico de la totalidad sobre los momentos particulares », en el que « las partes encuentran en el conjunto su concepto y su verdad » (Lukacs), la teoría recae en el punto de vista burgués que, al modo de las ciencias de la naturaleza, considera los fenómenos sociales

30. *Histoire et conscience de classe*, p. 22.

31. Lukacs. *ibid.*, p. 27. Y Marx afirma justamente : « La tosquedad y el vacío conceptual residen precisamente en el hecho de unir en forma contingente lo que está unido en forma orgánica y en convertir esa relación en una relación puramente reflexiva », es decir, de reciprocidad *física*, no dialéctica. Naturalmente, el método estructuralista y totalizador no es privativo del pensamiento dialéctico y del marxismo. Existen estructuralismos no dialécticos, como en Mannheim, Bertalanffy, Levy-Strauss, etc. (aunque en este último pensador la definición es más compleja). En España, una concepción estructuralista del conocimiento en las ciencias sociales es, por ejemplo, la de José Antonio Maravall en su libro *Teoría del saber histórico* (Revista de Occidente, Madrid, 1959), uno de los escasísimos estudios serios que en nuestro país se han publicado sobre la metodología de las ciencias históricas, aunque, por desgracia e inexplicablemente, apenas se refiera a la epistemología dialéctico-materialista. « El análisis epistemológico — escribe Maravall — nos permite asegurar que el saber es respuesta a una pregunta que formulamos dirigida a un objeto observado y al que preparamos de antemano para que nos pueda responder... Es más, sin teoría, no hay propiamente hechos. Sin una teoría previa que los recoja y los encaje en un conjunto interpretativo, aquellos pasan inadvertidos y, todavía más, son hasta negados, aunque tengan una presencia sensible » (p. 106-108). Obsérvese la analogía de esta tesis con las de Lukacs, Marcuse o Kosik y, por tanto, su oposición frente a la concepción operativista del conocimiento y la filosofía analítica del lenguaje que examinamos a continuación. La diferencia entre el estructuralismo marxista y los demás estructuralismos no dialécticos radica en que aquél afirma la categoría de la totalidad *concreta* : la totalidad o estructura es una estructura, no sólo del conocimiento, sino fundamental y primariamente de la realidad misma ; la estructura no es un complejo estático de relaciones, sino un todo que se crea y se desarrolla en su relación con las partes. Y, sobre todo, tras la estructura están siempre, como agentes de su génesis y desarrollo, los hombres en su hacer histórico-concreto. ^{Madrid}

como categorías intemporales, ajenas al sujeto social y, por tanto, destinadas a perdurar. Pero, justamente en negar la validez de ese punto de vista, en lo que atañe al proceso histórico global, consiste el marxismo como filosofía revolucionaria, que disuelve todos los fenómenos y categorías sociales en la historicidad fundamental de la praxis. En cambio, como dice Lukacs, para la burguesía, como en general para todo grupo o clase explotadora, « es una cuestión vital, por un lado, concebir su propio orden de producción como constituido por categorías válidas de manera intemporal y destinadas a existir eternamente gracias a las leyes eternas de la naturaleza y de la razón, y, por otro, considerar las contradicciones que se imponen inevitablemente al pensamiento, no como fenómenos pertenecientes a la esencia misma de ese orden de producción, sino como simples hechos de superficie ».

Esta tendencia del pensamiento no dialéctico a reducir la posibilidad del conocimiento a la pura facticidad de los « hechos » autónomos, ha llegado en nuestra época a un máximo de radicalidad con el positivismo moderno, especialmente con la filosofía analítica del lenguaje de Wittgenstein, Ryle, etc. No es éste el momento de hacer la crítica a fondo de la « ontología » objetual implícita y de la epistemología paralítica del neopositivismo. Nos limitaremos sólo a unas breves observaciones en lo que afecta al problema de la totalidad. El neopositivismo en sus varias manifestaciones (behaviorismo, operativismo, funcionalismo, análisis del lenguaje, etc.) parte siempre del siguiente presupuesto epistemológico : « Adoptar el punto de vista operativo supone mucho más que una simple restricción del sentido en que entendemos el « concepto » ; significa un cambio fundamental en todos nuestros hábitos de pensamiento, en el sentido de que ya no nos permitiremos utilizar como instrumentos de nuestro pensar conceptos de los que no podamos dar cuenta adecuada en términos de operaciones » (P.W. Brifgman, *The Logic of Modern Physics*, Nueva York, Macmillan, 1928, p. 31).

Ello quiere decir que, en la esfera de las ciencias del hombre, queda eliminado todo concepto o intuición que no sea matematizable o cuantificable, objeto de estadísticas, mediciones o cálculos, como ocurre con los conceptos cualitativos y negativos del pensamiento dialéctico, entre ellos, el de totalidad. El pensamiento de la cualidad que es el pensar dialéctico queda eliminado como *no científico*, en favor del pensamiento de la cantidad, que se pretende omnicomprensivo. Es decir, según la gráfica expresión de Tierno Galván, « *dialéctica* es una idea política, *mecánica* es una idea científica ». En consecuencia, para la filosofía neopositivista (quíeralo o no, es una filosofía, y a veces sumamente abstrusa y especulativa), todo lo que, en ciencias humanas, no sea lógica formal, operación cuantificable o descripción empírica, es... metafísica o « ideología ».

Pero la « racionalidad » que propugna el neopositivismo es en verdad irracionalidad y mixtificación en cuanto se aplica a descubrir y comprender la realidad de la existencia histórico-social del hombre. Al combatir la abstrac-

ción de la elucubración filosófica académica y tradicional, el neopositivismo desemboca en una nueva y más peligrosa abstracción. « Lo malo es — dice Herbert Marcuse — que las estadísticas, las mediciones y los estudios de campo de la sociología y de la ciencia política empíricas no son bastante racionales. Por el contrario, se vuelven mixtificadores en la medida en que queden aislados del contexto auténticamente concreto que crea los hechos y determina su función. Ese contexto es más amplio y distinto del de las fábricas y comercios investigados, de las ciudades y pueblos estudiados, de las áreas y grupos cuya opinión se registra y cuyo índice de vida se calcula. Y es asimismo más real en el sentido de que crea y determina los hechos investigados, registrados o calculados. Ese contexto real en el que los temas particulares adquieren su significación real sólo es definible en el marco de una *teoría* de la sociedad. En efecto, los factores o agentes de los hechos no son datos inmediatos de observación, medición o interrogación, sino que sólo llegan a ser datos en un análisis que sea capaz de poner de manifiesto la estructura que integra entre sí a las partes y a los procesos de la sociedad y que determina su interrelación » (*One-Dimensional Man*, p. 190).

El neopositivismo elimina la categoría de la totalidad, disgregando la realidad entera en su facticidad empírica, porque prescinde radicalmente del agente de la totalización : el hombre histórico concreto. El neopositivista no comprende que la facticidad de los hechos sociales es una facticidad *histórica*, es decir, basada en el hacer histórico de los hombres, y que sólo de ahí les viene su carácter concreto. Esta es, en cambio, la intuición esencial del pensamiento dialéctico, para el que tras la cortina de la experiencia empírica inmediata, se hallan, según la expresión de Hegel, los hombres mismos, « nosotros mismos no como sujetos del sentido común, como en el análisis lingüístico, ni como sujetos purificados de mediciones científicas, sino como sujetos y objetos de la lucha histórica del hombre con la naturaleza y con la sociedad ». Y « los hechos son lo que son como fenómenos de esa lucha » (Marcuse, *ibid.*, p. 185).

Como pone claramente de relieve Marcuse, el modo de pensar operativista moderno responde a fenómenos históricos muy concretos : la absorbente tecnologización y funcionalización de la sociedad neocapitalista, cuyo carácter represivo y totalitario exige la eliminación de todo concepto negativo, cualitativo, universal e históricamente trascendente. El principio de conservación y el fetichismo de la realidad establecida necesitan la validación « ontológica » de esa realidad como lo empíricamente dado e históricamente sustancial e intrascendible. La filosofía positivista moderna « conceptualiza la conducta vigente en la actual organización tecnológica de la realidad, pero al mismo tiempo acepta los veredictos de esa organización ». Con lo que « el derrocamiento de una vieja ideología se convierte en parte de una nueva ideología » (Marcuse, *ibid.*, p. 188). De este modo, el pensamiento burgués, que en otro tiempo fue capaz de producir la gran filosofía dialéctica de un Hegel o las concepciones de la totalidad de un Schelling, se refugia hoy en un pensamiento de la empiria, de la disgregación de la realidad concreta, que, en su radical mixtificación, ejerce una poderosa función conservadora

y represiva en el mundo del pensamiento y de la existencia contemporáneos. (Piénsese, especialmente, en el aspecto político de esa manera de pensar : la ideología tecnocrática dominante en los sectores conservadores de nuestras sociedades capitalistas³⁵.)

Contra este modo de pensar tecnológico-positivista, el marxismo sólo puede reaccionar válida y eficazmente si le opone lo que constituye su principio esencial : la concepción dialéctica de la totalidad concreta y de la praxis como esfera de realización del sujeto objetivo.

De todos modos, es de justicia reconocer que la crítica positivista de la filosofía y del marxismo ha tenido y tiene un valor considerable como obra destructiva y desmixtificadora del idealismo y la escolástica en que una y otra han caído a menudo. No se puede negar la eficacia de la crítica de un Carnap, de un Neurath y de la escuela de Viena, de un Wittgenstein y la escuela analítica del lenguaje, contra los modos metafísicos e idealistas de pensar. En lo que al marxismo se refiere, la crítica neopositivista de la concepción de la totalidad es saludable y eficaz en la medida en que esa concepción se convierte en una escolástica idealista que, sobrevolando la realidad empírica, hipostatiza la totalidad respecto de las partes, es decir, la convierte en una especie de principio metafísico que « se inserta » desde arriba y apriorísticamente en los hechos sociales, siendo así que, para la concepción dialéctica de la totalidad, el todo se crea y desarrolla en la interacción de las partes, de los hechos sociales, y éstos adquieren su consistencia verdadera, concreta, en la relación entre sí y con la totalidad. La posición de privilegio del todo respecto de las partes, su autonomía ontológica y epistemológica, conduce al principio abstracto de la totalidad *falsa* o *vacía*, es decir, a un idealismo más que, como dice Kosik, « olvida la riqueza de lo real, su contradictoriedad y multiplicidad de significados, para incluir solamente los hechos que se hallan de acuerdo con el principio abstracto », considerando a los que la contradicen « como *residuo* irracional e incomprensible » (*ibid.*, p. 62). La totalidad vacía elimina el conocimiento directo y analítico de los hechos sociales, de la realidad en su forma de momentos aislados, porque suprime la relación dialéctica, interconstitutiva, entre el todo y las partes : aquél se convierte en una realidad superior y autónoma, una especie de *natura naturans* spinoziana que no se crea, desarrolla y cambia con los hechos sociales, sino que, como una esencia increada, de « *survol* », *crea* los hechos, *natura naturata*, como simples manifestaciones fenoménicas de sí misma. Lo cual equivale, realmente, a descartar o deformar los hechos auténticos en su integridad empírica. La totalidad vacía se alimenta de sí misma y, románticamente, desprecia el conocimiento analítico de la realidad empírica. Esta mitologizaciónseudomarxista de la totalidad, para la que todos los gatos son pardos, apenas se diferencia prácticamente del organicismo romántico que Hegel critica en la introducción a la *Fenomenología del Espíritu* : la totalidad del pensamiento romántico

35. *Dialectica del concreto*, p. 194-195.
Ayuntamiento de Madrid

y la del seudomarxismo «spinoziano» son totalidades vacías y abstractas porque eliminan las determinaciones empíricas y, por tanto, la relación dialéctica de lo particular a lo general, el desarrollo genético-dinámico del todo a partir de las partes.

En esta metafísica de la totalidad ha caído, a veces, el marxismo, lo que le ha valido la severa crítica del positivismo moderno y, más justificadamente, la de Sartre. Pero es sobre todo bajo el stalinismo cuando esa escolástica llega a gangrenar completamente el pensamiento marxista (en su sector comunista), convirtiéndolo en un *catecismo de totalidades* abstractas y anticientíficas que, en vez de derivarse de un análisis científico de los hechos, son a menudo simple emanación justificatoria de las decisiones del Comité Central o, más concretamente, de su secretario general. De ahí el desprecio por los resultados empíricos de las ciencias positivistas (sociología, economía, antropología, teoría del lenguaje, cibernética...), calificados de «burgueses» y, por tanto, de «anticientíficos». De este modo, el marxismo se convertía en un Saber abstracto y vacío que creía conocer la realidad antes de analizarla en su consistencia empírica: un verdadero conocimiento *revelado*.

No hay más que ver el uso que buena parte del pensamiento comunista ha hecho de estructuras o totalidades como el «capitalismo» o el «imperialismo». Marx y Lenin elaboraron esas estructuras *después* de analizar concreta y científicamente los hechos de la sociedad en que vivieron y *a partir* de ellos. Los hechos han cambiado, la sociedad capitalista se ha transformado, el mundo entero ya no es el mismo. El capitalismo y el imperialismo continúan existiendo, pero no son los mismos que en tiempos de Marx y Lenin. Sin embargo, la estructura «capitalismo» y la estructura «imperialismo» seguían idénticas a sí mismas, autocreándose en el cielo de las Ideas platónicas, indiferentes a los hechos que las contradecían, vueltas de espaldas a la realidad cambiante. La totalidad era un principio spinoziano, dado

32. En España, donde hasta ahora las fuerzas conservadoras solían apoyarse en las ideologías metafísico-religiosas tradicionales, empieza a penetrar con fuerza esta nueva ideología, más moderna y «racional», de la conservación. Es de ver la fruición y el entusiasmo un poco provinciano con que nuestros conservadores de nuevo cuño acogen los conceptos y la terminología del pensamiento operativista y tecnocrático. «Cuantificación», «estudios de campo», «vectores de la realidad», «investigación estadística», «muestreo», «enfoque operativo», «comportamiento funcional», etc.: he aquí, para nuestros flamantes neopositivistas y tecnócratas, la última palabra de las ciencias humanas. Lo demás, incluido el pensamiento dialéctico y, en particular, el marxismo, es «ideología», metafísica. En estos últimos años, buen número de nuestros conservadores han descubierto dos cosas importantes: que el mercado común puede proteger mejor el capitalismo español contra la «subversión» que la autarquía nacionalista; y que la ideología positivo-operativista moderna es para el orden establecido más segura garantía que el viejo folklore religioso-nacionalista, cada vez menos *operativo* por anticuado. Reconozcamos que, de todos modos, ello supone un progreso no desdeñable (en particular, porque a la larga acabará con la teologización clericalización de la sociedad y con los modos metafísico-sustancialistas de pensar las relaciones humanas), pero a condición de que el pensamiento progresista e historicista sepa poner al descubierto la nueva mixtificación ideológica.

de una vez para siempre, que los hechos, obedientes, *no podían dejar* de confirmar. Si no lo confirmaban, tanto peor para los hechos, condenados a la inexistencia, a la inesencialidad o, aun mejor, a ser «propaganda burguesa». Luego, muchos de esos hechos ha habido que aceptarlos, más o menos a regañadientes, aunque a veces violentándolos para encajarlos en el marco inmóvil de la totalidad preestablecida. Excusado es decir que tal modo escolástico-nominalista de proceder nada tiene que ver con la investigación totalizadora, viva y heurística, del marxismo. Por fortuna, el movimiento de reforma iniciado en el sector comunista a partir del XX Congreso del PCUS parece que le está llevando, aunque lentamente y con diferencias notorias, a la reconstitución del marxismo sobre sus bases dialécticas, sin lo cual sus inmensas posibilidades intelectuales e históricas no pasan del mundo mecánico de la propaganda al de la ciencia y la práctica social.

En cuanto al otro gran sector del marxismo — la socialdemocracia — se hunde cada vez más en un empirismo al día, sin principios y sin perspectivas, que, como máximo, deja los conceptos dialéctico-marxistas para los mítines dominicales y las grandes conmemoraciones y que ni siquiera posee la energía teórica y la capacidad de investigación empírica del positivismo no marxista. Kautsky, Hilferding y Rosa Luxemburg están lejos, muy lejos, de la socialdemocracia actual. Afortunadamente, quedan los partidos socialistas no socialdemócratas y los movimientos marxistas intermedios, además de los intelectuales marxistas independientes. En ellos, junto con los sectores del movimiento comunista que, como el Partido Comunista italiano, han roto ya o están rompiendo con el dogmatismoseudomarxista y con la escolástica de la totalidad, reposan, en lo que al mundo desarrollado se refiere, las perspectivas creadoras del marxismo dialéctico.

La pseudodialéctica objetiva

En el marxismo vulgar, positivista y antifilosófico, el pretendido análisis *objetivo* de los fenómenos socio-históricos olvida, pues, los dos elementos primordiales de la comprensión dialéctica: el concepto de la totalidad concreta como reproducción en el pensamiento de la realidad orgánica; y la idea de que, en las ciencias del hombre, el sujeto social es al mismo tiempo sujeto y objeto del conocimiento y de que, por consiguiente, esa objetividad que elimina al sujeto como factor constituyente de la realidad investigada es una mixtificación. Recordemos la afirmación tajante, ya citada, de Marx según la cual «en toda ciencia histórica y social en general, hay que tener siempre en cuenta que el sujeto... se da tanto en la realidad como en el cerebro y que las categorías expresan *formas y modos de existencia...* de ese sujeto».

Así, este dualismoseudocientífico en que desemboca el marxismo naturalista elimina totalmente el principio dialéctico o, mejor, lo convierte en una

seudo-dialéctica objetiva, de objeto a objeto, esencia y expresión de una especie de fuerza natural que estaría en las cosas mismas (los *objetos* de la historia humana) independientemente de la praxis del sujeto social. Asistimos así a la fetichización de la historia en forma de «super-naturaleza», fetichización que alcanza su apoteosis bajo el stalinismo en la bastarda filosofía del *sentido de la historia*, concebido como demiurgo exterior al hacer concreto y colectivo de los hombres y que, en realidad, es el producto de un «idealismo voluntarista» abstracto en el que la burocracia dominante impone dictatorialmente sus fines inconstrastados bajo capa de una dialéctica *que está en las cosas*. El objetivismo dialéctico se manifiesta como su contrario aparente : subjetivismo dualista.

Nada más contrario al punto de vista dialéctico de Marx, para quien las categorías históricas son «formas de existencia» del sujeto social y para quien la objetividad en las ciencias sociales es la relación con la totalidad y el momento de la unificación de lo objetivo y lo subjetivo, del ser y el pensar³³.

Si, como dice Lukacs, «una situación en la que los «hechos» hablen sin ambigüedad en pro o en contra de una dirección determinada de la acción no ha existido nunca, no puede existir ni existirá jamás», la pretendida dialéctica objetiva, el movimiento de la historia reducida a proceso cosificado, es en realidad una filosofía de la historia vergonzante, que no osa decir su nombre : filosofía que está mucho más cerca del kantismo, del materialismo filosófico a lo Haeckel o del funcionalismo de Mach que de la filosofía revolucionaria de la praxis. Por tanto, una filosofía conservadora. «Sólo se puede pensar en sustituir el estudio interno de las filosofías por una explicación sociohistórica — dice muy clarivamente Merleau-Ponty — refiriéndose a una historia cuyo sentido y curso se creen conocer con evidencia. Se supone, por ejemplo, una cierta idea del «hombre total» o un equilibrio «natural» del hombre con el hombre y del hombre con la naturaleza. Luego, una vez dado este *telos* histórico, puede presentarse toda filosofía como diversión, alienación, resistencia frente a ese porvenir necesario o, en cambio, como etapa y progreso hacia él. Pero ¿de dónde viene y qué vale la idea directriz? La pregunta no debe hacerse ; hacerla es ya «resistir» a una dialéctica que está en las cosas, es tomar partido contra ella. Pero, ¿cómo se sabe que tal dialéctica está en las cosas? En virtud de una filosofía. Simplemente, se trata de una filosofía secreta, disfrazada de Proceso. Lo que se opone al estudio interno de las filosofías no es nunca la

33. Criticando esta dialéctica objetiva, dice también claramente Engels : «De este modo, se redujo la dialéctica a la ciencia de las leyes generales del movimiento, tanto del mundo exterior como del pensamiento humano, a dos series de leyes idénticas en el fondo». Esto no obsta para que Engels mismo cayera a veces, al final de su vida, en esta dialéctica objetiva, abriendo el camino errado que habrían de seguir muchos marxistas posteriores, incluido el Lenin de *Materialismo y empiriocriticismo*, obra que, como dice H. Marcuse, «sustituía la noción dialéctica de verdad por un realismo naturalista primario, que iba a convertirse en uno de los dogmas del marxismo soviético» (*Le Marxisme soviétique*, p. 20-202).

explicación sociohistórica, sino siempre otra filosofía, oculta en ella... Bajo el nombre de explicación objetiva, se trata siempre de un pensamiento que niega otro pensamiento y lo denuncia como ilusión. " »

He aquí al descubierto la mixtificación positivista del marxismo afilosófico y antidualístico : lo que se oculta tras la dialéctica objetiva es una filosofía, pero una filosofía que concibe al hombre como objeto y a la relación dialéctica como una relación entre objetos.

De este modo, la pretendida disolución de la filosofía en la « ciencia de las leyes generales del movimiento » o en las ciencias sociales positivas, se resuelve en un dualismo real y estéril : una gnoseología materialista o positivista del « hecho » autónomo y del « reflejo » incapaz de penetrar en la esencia de los fenómenos sociales, por un lado ; y, por el otro, una filosofía abstracta del « sentido de la historia », no confesada como tal o disfrazada de dialéctica objetiva, que sirve de puro ornamento exterior a la « ciencia positiva » marxista o hace recaer al marxismo en un naturalismo filosófico. Por el contrario, el punto de vista original del marxismo no es el paso de la filosofía a la no filosofía o antifilosofía, de la « especulación » al « conocimiento positivo » de los hechos sociales, sino la concepción filosófica de la totalidad concreta como categoría constituyente de la realidad histórico-social y del pensamiento, y de la praxis como esfera de objetivación del sujeto objetivo que produce y reproduce la realidad produciéndose a sí mismo y punto de unificación del ser y del pensar. Eliminar la filosofía, como pretende el marxismo positivista, equivale exactamente a eliminar el descubrimiento filosófico esencial del marxismo y, con ello, recaer en la oposición entre materialismo y espiritualismo, es decir, en la disgregación de los factores de la realidad que, según Marx, encuentran su unidad y su realidad concreta en la « actividad práctico-crítica » del hombre. Nos queda, así, una historia residual y escindida en la que, por un lado, actúan fuerzas sociales naturalizadas o cosificadas, independientes del sujeto social, y, por otro, una subjetividad abandonada a sí misma, reducida a la inesencialidad o flotando sobre el mundo de las cosas como un « vacío espejismo ».

« En la afirmación — escribe Kosik — de que todos los conceptos filosóficos de la teoría marxista son categorías sociales y económicas se expresa la *doble metamorfosis* a que el marxismo se ve sometido ya en el momento del « paso de la filosofía a la teoría social » : en primer lugar, se deja en la sombra la realidad histórica que constituye el *descubrimiento* de la naturaleza de la economía. En segundo lugar, se empuja al hombre a la prisión de la subjetividad : si todos los conceptos, por su esencia, son categorías sociales y económicas, entonces expresan *solamente* el ser social del hombre, se convierten en formas de autoexpresión del hombre, y toda forma de objetivación es sólo un tipo de reificación. Con la disolución de la filosofía en teoría dialéctica de la sociedad, el *significado* del descubrimiento histórico del siglo XIX se trasmuta completamente en su contrario : la praxis ya no es la esfera de la humanización del hombre, de la creación de la realidad humano-social y, al mismo tiempo, de la *apertura* del hombre hacia el ser y

la verdad de las cosas, sino que se ha transformado en clausura : la socialidad es una gruta en que el hombre se halla recluso. Las imágenes, las representaciones y los conceptos, que el hombre considera reproducción espiritual de la naturaleza, de procesos materiales y de cosas que existen independientemente de su conciencia, son en « realidad » proyección social, expresión de la posición social del hombre bajo la *forma* de la ciencia o de la objetividad, o sea, dicho de otro modo, son imágenes *falsas*. El hombre está enclausurado en su misma socialidad. La praxis, que en la filosofía de Marx hacía posible tanto la objetivación y el conocimiento objetivo como la apertura del hombre hacia el ser, se convierte en subjetividad social y en clausura : el hombre es prisionero de la socialidad.³⁴ »

Eliminado el marxismo como filosofía de la praxis objetivante y humanizadora, queda reducido a una ciencia positiva y positivista, entre otras varias, de los hechos sociales, y a una técnica de manejo, entre otras más o menos eficaces, de los hombres y de las cosas. Infel a su inspiración fundamental, el « *humanismo realista* » se convierte en un *antihumanismo*.

34. Signes, Gallimard, París, 1960, p. 161-162.

NOTA. La publicación del libro homónimo a que pertenece el ensayo anterior acaba de ser prohibida en su totalidad por la censura española, a pesar de que el original presentado a ésta era una versión muy reducida y autocensurada. Adviértase que la censura española de libros depende de los señores Fraga Iribarne y Robles Piquer, conocidos « liberalizadores » y « partidarios del diálogo », sin duda atentísimos, como católicos no cerriles, a la libertad de conciencia proclamada por el Concilio Vaticano II y a la libertad de expresión que, ciento setenta años después de la Revolución Francesa, declara derecho inalienable la encíclica *Pacem in Terris*. No cabe duda de que, con tan liberales pilotos, la nave de la cultura española se enderece a buen puerto : el de la libertad. Pruebas son pruebas...

De interés para nuestros lectores y amigos

Nota de la Administración de **Cuadernos de Ruedo ibérico**

La acogida dispensada a los números 1 y 2 de **Cuadernos de Ruedo ibérico** ha sido excelente. Excelente en todos los planos. Son numerosas las cartas que recibimos de nuestros lectores aprobando nuestra empresa y animándonos a proseguirla. Recibimos subscripciones a diario y la venta en librería de ejemplares sueltos ha superado ampliamente nuestras previsiones en este sentido.

La abundancia de materiales recibidos para su publicación exigió que las páginas del número 2 de **Cuadernos de Ruedo ibérico** tuvieran que ser aumentadas de 112 a 136. Esta circunstancia se vuelve a repetir con el número 3, que ha necesitado 128 páginas. Tal esfuerzo no podrá ser prolongado de manera permanente en las condiciones comerciales actuales de la revista. El número 4 constará únicamente de las 112 páginas « normales ».

Ciertos lectores nos dicen que la revista es cara. La única respuesta que podemos dar a estas observaciones es que la venta de ejemplares sueltos no sólo no deja beneficio alguno al editor sino que se salda con una ligera pérdida por ejemplar. El único medio de asegurar la vida de la revista es aumentar el número de subscripciones. Subscribiéndose a **Cuadernos de Ruedo ibérico** se logra una economía importante y se ayuda al sostenimiento de la revista. Si la suma global de las subscripciones llegara a cubrir enteramente los gastos de edición de **Cuadernos de Ruedo ibérico**, nos sería posible aumentar el número de páginas e incluso estudiar la publicación mensual de la revista.

La Administración de **Cuadernos de Ruedo ibérico** lamenta que algunos de los ejemplares expedidos no lleguen a su destino, sobre todo en España. Aunque no seamos responsables de ello —cada cual sabe quien es el responsable— hacemos cuanto podemos para compensar las pérdidas. Esperamos que nuestros subscriptores comprenderán tanto los retrasos como las pérdidas y que nos ayudarán a remediarlos en la medida de lo posible.

La tirada de **Cuadernos de Ruedo ibérico** se halla limitada por tres factores : lo modesto de sus medios económicos, el número de subscriptores, la venta al detalle de ejemplares del número precedente. Es posible, pues, que dentro de algún tiempo sea difícil, sino imposible, completar la colección de **Cuadernos de Ruedo ibérico**. Se puede evitar este hecho desde ahora reservando colecciones anuales de **Cuadernos de Ruedo ibérico** que permanecerán en nuestros depósitos a disposición del interesado o de su representante autorizado. Bastará para ello enviar el importe de una subscripción anual (30 o 50 F) con la mención **envío diferido**. Estimamos que esta fórmula será de gran interés para nuestros lectores de España.

ayuntamiento de Madrid

El marxismo contemporáneo y el arte*

En el panorama de las investigaciones marxistas de hoy día se advierten varias direcciones fundamentales. Tienen de común la vuelta al manantial vivo y creador del marxismo originario, pero, a la vez, el contraste de sus principios, una vez enriquecidos y renovados en el terreno estético con la práctica misma. Pero el arte es un fenómeno que desafía constantemente a toda vacua generalización y, sobre todo, a las generalizaciones apresuradas que resultan de un enfoque unilateral. Dentro del propio campo marxista se ponen de manifiesto, en la actualidad, profundas diferencias de acuerdo con el aspecto o función de la creación artística en que ponen su acento principal. Este acento no debe considerarse excluyente en tanto que se parte de una concepción común del hombre y la sociedad, o mientras una de esas diversas interpretaciones no se amuralle en sí misma y cierre sus puertas a otras caracterizaciones esenciales del arte. Sólo cuando un elemento relativamente verdadero se eleva al plano de lo absoluto, lo que era válido se invalida por esta transgresión de los límites de su validez y, de este modo, se pasa de una concepción estética abierta a otra rígida y cerrada. Justamente este tipo de concepción abierta que no mutila la riqueza, diversidad y el dinamismo del arte a lo largo de su desenvolvimiento histórico ni en la actualidad, es la que buscan hoy, a través de diferentes interpretaciones, los estéticos marxistas. Ahora bien, ¿cuáles son estas interpretaciones estéticas fundamentales? Veamos, en primer lugar, la caracterización del arte que lo reduce esencialmente a una forma ideológica. Cuenta, por supuesto, con buenos títulos de presentación en el pensamiento marxista; en efecto, desde sus orígenes, el marxismo ha insistido vigorosamente en la naturaleza ideológica de la creación artística. De acuerdo con sus tesis cardinales sobre las relaciones entre la base económica y la superestructura, el arte forma parte de esta última, y, en la sociedad dividida en clases, se halla

vinculado a determinados intereses de clase, sociales. Pero su expresión ha de cobrar forma; las ideas políticas, morales o religiosas del artista necesitan integrarse en una totalidad o estructura artística que tiene su legalidad propia. Como resultado de este proceso de integración o formación, la obra artística aparece dotada de cierta coherencia interna y autonomía relativa que impiden su reducción a un mero fenómeno ideológico. Los textos de Marx y de Engels sobre la compleja trama en que se insertan los fenómenos artísticos, sobre la perdurabilidad del arte griego por encima de todo condicionamiento, sobre la autonomía y dependencia de las creaciones espirituales, y, entre ellas, las artísticas, y, finalmente, sobre el desarrollo desigual del arte y la sociedad, nos vedan establecer, en nombre del carácter ideológico de la producción artística, un signo de igualdad entre arte e ideología. Sin embargo, una de las tentaciones más frecuentes entre los estéticos marxistas —y, sobre todo, entre los críticos literarios y artísticos al enfrentarse a fenómenos artísticos concretos— ha sido, particularmente hasta hace unos años, la sobreestimación del factor ideológico y la consiguiente minimización de la forma, de la coherencia interna y legalidad específica de la obra de arte.

La tesis marxista de que el artista se halla condicionado histórica, socialmente, y de que sus posiciones ideológicas desempeñan cierto papel —al que no es ajeno en algunos casos el destino artístico de su creación— no implica, en modo alguno, la necesidad de reducir la obra a sus ingredientes ideológicos. Menos aún puede entrañar la exigencia de equiparar su valor estético con el valor de sus ideas. Incluso

* Del libro *Las ideas estéticas de Marx* que las Ediciones ERA de México acaban de poner a la venta. Adolfo Sánchez Vázquez interviene a fondo en la discusión sobre Universidad Nacional Autónoma de México, país al que se exilió después de nuestra guerra civil. Con este libro, Sánchez Vázquez interviene a fondo en la discusión sobre los problemas estéticos que se desarrolla actualmente entre marxistas.

cuando una obra pone claramente al descubierto sus raíces de clase, seguirá viviendo aunque esas raíces, ya secas, no puedan dar nuevos frutos. La obra de arte rebasa así el *humus* histórico-social que la hizo nacer. Por su origen de clase, por su carácter ideológico, el arte es la expresión del desgarramiento o división social de la humanidad; pero, por su capacidad de tender un puente entre los hombres a través del tiempo y las sociedades de clase, el arte muestra una vocación de universalidad, y prefigura, en cierto modo, el destino universal humano que sólo llegará a cumplirse efectivamente en una sociedad con la abolición de los particularismos —materiales e ideológicos— de clase. Así como el arte griego sobrevive hoy a la ideología esclavista de su tiempo, el arte de nuestro tiempo sobrevivirá también a su ideología.

La caracterización del arte esencialmente por su peso ideológico olvida este hecho histórico capital: que las ideologías de clase vienen y van, mientras que el arte verdadero queda. Si la naturaleza específica del arte, estriba en trascender, con su perdurabilidad, los límites ideológicos que lo hicieron posible; si vive o sobrevive por su vocación de universalidad, gracias a la cual los hombres de la sociedad socialista actual pueden convivir con el arte griego, medieval o renacentista, su reducción a la *ideología* —y, a través de ella, a su elemento particular, a su *ahora* y a su *aquí*— atenta contra la esencia misma del arte. Pero, a la vez, no puede olvidarse que la obra artística es un producto del hombre, históricamente condicionado, y que lo universal humano que realiza, no es lo universal, abstracto e intemporal de que hablan las estéticas idealistas después de establecer un abismo entre el arte y la ideología, o entre el arte y la sociedad, sino lo universal humano que surge *en* y *por* lo particular.

Vemos, pues, que las relaciones entre arte e ideología presentan un carácter sumamente complejo y contradictorio, y que al abordarlas debemos rehuir —como dos extremos igualmente nocivos— tanto su identificación como su oposición radical. El primero de estos dos extremos es característico de una posición ideologizante, subjetivista, o sociologista vulgar; el segundo lo encontramos, a veces, en

aquellos que llevan su oposición entre arte e ideología hasta negar el carácter ideológico del arte, colocándose así a extramuros del marxismo.

DECADENCIA ARTISTICA Y DECADENCIA SOCIAL

En los últimos años se han dado pasos importantes entre los estéticos marxistas para superar estas falsas posiciones y particularmente, la más extendida entre ellos, o sea, la posición sociologista vulgar que, como ya vimos, tiene viejas raíces. Sin embargo, este proceso de superación tropieza con graves dificultades cuando se pasa de formulación de tesis teóricas generales al análisis de fenómenos artísticos concretos. Es lo que sucede, por ejemplo, cuando se aborda el fenómeno artístico de la pintura moderna o de la novelística contemporánea que arranca de Proust, Joyce y Kafka. Como es sabido, estas manifestaciones artísticas fueron rechazadas en bloque en el pasado, en nombre de la estética marxista-leninista, porque se las consideraba decadentes. Esta actitud no cuenta hoy entre los estéticos marxistas, con el firme respaldo con que contaba hace unos años. El contenido de esta posición que inspiró también el famoso dilema lukacsiano de "Franz Kafka o Thomas Mann", vanguardismo decadente o realismo, es, en sustancia, el siguiente: un arte es decadente cuando expresa o pinta una sociedad decadente, cuando su visión de ésta deja intactos sus pilares económico-sociales, o cuando su contenido ideológico es decadente o encierra elementos de decadencia. Ahora bien, incluso en esta discutible caracterización de la decadencia artística, el concepto de decadente resulta inaplicable, por ejemplo, a Kafka, pues, como he tratado de demostrar en otra parte, el autor de *El Proceso* pone en nuestras manos, con esta novela, una clave para entender el carácter abstracto, enajenado y absurdo de las relaciones humanas en la sociedad capitalista.¹ En cuanto a la exigencia de que el artista sacuda conscientemente los pilares de una sociedad ofreciendo no sólo una crítica de ellos sino también sus propias soluciones, ya Engels dijo rotundas y convincentes palabras sobre esto.² Pero, por otro lado, después de leer a Kafka, los pilares en que descansan las relaciones humanas burocratizadas ya no pueden parecernos tan firmes como antes.

Ahora bien, lo que nos interesa señalar ahora no es ver si es aplicable o no el concepto de decadencia a Kafka —quien, evidentemente, no se deja encerrar en el estrecho marco del dilema lukacsiano— sino la legitimidad del concepto misto de decadencia aplicado del arte. A nuestro modo de ver, en esta aplicación se pone de manifiesto la concepción simplista de las relaciones entre arte e ideología que criticamos anteriormente. Esta simplificación procede de un tránsito apresurado de lo social e ideológico a lo artístico quemando, en cierto modo, los puentes, es decir, ignorando las peculiaridades y los eslabones intermediarios que hay que tener en cuenta.

El concepto de decadencia no es un concepto inmutable que pueda aplicarse indistintamente a toda forma ideológica, a un período artístico determinado o a un período social. Arte decadente no es igual que arte de una sociedad decadente; decadencia en sentido artístico no es lo mismo que en sentido social. A un movimiento artístico que, después de alcanzar su orto, inicia su descenso por haber agotado sus posibilidades creadoras, puede llamársele decadente. Puede admitirse, asimismo, que una ideología decadente, o elementos de ella, inspire las creaciones artísticas de una sociedad en la que la clase social dominante, y progresista de otros tiempos, ha entrado ya en su ocaso. Pero nada de esto nos permite afirmar que una sociedad en decadencia engendre necesariamente un *arte decadente* en el sentido que damos a esta expresión (arte en declive por un debilitamiento o agotamiento de su posibilidad de innovar, es decir, de crear); eso es tan falso como sostener —tesis de Zhdánov en 1948— que el socialismo engendra un arte de vanguardia, superior, justamente por ser una fase superior del desarrollo social. No se puede aplicar por igual la categoría de progreso —como no la aplicaba Marx— en dos terrenos, vinculados entre sí, pero distintos. Pues bien, lo que es falso con respecto a una fase ascensional del desenvolvimiento, o de una clase dominante, lo es también para su fase de decadencia.

A nuestro juicio, ningún arte verdadero puede ser decadente. La decadencia artística, sólo aparece con la simulación, detención o agota-

miento de las fuerzas creadoras que se objetivan precisamente en la obra de arte. Los elementos de decadencia que una obra pueda contener —pesimismo, pérdida de la energía vital, atracción por lo anormal y mórbido, etc.— expresan en verdad una actitud decadente ante la vida. Pero, desde el punto de vista artístico, dichos elementos sólo pueden seguir dos caminos: o bien, son tan poderosos que agostan el impulso creador, o bien se encuentran ya integrados y trascendidos en la obra de arte, contribuyendo así, en una curiosa dialéctica de la negación, a afirmar el poder creador del hombre que, en definitiva, es la negación misma de una actitud vital decadente.

La aplicación del concepto de decadencia al arte —ya sea en la forma simplista de Zhdánov, o en la más sutil de Lukács— demuestra la necesidad de marchar con el mayor tiento en el examen de las relaciones entre el arte y la ideología. Las discusiones suscitadas últimamente por la aplicación de este concepto al arte¹ demuestran, asimismo, que se está ya, dentro de la estética marxista, en el camino de la superación del viejo error sociologista de identificar la decadencia artística con la decadencia social, pero, a la vez, reaviva la necesidad de buscar la naturaleza específica del arte en un plano más profundo que el ideológico, es decir,

1. Cf. mi estudio: "Un héroe kafkiano: José K."

2. "Yo creo que la tendencia debe salir de la situación y la acción mismas, sin que esté formulada explícitamente, y que el poeta no tiene por qué dar al lector, en forma acabada, la solución histórica futura de los conflictos sociales que describe." (Carta de F. Engels a Minna Kautsky, del 26 de noviembre de 1885.)

3. Puede citarse, a este respecto, el encuentro sobre el concepto de "decadencia" que tuvo lugar en Praga entre un grupo de escritores de diferentes países —J. P. Sartre, E. Fischer, J. Hajek y otros— y del cual dio cuenta la revista literaria checa *Plamen* en su n.º 2 de 1964. De lo dicho en ese coloquio extraemos algunas expresiones de teóricos y escritores marxistas que tomaron parte en él, y que muestran una actitud contraria al empleo dogmático y mecánico del concepto de decadencia. Ernst Fischer: "Si los escritores describen la decadencia sin consideración alguna y la denuncian moralmente, eso no es decadencia. No debiéramos abandonar Proust ni Joyce ni Beckett y, menos aún, Kafka al mundo burgués." E. Goldstucker: "Hay que distinguir los elementos de decadencia en la "filosofía de la vida", examinarlos críticamente y apreciar, en alto grado, las nuevas técnicas de creación artística que esta visión decadente y pesimista de la vida y del mundo han aportado." M. Kundera: "Hemos llegado a una posición verdaderamente dialéctica con respecto a lo que se llama la literatura decadente, y hemos comprendido que la lucha ideológica no reside en el rechazo de los obstáculos, sino en su superación." (Trad. francesa de las diferentes intervenciones de este encuentro en: *La Nouvelle Critique*, n.º 156-157, p. 71-84, París, junio-julio de 1964.)

en un terreno cuyas vetas hondas, lejos de desaparecer, afloran en el futuro, cuando las ideologías de clase que, hasta ahora, han nutrido al arte, sean ya, como tales ideologías particulares, cosa del pasado.

EL ARTE COMO FORMA DE CONOCIMIENTO

Frente a los excesos de una posición ideologizante y sociológica vulgar, suele subrayarse en la estética marxista actual la concepción del arte como forma de conocimiento. La función cognoscitiva del arte, y, en particular, de la literatura, fue puesta de relieve por Marx y Engels en sus juicios sobre diferentes obras de los grandes escritores realistas del siglo XIX. Y lo mismo puede decirse de Lenin con respecto a sus artículos sobre Tolstoi.

Marx, Engels y Lenin señalaron el carácter cognoscitivo del arte sin desligarlo de su naturaleza ideológica, pero reconociendo que las relaciones entre ambos planos son sumamente complejas, y en ocasiones —como puede verse en el examen de la obra de Goethe, Balzac o Tolstoi— bastante contradictorias. Las reflexiones de Marx en *La Sagrada Familia* en torno a la novela de Eugenio Sué *Los misterios de París* y las observaciones críticas de Marx y Engels sobre la tragedia de Lassalle *Franz von Sickingen*⁴ demuestran que una perspectiva ideológica falsa puede afectar negativamente a la verdad artística y a los méritos estéticos de una obra. Por el contrario, los análisis de Marx y Engels de *La comedia humana* de Balzac, y los de Lenin con respecto a la obra de Tolstoi —“espejo de la revolución rusa”— representan, como dice Engels, “uno de los más grandes triunfos del realismo”,⁵ es decir, un triunfo de la verdad artística sobre un horizonte ideológico falso. El legitimismo monárquico de Balzac es trascendido artísticamente en su obra y lo que resplandece en ella es una pintura realista de la nobleza ya caduca en un mundo burgués. El misticismo tolstoiano no puede impedir, como hace notar Lenin, que Tolstoi refleje ciertos rasgos esenciales de la revolución rusa y que en el estudio de su obra literaria la clase obrera de la Rusia zarista aprenda a *conocer mejor* sus adversarios.⁶

El arte aparece, pues, en los clásicos del marxismo-leninismo como una forma de cono-

cimiento; de ahí que, en la actualidad, partiendo de sus consideraciones sobre las creaciones de los grandes escritores realistas se subraye, frente a una interpretación meramente ideológica, el valor cognoscitivo de la obra artística. Mientras que de acuerdo con la concepción ideológica el artista se dirige a la realidad para expresar su visión del mundo, y con ella a su tiempo y a su clase, al pasarse del plano ideológico al cognoscitivo se subraya, ante todo, su acercamiento a la realidad. El artista se acerca a ella para captar sus rasgos esenciales, para reflejarla, pero sin disociar el reflejo artístico de su posición ante lo real, es decir, de su contenido ideológico. En este sentido, el arte es medio de conocimiento.

La noción de reflejo, aplicada al arte, no supone, o al menos no debe suponer, como señalábamos anteriormente, la transformación mecánica de una categoría gnoseológica en estética. La verdad artística no se determina por la correspondencia plena entre arte e ideología, pero tampoco —y en esto se diferencia del conocimiento científico— por su plena concordancia con la realidad objetiva tal como existe fuera e independientemente del hombre. En un cuadro o en un poema no entra por ejemplo, el árbol en sí, justamente el árbol que el botánico trata de aprehender, sino un árbol humanizado, es decir un árbol que testimonia la presencia de lo humano. Así, pues, cuando se habla de verdad artística, o de reflejo de la realidad en el arte, estos términos tienen que pasar de un plano filosófico general a otro propiamente estético. Sólo así, al cobrar una significación peculiar, puede hablarse del arte como de conocimiento. ¿Con qué concuerda ese árbol humanizado? ¿Pura y simplemente con el árbol real que crece sin ser tocado por la mano del hombre? ¿O más bien con el hombre mismo que lo humaniza? Basten, por ahora, estas preguntas para sentir la necesidad de andar con cautela al hablar del arte como forma o medio de conocimiento mientras no respondamos a cuestiones como éstas: *qué* es lo que conocemos, en definitiva, en el arte, y *cómo* se da ese conocimiento.

La caracterización del arte por su función cognoscitiva se vio reducida, durante largo tiempo, al problema que se consideraba funda-

mental: cuál es su forma específica de reflejar la realidad. El arte, se respondía, refleja la realidad en imágenes; la ciencia y la filosofía, en conceptos. Los orígenes de esta concepción se remontan a Hegel, para el cual el arte carece de un objeto o contenido propio: su objeto es el mismo que el de la religión y la filosofía. Estas formas del desarrollo y autoconocimiento del Espíritu Absoluto se diferencian por su modo de autoconocerse. En el arte como "manifestación sensible de la Idea", lo espiritual aparece apegado todavía a lo sensible; sólo en la filosofía —después de su tránsito obligado por la religión— la Idea aparece en su estado puro: el concepto. Por tanto, la diferencia entre arte y filosofía, como formas específicas de conocimiento de un mismo objeto, viene impuesta necesariamente por el propio desarrollo del Espíritu que sólo alcanza su verdad y realidad plenas en su pleno autoconocimiento conceptual.

En la estética marxista se ha hablado y sigue hablándose todavía —muy hegelianamente— del arte y la ciencia como modos distintos de conocer la realidad (diferencia de forma, identidad de objeto o contenido). Pero no basta caracterizar el arte como una forma de conocimiento peculiar aunque recurra a nuevos medios cognoscitivos que ya no permitan reducirlo a un "pensamiento en imágenes"; Fischer subraya que una realidad de por sí deformada o grotesca puede ser reflejada mejor —como hace Kafka— recurriendo a lo fantástico, a la parábola o al símbolo. Como señala acertadamente A. I. Burov la forma de reflejar la realidad no permite distinguir al arte de otras manifestaciones de la conciencia social. Si caracterizamos el arte exclusivamente por su forma y no por su objeto o contenido, no habremos entendido la peculiaridad del arte como conocimiento⁷. Las diferencias entre arte y ciencia desde el punto de vista formal no logran rebasar la concepción, de raigambre hegeliana, del arte como conocimiento específico, pero sin objeto propio. Ahora bien, si el arte y la ciencia son formas distintas de conocimiento, ¿qué sentido tiene esta duplicación de la función cognoscitiva? ¿A qué viene este nuevo conocimiento que, en verdad, no enriquece el que ya poseemos del objeto, sino pura y simplemente nuestra forma de conocer? ¿O es que el arte tendría

la pretensión de rivalizar con la ciencia en su mismo terreno? "La creación artística, lo mismo que la ciencia —dice A. Yegórov—, nos lleva al conocimiento de la esencia de los fenómenos, enriquece al hombre con nuevos conocimientos."⁸ Ahora bien, si el arte como forma de conocimiento responde a una necesidad, y no es una mera duplicación —mediante imágenes, parábolas o símbolos— de lo que la ciencia o la filosofía dan ya —mediante conceptos—, sólo se justifica si tiene un objeto propio y específico, como señala Burov, que condiciona, a su vez, la forma específica del reflejo artístico. Este objeto específico, es el hombre, la vida humana.

El hombre es el objeto específico del arte aunque no siempre sea el objeto de la representación artística. Los objetos no humanos representados artísticamente no son pura y simplemente objetos representados, sino que aparecen en cierta relación con el hombre; es decir, mostrándonos no lo que son en sí, sino lo que son para el hombre, o sea, humanizados. El objeto representado es portador de una significación social, de un mundo humano. Por tanto, al reflejar la realidad objetiva, el artista nos adentra en la realidad humana. Así, pues, el arte como conocimiento de la realidad, puede mostrarnos un trozo de lo real —no en su esencia objetiva, tarea específica de la ciencia— sino en su relación con la esencia humana. Hay ciencias que se ocupan de los árboles, que los clasifican, que estudian su morfología y sus funciones; pero ¿dónde está la ciencia que se ocupa de los árboles *humanizados*? Ahora bien, estos son los objetos que interesan precisamente al arte.

4. Cf. mi estudio: "La concepción de lo trágico en Marx y Engels."

5. "Que Balzac se haya visto obligado a ir en contra de sus propias simpatías de clase y de sus prejuicios políticos; que haya visto la inevitabilidad de la caída de sus queridos aristócratas y los haya descrito como indignos de merecer mejor suerte; que no haya visto a los verdaderos hombres del porvenir más que allí donde podían encontrarse en tal época, todo esto yo lo considero como uno de los más grandes triunfos del realismo y una de las características más notables del viejo Balzac." (Carta de Engels a miss Harkness, de abril de 1888.)

6. V. I. Lenin, *Obras completas*, Ed. cit., t. 16, p. 345.

7. A. I. Burov, *La esencia estética del arte*, Ed. rusa, Moscú, 1956. Cf. particularmente los caps. I y V.

8. A. I. Yegórov, *Arte y sociedad*, Ed. Pueblos Unidos, Montevideo, 1961, p. 139.

Pero, ¿qué sucede cuando el objeto de la representación artística es el hombre, no el que relevan las cosas, porque éstas se hallan en relación con él, sino el hombre de un modo directo e inmediato? Tampoco, en este caso, duplica el arte el quehacer de las llamadas ciencias humanas o sociales. Dostoievski no se limita a doblar las verdades del psiquiatra, ni *La comedia humana* de Balzac es una ilustración de los conceptos que sobre las relaciones económicas capitalistas podemos encontrar en *El Capital* de Marx. El arte no ve las relaciones humanas en su mera generalidad, sino en sus manifestaciones individuales. Presenta hombres concretos, vivos, en la unidad y riqueza de sus determinaciones, en los que se funde de un modo peculiar lo general y lo singular. Pero el conocimiento que el arte puede darnos acerca del hombre sólo lo alcanza por una vía específica que no es, en modo alguno, la de la imitación o reproducción de lo concreto real; el arte va de lo concreto real a lo concreto artístico —llamémoslo así. El artista tiene ante sí lo inmediato, lo dado, lo concreto real, pero no puede quedarse en este plano, limitándose a reproducirlo. La realidad humana sólo le revela sus secretos en la medida en que, partiendo de lo inmediato, de lo individual, se eleva a lo universal, para retornar de nuevo a lo concreto. Pero este nuevo individual, o concreto artístico, es justamente el fruto de un proceso de creación, no de imitación.

El arte sólo puede ser conocimiento —conocimiento específico de una realidad específica: el hombre como un todo único, vivo y concreto— transformando la realidad exterior, partiendo de ella, para hacer surgir una nueva realidad, u obra de arte. El conocer artístico es fruto de un hacer; el artista convierte el arte en medio de conocimiento no copiando una realidad, sino creando otra nueva. El arte sólo es conocimiento en la medida en que es creación. Sólo así puede servir a la verdad y descubrir aspectos esenciales de la realidad humana.

PRECISIONES SOBRE EL REALISMO

El arte que sirve así a la verdad, como un medio específico de conocimiento tanto por su forma como por su objeto, es justamente el realismo.

Llamamos arte realista a todo arte que, partiendo de la existencia de una realidad objetiva, construye con ella una nueva realidad que nos entrega verdades sobre la realidad del hombre concreto que vive en una sociedad dada, en unas relaciones humanas condicionadas histórica y socialmente y que, en el marco de ellas trabaja, lucha, sufre, goza o sueña.

En la definición de realismo que acabamos de formular, el término realidad lo hallamos en tres niveles distintos: realidad exterior, existente al margen del hombre; realidad nueva o humanizada que el hombre hace emerger, trascendiendo o humanizando la anterior, y realidad humana que se transparenta en esta realidad creada y en la cual se da cierto conocimiento del hombre. Esta definición nos permite trazar la línea divisoria del realismo como representación de lo real en la cual se refleja la esencia de fenómenos humanos; al otro lado de ella está el arte que no puede o no quiere cumplir una función cognoscitiva. Al otro están, sobre todo, los falsos realismos que por querer atenerse exclusivamente a la realidad exterior o a la realidad interior humana no logran enriquecer nuestro conocimiento del hombre, ya sea porque éste ha dejado de ser el objeto específico del conocimiento artístico, ya sea porque el método artístico empleado no permite penetrar en los aspectos esenciales de la realidad humana.

Es un falso realismo el que, en nombre del conocimiento de la realidad —término que algunos marxistas manejan vaporosamente— hace de la representación de las cosas un fin y no un medio al servicio de la verdad. El realismo así entendido no es una forma de conocer la realidad, sino de representarla; es decir, un intento de presentarla de nuevo a la manera como la copia o la imitación presenta al original. Las fronteras de este supuesto realismo son rígidas; acaban, donde acaban las del objeto. Unas veces se pretende reproducir cada detalle, y se cae en el naturalismo, o realismo documental, anecdótico, fotográfico; otras, se presenta a un nivel más elevado con la pretensión de captar la esencia de las cosas, ritmos secretos, o estructuras íntimas en un inútil empeño de rivalizar con la ciencia o la filosofía. Intento fallido: las cosas se quedan

con su realidad esencial esperando al hombre de ciencia, mientras que al artista —absorbido por las cosas, por su esencia objetiva— se le escapa la carga humana que podrían soportar. Falso realismo es también el que teniendo la realidad humana por objeto busca en ella no lo que es sino lo que debe ser, y transforma las cosas para que reflejen una realidad humana hermosea, sin aristas, cayéndose así en un irrealismo o idealismo artísticos. En gran parte, lo que en los años del período staliniano se hacía pasar por realismo socialista no era sino su transformación en idealismo "socialista". Por supuesto, no todas las creaciones artísticas y literarias ofrecían esta visión rosada de la nueva realidad, que no podríamos considerar realista ni socialista, y en abono de ello podrían citarse las obras de Shólojov. El verdadero realismo socialista no tiene por qué mistificar la realidad. La mentira lo mata; en cambio, la verdad que puede entregar legítima y justifica su existencia. Por ello, si el arte es una forma de conocimiento que capta la realidad humana en sus aspectos esenciales y desgarras así el velo de sus mistificaciones, si el arte —sirviendo a la verdad— puede servir al hombre en su construcción de una nueva realidad humana, no hay nada que pueda impedir —a menos que se caiga en un dogmatismo de nuevo tipo— una concepción del arte —ni exclusiva ni sectaria— como la del realismo socialista. La empresa de ofrecer una visión profundamente realista de nuevas realidades sociales, desde la perspectiva ideológica que facilita esa visión —el marxismo-leninismo—, lejos de ser una empresa sin futuro, tiene todavía un largo trecho que recorrer. Sobre esta nueva realidad social que se está gestando (realidad con luces y sombras, con conflictos, con viva, constante, y, a veces, dramática lucha entre lo viejo y lo nuevo) un arte verdaderamente realista y socialista no ha pronunciado aún su última palabra.

LA IDENTIFICACION DE ARTE Y REALISMO

Una vez descartada la concepción del realismo como copia o imitación de lo real y admitido que, en nuestros días, no puede dejarse encerrar en los cánones estéticos de otros tiempos, surge el problema de delimitar las relaciones entre

arte y realismo. Si, a través de su diversidad de formas de expresión, el realismo es una forma de conocimiento del hombre mediante la creación de una nueva realidad cabe preguntar: ¿El realismo agota la esfera del arte? ¿El realismo es todo el arte, o todo arte es realista? ¿Queda algo más acá o más allá del realismo? Analicemos esta primera respuesta:

"Las corrientes que se atienen de manera rigurosa a todos los principios formalistas, por ejemplo, al abstraccionismo o superrealismo, no son métodos artísticos en el sentido estricto de esta palabra. Al deformar la realidad hasta el punto de que resulta imposible reconocerla, al negar el principio de que se debe penetrar en la esencia estética de fenómenos de la vida, no es posible crear una imagen artística. Las obras que se sustentan en esos métodos formalistas, quedan, de hecho, al margen de la esfera del arte."⁹

Bajo el rubro de formalismo queda prácticamente englobado aquí todo lo que, en nuestra época, no encaja en un realismo de vía estrecha: futurismo, cubismo, expresionismo y surrealismo. Esta posición sectaria y dogmática es insostenible porque angosta la esfera del arte ignorando su naturaleza específica para aplicar a ella exclusivamente criterios ideológicos. Desde el punto de vista de la naturaleza específica del arte, los productos artísticos de estas corrientes a las que se les niega la carta de ciudadanía artística podrían aducir en su favor: a) ser una forma peculiar de presencia u objetivación de lo humano; b) ser una nueva realidad o producto creado por el hombre en el que éste manifiesta libremente su capacidad creadora, aunque en este caso, no cumpla propiamente una función cognoscitiva; c) ser una aportación al desarrollo artístico en cuanto que satisface la necesidad —vital siempre para el arte— de conquistar nuevas formas y medios de expresión. Por otro lado, aplicar criterios exclusivamente ideológicos o políticos a las obras artísticas y, basándose en ellos negarles su carácter artístico, sólo puede servir a dichos criterios como tales —según decía muy acertadamente Antonio Gramsci— "para demostrar que alguien como artista no pertenece a aquel

9. Ensayos de estética marxista-leninista. Trad. esp. de A. Vidal Roget, Ed. Pueblos Unidos, Montevideo, p. 199.

determinado mundo político y —ya que su personalidad es esencialmente artística— que en su vida íntima, en la vida que le es propia, el mundo en cuestión no actúa, no existe.”¹⁰

Y, aún así, la eficacia de esos criterios es dudosa, como le demuestran estos dos hechos: a) el arte moderno ha surgido, en gran parte, en oposición a los gustos, ideales y valores de la burguesía; b) después de la Revolución de Octubre, grandes figuras del arte nuevo o de vanguardia estuvieron vinculadas ideológica y políticamente a la vanguardia revolucionaria, a los partidos marxistas-leninistas. Así, pues, reiterando lo que decíamos anteriormente con respecto a la aplicación mecánica del concepto de decadencia al arte que simplifica las verdaderas relaciones entre arte e ideología, creemos que no se puede establecer sin más un signo de igualdad entre las corrientes no realistas de nuestro tiempo y la ideología reaccionaria, decadente, de la burguesía imperialista, ni tampoco entre el realismo y la ideología de las clases progresistas y revolucionarias. Por otra parte, entre el realismo y el llamado arte de vanguardia no puede haber —ni hay— una absoluta incomunicación. Recursos formales de la novelística moderna como el monólogo interior y el tratamiento discontinuo o reversible del tiempo, se integran cada vez más en la novela realista construida hasta hace unos años conforme a los cánones clásicos. No se trata de innovaciones meramente formales, sino de cambios en la forma impuestos por los cambios de contenido dictados por la transformación de la propia realidad humana. Así lo reconoce el teórico marxista italiano Carlos Salinari para deducir de ello que “la forma también se vuelve irregular, más rápida, menos melodiosa, sin que pueda ignorar los descubrimientos técnicos de la prosa... efectuados por las vanguardias europeas.”¹¹ Y esta misma necesidad la experimenta también el joven novelista soviético Daniel Granin cuando dice: “Debo conocer que, con frecuencia, uno se da cuenta de su propia impotencia para que la creación encuentre un curso más profundo con los métodos de la novela tradicional. Hay que descubrir métodos nuevos, y creo que esto no es sino un proceso natural...”¹² Sin esta asimilación fecunda de nuevos métodos de expresión, no se habría forjado la personalidad artística de

grandes figuras del arte socialista tal como hoy la conocemos. Maiakovski no existiría sin el futurismo; Siqueiros, sin la pintura moderna; Brecht, sin el expresionismo; Neruda, Aragón o Eluard, sin el surrealismo, etc. Así, pues, el realismo no agota la esfera del arte y, por tanto, no pueden excluirse de éste los fenómenos artísticos que caen, efectivamente, fuera de un arte realista.

LA ESTETICA DE LUKACS

Una formulación menos tajante de la tesis que identifica arte y realismo se encuentra reiteradamente a lo largo de las investigaciones estéticas de Lukács. El arte es para él una de las formas posibles de que dispone el hombre para reflejar o captar lo real. Ciertamente es que Lukács insiste en la necesidad de no confundir el reflejo artístico y el científico. El carácter peculiar del primero lo encuentra Lukács en la categoría de particularidad como punto medio en el que se superan, dentro del proceso de reflejo de la realidad, tanto lo singular como lo universal. Se pone de manifiesto, asimismo, en las relaciones entre el fenómeno y la esencia; mientras que en el conocimiento la esencia puede ser separada conceptualmente del fenómeno, en el arte no puede conservar su autonomía fuera de éste. El arte es, pues, una de las formas por las cuales el mundo, la realidad se descubre al hombre. Esta realidad, por supuesto, se halla en proceso constante de cambio y de ahí la necesidad de que varíen los medios de expresión. La historicidad de la realidad objetiva impone, a su vez, una historicidad de los medios expresivos, y, con ello, determina el movimiento mismo del arte. Sin embargo, lo que permite diferenciar al gran arte del que no lo es y, al mismo tiempo, lo que explica la supervivencia de la verdadera obra artística es su capacidad de reflejar la realidad, la fuerza y profundidad con que capta la esencia de lo real. De aquí se deduce inequívocamente que el verdadero arte es, para Lukács, el arte realista y que el realismo es la vara, el criterio para valorar toda realización artística cualquiera que sea el período en que surja o concepción del mundo que exprese. Y así lo reconoce Lukács, en su entrevista con el periodista checo Antonín Liehm, a comienzos de 1964: “Todo gran arte es realista; lo es desde Homero, por el hecho

mismo de que refleja la realidad, y este es el criterio irrecusable de todo gran período artístico, incluso aunque los medios de expresión varíen infinitamente".¹³ Así, pues, Lukács define de una vez y para siempre los límites del gran arte.

Partiendo de esta definición, Lukács se opone al realismo desnaturalizado de los años del período staliniano y se enfrenta, sobre todo, al arte de vanguardia (decadente) que ejemplifica especialmente con Kafka, "paradigma de todo el vanguardismo moderno". Lukács no es tan miope o dogmático como para negar la existencia de fenómenos que caen dentro del arte, aunque no quepan entre las márgenes del realismo. Reconoce, tratándose de la novela de vanguardia sus logros formales, e incluso, tratándose de Kafka, por ejemplo, admite cierta penetración suya en la realidad, aunque en definitiva, a juicio suyo, no sea sino una penetración unilateral, "en una sola dimensión". En suma, aunque se acepte la existencia de un arte o de una literatura no realista, (en el sentido lukacsiano), el arte verdadero, el arte auténtico, el que perdura, es el realista. Sus preferencias por el realismo crítico —con sus grandes modelos, Balzac, Goethe, Tolstoi— y por el realismo socialista —una vez liberado de sus deformaciones subjetivistas y naturalistas— estriba precisamente en su superioridad para captar lo real.¹⁴

La estética lukacsiana representa, en el campo marxista, el logro más fecundo de la concepción del arte como forma de conocimiento. Como estética del realismo cautiva con sus penetrantes análisis y sugerentes hallazgos, pero, al erigir en criterio de valor las condiciones que sólo puede satisfacer el realismo, se convierte en una estética cerrada y normativa.

DEL REALISMO DE VIA ESTRECHA A UN REALISMO SIN RIBERAS

Ahora bien, el arte no se deja encerrar en las fronteras del realismo, y menos aún en un realismo que no va más allá de los cánones pictóricos renacentistas, o de los criterios formales realistas que en la literatura ejemplifican Goethe, Balzac o Tolstoi. El realismo como categoría artística rebasa el marco de una tendencia realista particular,¹⁵ por ello, sus

riberas tienen que abrirse porque, como dice Garaudy, "el desarrollo de la realidad del hombre no tiene término."¹⁶ Y para desarrollarse, para extenderse es preciso que no se quede en el objeto, en la realidad objetiva o en la figura real. Ciertamente, no se pueden identificar, en la creación pictórica, realismo y pintura figurativa. No basta apelar a las formas visibles de la realidad exterior, a la figura, para que podamos hablar de pintura realista. El verdadero realismo comienza cuando esas formas o figuras visibles son transformadas para hacer de ellas una clave del mundo humano que se quiere reflejar y expresar. Debemos decir, por ello, que el realismo necesita rebasar la barrera de la figuración, en una superación dialéctica que reabsorba las figuras y formas reales para elevarse a una síntesis superior. La figura real, exterior, es un obstáculo que tiene que ser superado para que el realismo no sea propiamente figuración, sino transfiguración. *Transfigurar es poner la figura en estado humano.*

El realismo debe abrirse para poder reflejar no la apariencia de realidad, que se alimenta de la fidelidad al detalle y a la figura exterior, sino la realidad profunda y esencial que solamente se alcanza poniendo en estado humano a las figuras reales. La fidelidad del pintor figurativo a secas, es decir, del pintor que se queda en la figura, sin rebasarla, no es sino una infidelidad a lo real, pues es justamente su transfiguración lo que acerca el verdadero realismo a la realidad.

Pasando la barrera de la figuración, pero un pasar que no es un abandono de la figura, sino una transformación de ella, el realismo, lejos de perderse, se afirma, y surge así como un realismo desarrollado hasta el infinito, que no exige a la vez la necesidad de englobar

10. Antonio Gramsci, *Literatura y vida nacional*. Ed. Lautaro, Buenos Aires, 1961, p. 28.

11. Cita de Jiri Hajek en su intervención en el Coloquio entre Oriente y Occidente sobre la novela contemporánea, celebrado en Leningrado del 5 al 8 de agosto de 1963. *Esprit*, no. 329, p. 39.

12. Intervención de D. Granin en el mismo Coloquio. *Ibid.*, p. 78.

13. *La Nouvelle Critique*, no. 156-157, junio-julio, 1964.

14. Georg Lukács, *Significación actual del realismo crítico*. Ed. Era, México, D. F., 1963. Cf. también: *Prolegómenos a una estética marxista*, Ed. Grijalbo, 1965.

la totalidad de los fenómenos artísticos. Para defender un verdadero realismo sin riberas, como el que propugna Garaudy,¹⁷ no es preciso entregarle el arte entero, incluso el arte abstracto. ¿Qué ganamos con subsumir en la categoría de realismo a todos los fenómenos artísticos, y establecer, desde ese nuevo ángulo, la igualdad entre arte y realismo? Para reconocer el hecho innegable de la existencia de un arte que desde la famosa acuarela de Kandinsky, de 1910, no apela a la figura ni cumple una función cognoscitiva, y que aporta, sobre todo, una peculiar presencia de lo humano —como la aporta todo fenómeno artístico, incluso el decorativo—, no es preciso desdibujar ciertas características del realismo que como ya señalábamos anteriormente, consiste en un triple modo de darse la realidad: como *realidad exterior* representada (formas, figuras reales) con la cual se crea una *nueva realidad* (obra de arte) que refleja y expresa esencialmente la *realidad humana*.

El realismo es un hecho artístico como lo es también el arte no realista de nuestro tiempo. Uno y otro arte cumplen funciones diversas, entre ellas ideológicas, satisfacen necesidades humanas distintas y recurren, a su vez, a diversos medios de expresión. Cada uno de ellos tiene, a su vez, sus peligros; si la apelación a las formas reales puede conducir al desierto del frío e inexpressivo figurativismo, la ruptura con las formas y figuras del mundo real puede llevar a la frialdad y monotonía que ya hemos padecido con el abstractismo geométrico. Un pintor de las últimas hornadas, Jean Bazaine, que merodea cerca de lo abstracto, ha subrayado los peligros mortales de una ruptura total con el mundo exterior: "No podemos desembrazarnos del mundo exterior como de un manto demasiado pesado... Negar sistemáticamente el mundo exterior equivale a negarse a sí mismo: una especie de suicidio."¹⁸ Pero los peligros que acechan tanto al realismo como al arte abstracto no invalidan su condición común de prueba de la existencia creadora del hombre, sin que esto implique la disolución de un arte en otro.

EL ARTE COMO CREACION

Dejemos, pues, que el realismo extienda sus riberas sin que ello signifique excluir ni absor-

ber otros fenómenos artísticos, y busquemos un estrato más profundo y originario del arte, el único que impide identificarlo con determinada tendencia particular —realista, simbólica, abstracta, etc.— y trazar una ribera rígida a su desarrollo, a la vez que puede dar razón del arte en su conjunto como una actividad esencial humana. Sólo así escaparemos también, desde un punto de vista marxista, a las limitaciones de una concepción meramente ideológica, sociológica o cognoscitiva.

Ciertamente, el arte tiene un contenido ideológico, pero sólo lo tiene en la medida en que la ideología pierde su sustantividad para integrarse en esa nueva realidad que es la obra de arte. Es decir, los problemas ideológicos que el artista se plantea tienen que ser *resueltos artísticamente*. El arte, a su vez, puede cumplir una función cognoscitiva, la de *reflejar la esencia* de lo real; pero esta función sólo puede cumplirla *creando una nueva realidad* no copiando o imitando lo ya existente. O sea, los problemas cognoscitivos que el artista se plantea ha de resolverlos *artísticamente*. Olvidar esto —es decir, reducir el arte a ideología o a mera forma de conocimiento— es olvidar que la obra artística es, ante todo, creación, manifestación del poder creador del hombre. Y en esto radican las limitaciones de las concepciones del arte que hemos examinado anteriormente.¹⁹

Desde un punto de vista verdaderamente estético, la obra de arte no vive de la ideología que la inspira ni de su condición de reflejo de la realidad. Vive por sí misma con una realidad propia, en la que se integran lo que expresa o refleja. Una obra de arte, es ante todo, una creación del hombre, y vive por la potencia creadora que encarna. Este punto de vista permite ver el desarrollo histórico del arte como un proceso infinito que no se deja encerrar en los límites de una corriente determinada. El criterio ideológico o sociológico ignora la ley del desarrollo desigual del arte y la sociedad, cuya ideología dominante expresa. Por ello, habla de arte superior e inferior, o de arte progresista y decadente, ignorando la naturaleza específica de la actividad artística como manifestación del poder creador del hombre. El criterio realista subraya la función cognos-

citiva del arte, convirtiéndola en su función exclusiva, pasando por alto que el arte puede cumplir —y ha cumplido históricamente— otras funciones, y, sobre todo, ignorando que, como producto humano, el hombre no sólo está en él representado o reflejado, sino presenciado, objetivado. El arte no sólo expresa o refleja al hombre, lo hace presente. Ciertamente es que la presencia de lo humano no es exclusiva de los productos artísticos; menos aún puede serlo de una tendencia artística determinada. Si la industria es —como dice Marx— el libro abierto de la fuerzas esenciales del hombre, con mayor razón aún lo es el arte —ya sea ornamental, simbólico, realista o abstracto—. Justamente, por ser una forma superior de creación, por ser un testimonio excepcional de la existencia creadora, lo humano está siempre presente en todo producto artístico. En este sentido, el hombre está tan presente en la *Coatlicue* precortesiana como en los zapatos del labriego de Van Gogh, en un Cristo de Rouault, o en una manzana de Cézanne. La organización de los colores y las formas no deja de ser una manifestación de la capacidad creadora del hombre por el hecho de que estructuren un rostro humano, una piedra o un árbol, o porque su referencia a la realidad exterior sea mínima. El hombre no se pierde en el tránsito de lo representado a lo no figurativo; lo que ocurre es que el proceso de humanización, característico del arte, sigue una vía distinta. Por ello, no cabe hablar en rigor, cuando hay verdadera creación, de un arte deshumanizado. La deshumanización del arte —su enajenación— sería propiamente su negación, la exclusión de toda objetivación o presencia de lo humano. Subrayando la presencia de lo humano en el arte —realista o no— destacamos su estrato más profundo y originario: el ser una forma peculiar del trabajo creador.

Las raíces de esta concepción se encuentran ya en una obra de juventud de Marx, los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Para llegar a ella había que superar, como lo hizo Marx, la concepción del arte y el trabajo como actividades antagónicas, ya fuera porque no se veía el carácter creador del trabajo humano (actividad forzosa, mercenaria, según Kant) y se le excluía, por tanto, de la esfera de la libertad, o

porque, reducido a una categoría meramente económica, no se advertía su entronque con el hombre, con la esencia humana (actividad encaminada a la producción de bienes materiales y fundamento de toda riqueza material, según Adam Smith y David Ricardo).

La comunidad del arte y el trabajo fue ya advertida por Hegel aunque en forma idealista (tesis de la *Fenomenología del espíritu* sobre el papel del trabajo en la formación del hombre, o tesis del hombre como producto de su propio trabajo); sin embargo, fue Marx quien vio claramente la relación entre el arte y el trabajo a través de su naturaleza creadora común y, en consecuencia, concibió este último no sólo como una categoría económica (fuente de riqueza material) sino como categoría filosófica ambivalente (fuente de riqueza y de miseria humanas).

La concepción del arte como actividad que, al prolongar el lado positivo del trabajo, pone de manifiesto la capacidad creadora del hombre, permite extender sus riberas hasta el infinito, sin que el arte se deje apresar, en definitiva, por ningún *ismo* en particular. Aunque el objeto artístico puede cumplir —y ha cumplido a lo largo de la historia del arte— las funciones más diversas: ideológica, educativa, social, expresiva, cognoscitiva, decorativa, etc., sólo puede cumplir estas funciones como objeto creado por el hombre. Cualquiera que sea su referencia a una realidad exterior o interior ya existente, la obra artística es, ante todo, una creación del hombre,

15. Stefan Morawski, "El realismo como categoría artística." En *Recherches Internationales*, no. 38, julio-agosto, París, 1963, p. 53 y 62.

16. Roger Garaudy, intervención en la "Semana del pensamiento marxista", sobre "Materialismo filosófico y realismo artístico", *Europe*, no. 419-420, p. 335.

17. R. Garaudy, *D'un réalisme sans rivages*. Plon, París, 1963.

18. J. Bazaine, "Notes sur la peinture d'aujourd'hui." París, 1953. En Walter Hess, *Documentos para la comprensión de la pintura moderna*. Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1959, p. 156.

19. De estas limitaciones participaban también mis trabajos estéticos en el pasado. Me refiero a mi tesis de grado *Conciencia y realidad en la obra de arte* (1955) y mi ensayo posterior "sobre el realismo socialista." (*Nuestras Ideas*, no. 3, 1957, Bruselas.) A partir de mi estudio sobre "Las ideas estéticas en los *Manuscritos económico-filosóficos* de Marx," (1961) orienté mis investigaciones en la dirección que ahora expongo, tratando de superar las limitaciones señaladas y de poner la estética marxista en relación con el núcleo originario —la *praxis*— del pensamiento de Marx.

una *nueva* realidad. La función esencial del arte es ensanchar y enriquecer, con sus creaciones, la realidad ya humanizada por el trabajo humano.

La concepción del arte como creación impide establecer criterios formales a un arte futuro cuyo contorno, en modo alguno, podemos trazar de antemano. Pisando firmemente en ese estrato radical y originario del arte podemos evitar el caer en una concepción cerrada, es decir, dogmática. Si la creación es la sustancia de todo arte verdadero no podemos considerarla privativa de ninguna tendencia artística en particular; el realismo, por tanto, no tiene el monopolio de la creación. Pero daríamos pruebas de un nuevo dogmatismo si sólo viéramos la garantía del impulso creador en la ruptura con lo real. La tesis según la cual la creciente infidelidad de la pintura, desde el impresionismo, a la realidad exterior, sería un avance en la conquista de la verdadera naturaleza creadora del arte, olvida que un cuadro verdaderamente realista es siempre creación. El arte realista lo es, ante todo, no por su apelación a la realidad exterior, sino por su capacidad de estructurar las formas y figuras reales para ponerlas en relación con el hombre. La verdadera creación se opone tanto a la expresión informe directa e inmediata, como a la imitación o copia; no excluye, en cambio, una expresión —ideológica, por ejemplo— formada, estructurada ni tampoco la apelación a las figuras reales. No basta la figura para que haya creación; pero tampoco su abolición es condición o garantía indispensable de la actividad creadora. Quien así discurriera se encon-

traría en una situación semejante a la de la famosa paloma kantiana que se imaginaba que, sin la resistencia del aire, podría volar con toda libertad.

La concepción del arte como creación no exige una actitud unívoca ante lo real (acercamiento a sus formas y figuras, o distanciamiento de ellas); subraya, ante todo, el entronque del arte con la esencia humana. El hombre se eleva, se afirma, transformando la realidad, humanizándola, y el arte con sus productos satisface esta necesidad de humanización. Por ello no hay —ni puede haber— “arte por el arte”, sino arte por y para el hombre. Puesto que éste es, por esencia, un ser creador, crea los productos artísticos, porque en ellos se siente más afirmado, más creador, es decir, más humano.

Esta fecunda concepción que cada vez gana más terreno en la estética marxista actual sólo se ha hecho posible a partir de una revaloración de la concepción de Marx del trabajo y del arte como esferas esenciales de la vida humana. La concepción del arte, como forma peculiar del trabajo creador, no excluye su reconocimiento como forma ideológica ni ignora tampoco la función cognoscitiva que puede cumplir, pero no lo reduce a su contenido ideológico ni a su valor cognoscitivo. Quien reduce lo artístico a lo ideológico, pierde de vista su dimensión esencial, creadora; quien ve sólo en él una forma de reflejo de la realidad, olvida aún más este plano fundamental, es decir, olvida que el producto artístico es una nueva realidad que testimonia, ante todo, la presencia del hombre como ser creador.

Una encuesta : **Ortega, hoy**

Hace diez años, al morir Ortega y Gasset, los estudiantes madrileños —eran los días en que se preparaba el *Congreso Universitario de Escritores Jóvenes*, que luego fue prohibido y que desembocó en el movimiento estudiantil de febrero de 1956— organizaron un homenaje a su memoria. En el cartel impreso con dicho fin se calificaba a Ortega de *filósofo liberal*. Pudo parecer, en aquel momento, y dadas las circunstancias históricas concretas, que el pensamiento de Ortega aún podía tener un contenido movilizador, que aún podía constituir un aglutinante ideológico.

Al cumplirse este décimo aniversario, y al hallarse la Universidad española ante las complejas tareas de una lucha por las libertades democráticas, la Redacción de *Cuadernos de Ruedo ibérico* ha considerado oportuno someter el siguiente cuestionario a la reflexión de un amplio grupo de intelectuales españoles representativos :

A los diez años de la muerte de Ortega y Gasset, quizá exista ya una perspectiva mínima para tratar de establecer un balance crítico de su obra y de su acción político-cultural. Es evidente que el pensador madrileño ha significado mucho en la cultura y la vida españolas del siglo XX. ¿ Le parece el balance de su acción cultural y política más positivo que negativo, o al contrario ? ¿ Qué significa Ortega en relación con la cultura y la sociedad españolas de la primera mitad del siglo ?

En este primer decenio después de la muerte de Ortega, se ha producido en España, particularmente entre los jóvenes, una fuerte reacción antiorteguiana. ¿ Qué circunstancias culturales y políticas explican esa reacción ? ¿ Es Ortega, como estiman muchos jóvenes, un pensador esencialmente antidemocrático, a contrapelo de las tendencias fundamentales del mundo moderno ? ¿ En qué puede Ortega ser aún maestro de una juventud española que, en su sector más inquieto y responsable, se orienta decididamente hacia el socialismo, el marxismo y, en general, el pensamiento democrático y revolucionario ? ¿ No es Ortega un pensador conservador que la derecha española, anticuada y oscurantista, no ha sabido aprovechar plenamente ?

¿ Qué piensa del orteguismo como escuela, o como escolástica ? ¿ Qué puesto le cabe en la filosofía española que hoy se hace ?

Las exigencias de la actualidad, y los plazos de impresión de este número, nos obligan a publicar las respuestas hasta la fecha recibidas de una parte tan sólo de los intelectuales consultados.

Pedro Altares

I. Pensar en España, aunque sea en una dirección concreta, es siempre positivo. En un país donde pudieron decirse cosas como « la funesta manía de pensar » o « abajo la inteligencia », el ejercicio de pensar tiene que ser necesariamente saludable. Y Ortega pensó y ayudó a pensar a mucha gente. El que su pensamiento nos convenza o no es ya otra cuestión.

Ortega intenta introducir en la problemática española, atacada con frecuencia de cierto cantonalismo chauvinista, corrientes que procedían de Europa. El título, por ejemplo, de la *Revista de Occidente* fue algo más que una abstracta denominación. En realidad era todo un programa. El intento dentro del movimiento intelectual español tiene sin duda una importancia que trasciende más allá del hecho mismo: es una oportunidad, desaprovechada como tantas otras por la derecha, de creación de un pensamiento conservador coherente y puesto al día.

II. La reacción antiorteguiana existe y es consecuencia lógica de esos movimientos pendulares, tan típicos de la actual coyuntura española, que en el caso de Ortega ha hecho pasar su nombre de lo « cuasi-subversivo » (recuérdese las circunstancias de su entierro) y mítico, al desprestigio absoluto, excesivamente frívolo, en sectores poco maduros dispuestos a excluir a todo aquél que piensa de manera distinta a la suya.

Por supuesto, que en este rechazo de su obra existen razones más profundas: ha llegado la hora de olvidar la problemática abstracta, y en el caso de Ortega reaccionaria, de los que hablaron de España como *problema* y se olvidaron de *los problemas de España*. Hoy un libro como *España invertebrada*, interesa sólo en cierta medida, porque lo que realmente importa a los jóvenes es la solución, y por lo tanto los medios, de promoción de nuestro pueblo *a partir de sus problemas concretos*. Y eso es difícil de encontrarlo en una obra que olvida muchas veces referirse a estructuras políticas y sociales que hacían imposible el progreso de España. Hay en Ortega como una incapacidad para ver, más abajo de las elucubraciones y corrientes intelectuales, al hombre que se mueve en nuestro siglo hacia la libertad y cómo búsqueda cristalizaba en movimientos nuevos que él no supo o no quiso captar. La consecuencia es que cuestiones fundamentales de nuestro tiempo, configuradoras del futuro, es imposible encontrarlas en Ortega, que así no puede ser maestro de ninguna juventud española de hoy.

Pero no solo Ortega. Posiblemente ningún otro pensador. Como dice Aranguren, la juventud española no tiene maestros, ni es fácil que pueda tenerlos. Entre otras cosas porque las implicaciones históricas de los que podían serlo, en cierta medida les descalifican y porque las actuales circunstancias españolas tienden a convertir en mitos, en uno u otro sentido, a hombres que necesitan para ser estudiados, con talante mínimamente lúcido, una atmósfera menos viciada e infinitamente más libre de tantos factores como hoy la condicionan.

III. No me gusta la escolástica ni muchas veces las escuelas. Pero no se puede dudar que alrededor de Ortega han nacido hombres que intelectualmente cuentan hoy en el panorama cultural español y cuya valía intrínseca no se puede negar. Para una valoración global es pronto todavía aunque da la impresión de que contarán mucho más como individuos que como grupo o escuela.

José Aumente

I. Habría que separar la significación cultural de Ortega de su significación política. Y mientras que la primera fue indudablemente beneficiosa en alto grado —introdujo la cultura europea, y concretamente la alemana en nuestro

país, amplió nuestro horizonte intelectual y su labor a través de la revista y la editorial *Revista de Occidente* es inconmensurable— su significación política nos parece insuficiente, incluso en muchos aspectos deletérea. La crítica esencial que puede hacerse es que, desde su aristocratismo intelectual, no supo ver las realidades concretas, estructurales, de nuestros problemas nacionales. Es la misma crítica que se puede y debe hacer a toda nuestra generación del 98. Quizás su principal fallo sea que, al ignorar olímpicamente a Marx, le faltaron los instrumentos intelectuales necesarios para acercarse a la realidad de nuestra situación. Ortega se movía en un mundo esencialmente culturalista. Y aunque dijera en su primera época, que « para un hombre nacido entre el Bidasoa y Gibraltar es España el problema primero, plenario y perentorio », entendió la política como una abstracta pedagogía social, y su meta ideal de « europeizar » a España, fue simplemente la aspiración de un espíritu selecto, al que le molestaba la ñoñería y el pedestismo del país.

II. Es evidente que las circunstancias cambian, y las generaciones inmediatamente posteriores a la guerra civil, seguramente como contraste ante una situación exagerada, casi caricaturesca, de explotación económica, social y política, hemos comenzado a ver la realidad bajo otro enfoque. Entonces, el Ortega selecto, el Ortega de Dilthey, Husserl, y la filosofía alemana, se nos ofrece con otra muy distinta significación. Nuestro mundo es diferente. Solamente apreciamos algunos atisbos coincidentes en el Ortega joven, en el Ortega de 1908, cuando por ejemplo comentando el paso por Madrid del crítico de arte alemán Meier-Graefe, escribió un lúcido trabajo en *El Imparcial*, sobre el papel enajenante de ciertos tipos de arte. O en 1910, en su conferencia en Bilbao, cuando dijo, nada más y nada menos, que « es hoy una verdad científica adquirida *in æternum* que el único estado social moralmente admisible es el estado socialista ». Todavía en 1914, en la conferencia dada en el Teatro de la Comedia de Madrid, « Vieja y nueva política » encontramos juicios críticos —sobre todo críticos— que son hoy exactamente vigentes para nosotros. Después, se va perfilando el Ortega cada día más « culturalista », más alejado de los problemas concretos de nuestra sociedad, y en consecuencia, más distante a la sensibilidad de nuestra época.

Pocas soluciones puede aportar Ortega a la juventud española actual. La prueba está en que cuando en algunos escritos como *Mirabeau o el político* intenta proponer algo, todo lo que se le ocurre es tan vago e inconcreto como « transformar la sociedad actual española, prácticamente paralítica, en una nueva sociedad dinámica » (tomo III, p. 635). O, en la misma línea, « lo que debe ambicionarse para España en una hora como ésta es el hallazgo de instituciones que consigan forzar al máximo de rendimiento vital (vital, no sólo civil) a cada ciudadano español » (tomo III, p. 631). Un magisterio de esta clase no es, evidentemente, lo que necesita hoy la juventud española.

Si bien, pues, Ortega se nos ofrece como un pensador conservador, no estamos plenamente convencidos de que no haya sido bien aprovechado por la derecha española. Las críticas que la parte más integrista de esta derecha le ha prodigado siempre, por cerriles y oscurantistas, han servido para valorizarlo entre un importante sector, en cierta manera abierto y progresista, que se dejaba así envolver, e *inutilizar*, en la maravillosa prosa del maestro. En definitiva, Ortega ha servido para amortiguar y desviar los posibles fervores revolucionarios de una parte importante de los universitarios españoles. Del

éxito de semejante operación tenemos prueba en algunos acontecimientos de la vida española. Que haya sido o no conscientemente realizada, que las críticas hayan sido más o menos inteligentes, es aspecto distinto del problema que no invalida lo que decimos.

III. El « orteguismo » como escuela, o como escolástica, puede inutilizar —y de hecho ya está inutilizando— a una buena parte de los filósofos españoles, precisamente aquellos que por su formación y cualidades podrían realizar una labor más seriamente intelectual. El « orteguismo » está representando para ellos una pantalla que les impide ver lo que hay detrás, es decir, una realidad objetiva y dialéctica, que necesita ser mucho más correctamente interpretada.

José María Castellet

No resulta nada cómodo juzgar a un hombre y a una obra de los que nos han separado muchas cosas —más de cuarenta años de edad, concepciones del mundo radicalmente distintas e incluso, quizás, una idea diferente de la función social del intelectual— y sólo nos ha unido una, aunque para nosotros haya sido importante: la de haber sido lectores atentos suyos en los años de formación universitaria. Por otra parte, una opinión sobre su obra —y así se nos pide— ha de incidir, forzosamente, sobre temas ideológicos y políticos, históricos y sociales, que Ortega trató abundantemente a lo largo de muchos años de actividad intelectual pública, pero que nosotros —desgajados contra nuestra voluntad de la sociedad a la que pertenecemos, desde el punto de vista del ejercicio libre de nuestra profesión— no podemos tratar con la libertad que nos daría hacerlo plenamente integrados en el cuerpo social español y sujetos a las regulaciones que funcionan automáticamente en una sociedad auténticamente libre. Por si fuera poco, al tratar de Ortega, nuestra crítica acostumbra a estar teñida de una frustración que se convierte en un resentimiento absurdo: dado que no hemos tenido —porque no han existido— grandes maestros del pensamiento democrático, humanista o marxista en la España contemporánea, caemos en la tentación de juzgar a Ortega desde el punto de vista de lo que hubiéramos querido que fuese y que, evidentemente, no fue. Por último, si no queremos olvidar los condicionamientos de la vida intelectual española de hoy, hemos de reconocer que no resulta agradable, en las actuales circunstancias, entrar en una polémica con aquellos « orteguianos » —en el sentido menos estrecho de la palabra— junto a los cuales participamos en una misma aspiración de libertad. Claro está que no por ello tenemos que abstenernos en una polémica necesaria e inevitable para aclarar posiciones, pero sí nos obliga —más que en otras ocasiones— a ser justos en los juicios y en la expresión de los mismos: no hemos de olvidar que tampoco es cómoda la postura de los orteguianos, bombardeados desde la derecha y la izquierda y, por ello, encerrados en una actitud que, muchas veces, es injustamente discriminatoria para con las últimas promociones intelectuales. También en ellos hay un resentimiento mal dirigido, producto de una frustración —confesada o no— que proviene del hecho de que el sector social que debiera haber encontrado en Ortega la expresión ideológica de su *quehacer* económico y político no supo darse cuenta del gran pensador

que tenía al alcance de la mano y prefirió sustituirlo con ideólogos de segunda fila, sacados del siglo XIX, cuando no de las cavernas del más prehistórico de los oscurantismos. Gracias a todo lo cual nos encontramos ahora con unas actitudes cuando menos absurdas: las de los orteguianos irritados por los ataques a que la obra de Ortega viene siendo sometida por parte de unos jóvenes que hubieran tenido que ser sus « discípulos » y las de éstos, irritados porque no encuentran en Ortega lo que otros « maestros » pudieron haberles dado.

Dicho lo que antecede, añadamos lo poco que tenemos que decir *hoy* sobre su obra. Poco, porque al hombre de 1965 y, especialmente, al hombre español de un futuro más o menos próximo también Ortega le dice poco. Hemos releído, antes de escribir estas líneas, algunos viejos libros, llenos de notas y subrayados, de nuestra época de fervientes lectores de Ortega: son textos claros y rotundos, demasiado comprometidos ideológicamente como para proyectarse sobre el mundo de hoy o el de mañana. Por lo mismo, constituyen materiales inapreciables para estudiar el fin de una época, la que termina en 1939, con el inicio de la segunda guerra mundial: parece evidente que Ortega, incluso visto desde el contexto político español de hoy, ha pasado a la Historia, con un lugar propio e importante, por una obra no sólo extensa, sino muy considerable desde un punto de vista intelectual. Pero no nos sirve ni como guía, ni como maestro: ¡qué le vamos a hacer! El mundo ha dado un paso considerable hacia adelante y sus coordenadas de hoy no son las de veinticinco años atrás. El que algunos países como el nuestro hayan perdido el paso del tren de la Historia es algo que nos duele, pero que no podemos negar. Y no por ello hemos de concluir que Ortega, a causa de este hecho, sigue teniendo vigencia entre nosotros. Que los orteguianos comprendan que a los hombres de la posguerra la obra de Ortega no puede aportarnos más que datos para la elaboración de nuestra historia, pero no elementos para la construcción del futuro. Exíjasenos, eso sí, el respeto que es debido a toda obra de un intelectual que supo serlo, con todas sus consecuencias. Pero que no se nos pida más, porque, entre otras muchas cosas, la relectura de los textos de Ortega, hoy nos resulta dolorosa, sino irritante muchas veces, a quiénes aspiramos —¡quién sabe si utópicamente!— a una sociedad española racionalmente democrática.

Carlos Castilla del Pino

I. A mí no me cabe duda de que la presencia de Ortega en la vida intelectual de la España de comienzos de siglo fue decisiva. Y afirmo su trascendencia, aun reconociendo sus distintas frustraciones, no sólo, según pienso, para sí mismo, sino —naturalmente, más visibles— para nosotros. Es claro que, con él, España se hace intelectualmente sincrónica con los problemas de la *intelligentsia* europea. Al carácter productivo de su pensamiento, al hecho indudable de ser el primer español que aparece en Europa como protagonista de la aventura intelectual, se une el hecho de su conciencia de ser español y de su quehacer cultural en España. Es para este Ortega « pedagogo » para el que yo conservo mi mayor respeto y con el que, creo yo, tenemos la mayor deuda. Si he de atenerme al pie forzado de la pregunta, que interfiere cultura y política, como influencias de Ortega en la vida española, creo que el balance

es fuertemente positivo, y así habrá de mantenerse a lo largo de los años, cuando, con la obtención de una mayor objetividad, se sepa valorar lo que realmente significó históricamente su propósito conseguido de europeización del pensamiento español.

II. Creo que Ortega es más un pensador aristocrático que antidemocrático. Quiza pueda parecer esto una distinción un tanto bizantina. No obstante, no la creo así. En el pensamiento de Ortega parece estar implícita la idea de que los problemas de la cultura son siempre, en tanto que problemas, de interés minoritario. Ahora bien: para nuestra sensibilidad actual esta actitud de fondo, en la que se persigue un aristocraticismo del conocimiento, sugiere un rechazo. Sin embargo, a Ortega debe vérsese críticamente, con todas sus contradicciones íntimas. Por un lado, con una instancia muy clara de un pensamiento riguroso; por otro, con su tendencia a veces al diletantismo, al que su misma receptividad le llevaba. Por encima de estas circunstancias personales, somos nosotros los que hemos de desmitificar a Ortega y situarlo justamente, ni en la aceptación *in toto* (¿quién podría ser generalizadamente aceptado?) ni en el rechazo absoluto. La reacción antiorteguiana me parece explicable desde dos ángulos distintos: en primer término, desde el contenido mismo de la obra de Ortega. Pese a su gran respeto por la ciencia natural y por la matemática, no hay en su filosofía un contenido neto que pueda servir explícitamente de base para la ciencia, y, en este sentido, hay un hiato muy marcado con las tendencias actuales del pensamiento científico. La filosofía de Ortega conduce al vitalismo, al que por otra parte se adhirió de modo concreto en su idea de la biología, y del que sabemos que fue una reacción desafortunada de casi la totalidad de la ciencia alemana de este siglo. En segundo término, desde el ángulo político, la posición de Ortega es hoy reconocidamente inviable, y, como tal —hay que decirlo sin temor— reaccionaria, precisamente por su liberalismo. El liberalismo, en la medida en que es utópico, es reaccionario, porque no es posible. La mentalidad de hoy ha desmantelado al pensamiento liberal y, todo lo más, le reconoce «buena fe», más no utilidad programática. Esto no fue obstáculo para que el conservador coetáneo, la derecha, para decirlo en pocas palabras, con su miopía peculiar, no viese en Ortega, por su pensamiento liberal, sino un enemigo temible por su excelsa calidad proselitista.

III. Pienso que a toda filosofía —como intento que es de interpretación de la realidad— se le exige hoy las siguientes dos cosas: a) que sus proposiciones sean verdaderas, es decir, verificables, adecuadas a la realidad; y, b) que posea en sí misma la posibilidad de formular modificaciones de esa realidad. Por la primera, se pide que toda filosofía sea realista. Por la segunda, que sea «útil» en el sentido literal de la palabra, es decir, que sirva para la edificación de una *praxis*. Con otras palabras, toda filosofía que —parafraseando a Marx— además de una interpretación del mundo no suministra la posibilidad de su transformación, está divorciada de la realidad, es idealismo y, como tal, inaceptable. En este sentido, la filosofía de Ortega queda como un conjunto de aforismos muy brillantes, muchos de ellos certeros, pero inválidos para la práctica. Por eso, a la pregunta de qué puesto le cabe en la filosofía española de hoy, yo creo que puede responderse así: Ortega sigue siendo un genial iniciador de problemas, que conduce, no obstante, a soluciones no orteguianas.

Francisco Fernández-Santos

Hacer un juicio *global* y suficientemente *objetivo* de Ortega es difícil. Al menos lo es para mí. E imagino que también para muchos escritores de mi generación. Por varias razones.

En primer lugar, hay una premisa personal de gratitud. Para la mayoría de esa generación, Ortega fue, en una época de casi absoluto y forzado clausuramiento político-intelectual, una ventana abierta al aire libre, a un espacio cultural que contrastaba radicalmente con el ambiente lugareño y avillanado del país. Ese fue el Ortega de nuestras lecturas juveniles, hasta 1950-1955. Aislados del flujo de la cultura española de preguerra y de la cultura universal, Ortega se nos aparecía, entre los escritores españoles contemporáneos, como el mejor « introductor » a esa cultura perdida. Es difícil —y sería de mala ley— ahora que estamos, muchos de nosotros, intelectualmente tan lejos de él, no tener presente su valor positivo —entonces— de « liberador ». A través de Ortega conseguimos uno de los primeros accesos a la cultura contemporánea, desde algunas de cuyas corrientes más vivas rechazaríamos después gran parte de los supuestos filosóficos y de las teorías históricas y sociológicas del pensador madrileño.

En segundo lugar, Ortega sigue aún demasiado unido a la circunstancia histórico-política de nuestro país para poder juzgarle con suficiente perspectiva e independencia respecto de ella. Los mismos problemas contra los que él se debatió persisten, a veces agravados ; y las soluciones a que hoy tienden las nuevas generaciones están lejos, a menudo en el polo opuesto, de las propugnadas o sugeridas por él. De ahí que a Ortega se le juzgue hoy, desde la izquierda —como desde la derecha—, con mirada acusadamente política. Cosa inevitable dada esa situación histórica española y el carácter decididamente político —teórico y práctico— de gran parte de la obra orteguiana.

Por último, hay una dificultad más circunstancial y secundaria : Ortega sigue siendo objeto de los ataques violentos de la parte más retrógrada y « filipista » de la derecha española, que considera su pensamiento como herético y subversivo. (Y desde su punto de vista oscurantista tiene toda la razón.) Por ello, a veces resulta molesto criticarle desde las posiciones radicalmente contrarias, exponiéndose a ser objeto de la deshonesta « amalgama de los contrarios » a que propienden ciertos orteguianos de estricta obediencia y escasa objetividad. Estas razones —y naturalmente, ahora, la brevedad del espacio disponible— hacen difícil caracterizar globalmente a Ortega y su obra. No queda sino limitarse a unas consideraciones esquemáticas en respuesta al cuestionario.

La acción de Ortega, en cincuenta años de vida española, fue, no cabe duda, de primerísima importancia en el plano cultural. Ortega abrió multitud de ventanas, en la raquítica mansión de nuestra cultura. En este sentido, le corresponde como a nadie el título de *excitator Hispaniae* que le atribuyó Ernst Robert Curtius. Piénsese, no sólo en su obra personal, sino también en su labor de editor e introductor cultural, realmente espléndida. De esa labor de fomentador se benefició el país entero. Gracias a ella, la cultura española dio un paso importante hacia su modernización. Frente a la mohosa chatarra tradicionalista, frente al esteticismo y las romantiquerías de que cojeaban la mayor parte de los hombres del 98, la obra y la acción cultural de Ortega supusieron un fuerte ventarrón de racionalismo y de historicismo, es decir, de espíritu moderno.

En esos cincuenta años, Ortega fue, ideológicamente, el *posible* pensador liberal de una burguesía española moderna. Que no lo llegara a ser plenamente, que la derecha española le atacara a menudo y no lo reconociera nunca como su representante ideológico, se debe a esa terrible carencia histórica cuyas consecuencias aún sufre el país: la falta de una auténtica y consumada revolución liberal-burguesa en España. Cuando el país, con la II República, intentó tímidamente iniciar esa revolución, se vino encima, inevitablemente, la revolución socialista mientras la burguesía apostaba a lo más seguro: el fascismo y el clerical-militarismo. Y Ortega, pensador liberal truncado, se halló totalmente desplazado. La España de 1931-1939 —y no digamos la de después— no era la suya. Porque la suya no existía. La racionalización burguesa de la sociedad española, la que Ortega propugnaba, era ya demasiado tardía. Y él, dados sus límites ideológicos y sociales, no podía entrever una nueva racionalidad histórica, mucho más profundamente democrática, que pesaba ya en el destino español.

El pensamiento liberal de Ortega no llegó a ser un pensamiento claramente democrático —en lo esencial, era antidemocrático— porque, en su época, el porvenir de la democracia ya no descansaba en la burguesía y su esfuerzo racionalizador —como en el siglo XIX—, sino en el movimiento obrero y socialista. Y Ortega, a pesar de sus simpatías de algún momento por el socialismo, no podía comprender las raíces democráticas y humanizadoras de ese movimiento. De ahí libros como *La España invertebrada* y *La rebelión de las masas*, cuya inspiración teórica se basa en una total incompreensión de lo que significa realmente, en la historia, el movimiento de masas contemporáneo: movimiento socialista, lucha de las masas coloniales por su emancipación...

Hoy día Ortega tiene poco que decir, en el plano político-intelectual, al pensamiento democrático y progresista español. En su inspiración democrática y racionalizadora, los hombres de las últimas generaciones buscan maestros más seguros, menos ambiguos y más radicales. El *cuerpo* esencial del pensamiento de Ortega pertenece a la ideología conservadora europea.

De todos modos, pensando en lo que todavía hoy es España, en su estancamiento histórico-político y cultural, Ortega puede aún prestar servicios importantes: como portavoz intelectual de una burguesía española verdaderamente moderna, dispuesta a acabar con los modos teocrático-militaristas de pensar y vivir. El historicismo de Ortega es un historicismo conservador, pero, por eso mismo, puede servir de acicate a una burguesía española que al fin comience a cobrar conciencia de sí misma. En ese caso, el historicismo español radicalmente democrático y socialista encontrará en Ortega un adversario mucho más auténtico y digno de consideración crítica que los Menéndez Pelayo, Vázquez de Mella, Maeztu y demás ideólogos de un tradicionalismo de chatarra.

Alfonso Sastre

Cuando Ortega regresó a la España de Franco, hizo tres cosas que me afectaron profundamente. Una, decir que España, « por fin, tenía suerte » (cito de memoria). Otra, decirlo en el Ateneo de Madrid (que por entonces se llamaba, creo, « Aula de Cultura »). Otra, dar una conferencia sobre el

teatro, ¡ay!, muy poco satisfactoria. Yo era, si acaso, un bachiller inquieto y un incipiente hombre de teatro; y, naturalmente, un hombre sin maestros. El riesgo de haber adoptado a Ortega como tal, quedó salvado precisamente por la pobreza ideológica de su *Idea del teatro*. Esta fue una vacuna anti-orteguiana. Uno de mis primeros trabajos —a mis 21 años aproximadamente— fue una réplica a Ortega y a su estética de la trivialidad (el teatro como juego, evasión pura), y, desde entonces, mis lecturas de Ortega estuvieron teñidas por este previo, cuasi-infantil desacuerdo. Este desacuerdo se fundó después en más sólidas razones y se centró, sobre todo, en el método: « así no se puede llegar a ninguna parte » (tal era —es— mi pensamiento), por muy inteligente que se sea... Por fin, Ortega, que nunca fue, como digo, santo de mi devoción, *desapareció por completo de mi vista*. La evolución de mi pensamiento se produce en esa ausencia.

Vaya lo precedente para decir que la encuesta de *Ruedo ibérico* me viene un poco ancha —o estrecha, no lo sé...— No soy un « ortególogo ».

★ ¿ Balance ? Como filósofo, indiferente. Como editor, positivo. Como maestro, nefasto. Como político, malo, malo, malo.

★ ¿ Qué significa en su tiempo ? Ortega es... la « burguesía iluminada ».

★ ¿ El antiorteguismo de los jóvenes ? Especialmente, se produce por la reencarnación falangista de Ortega que les ha tocado vivir.

★ ¡ Claro que es un pensador antidemocrático ! ¿ Quién lo duda ?

★ Yo no creo que ya pueda ser maestro de nadie, aparte de sus viejos discípulos.

★ A la derecha de Ortega, todo es ignominia. La ignominia no reconoce nada a su izquierda : lo destruye ciegamente. En fin, como se sabe, también hay un antiorteguismo ignominioso...

Jorge Semprún

¿ Establecer un balance crítico de la obra y de la acción político-cultural de Ortega ? Semejante empresa exigiría un análisis exhaustivo de la sociedad española de la primera mitad del siglo xx, de sus estructuras y del funcionamiento en éstas de las diversas corrientes ideológicas. Me limito, por tanto, a unas cuantas brevísimas apuntaciones.

I. La estatura de Ortega no depende sólo de su propia actividad intelectual ; depende también de la poca talla de sus adversarios ideológicos. De los de derecha, mejor no hablar : ¿ a quién le importa ya lo que de Ortega hayan podido decir Vicente Marrero, Fernández de la Mora o Santiago Ramírez (O.P.) ? Lo grave es que Ortega no haya sido sometido, en la época de su plena vigencia, a una crítica marxista seria. (Personalmente, los trabajos de Araquistáin sobre Ortega me parecen sumamente flojos.) Pero ello se debe a un hecho histórico, incuestionable : no ha habido todavía en España una crítica marxista seria. Piénsese en el ensayo de Gramsci sobre Benedetto Croce (con todas las diferencias circunstanciales, la obra de Croce ha desempeñado en Italia una función análoga a la de Ortega en nuestro país) y búsquese algo equivalente en España ; no lo hay. O sea, el verdadero problema de la influencia orteguiana es el de la ausencia, hasta hace muy poco, de una auténtica

intelectualidad marxista en España. Problema sobre el que, algún día, habrá que volver, porque sus implicaciones y consecuencias han sido gravísimas en el movimiento obrero y revolucionario español.

II. Se suele valorar positivamente la actitud *cultural* de Ortega, como director de revista, editor, introductor de la cultura europea en España. Bien, muy bien, pero ¡ojo! En primer lugar, habría que hacer un serio balance de dicha actividad, que pondría de manifiesto la extraordinaria cantidad de hojarasca, de seudociencia, que se ha introducido también, por ese camino, en la vida universitaria de antes de la guerra civil. En segundo lugar, esa vertiente de la actividad orteguiana no es nada original. (Pero ¿hay en Ortega algo original?) Entronca con una tradición ya arraigada en el provincialismo de la vida cultural española de fines del XIX, y se limita a acentuar el desplazamiento iniciado con el krausismo hacia las fuentes culturales alemanas (de segunda fila, por cierto). Esa *europización* superficial y discutible ha contribuido además a cegar el acceso a las corrientes de pensamiento racional, democrático-socialista, de nuestro siglo XIX, desde entonces sistemáticamente ignoradas, encubiertas o menospreciadas. Flaco servicio, pues.

III. ¿Es Ortega un pensador esencialmente antidemocrático? Sin duda alguna, pero conviene precisar un poco más. En general, ningún pensador es *esencialmente* esto o aquello: lo es *históricamente*. Ortega, si analizamos el contenido de sus primeros ensayos, es un pensador *reformista*, muy directamente inspirado en el «socialismo pedagógico» de Natorp y de la escuela de Marburgo. (Recuérdese: los años de formación de Ortega son aquéllos en que todo un sector del socialdemocratismo ortodoxo preconizaba el retorno a Kant, precisamente en Alemania.) Pero el desarrollo teórico de Ortega es típicamente involutivo. Al chocar sus esquemas abstractos con la realidad social española, inapresable en función de los conceptos orteguianos, el pensamiento de nuestro filósofo se hace cada vez más conservador, más reaccionario (en el estricto sentido de este término). *España invertebrada*, *La rebelión de las masas*, los discursos en las Cortes de la República, constituyen los evidentes jalones de esa involución del pensamiento político-social de Ortega.

IV. En realidad, Ortega es, esencialmente, un pensador pequeño-burgués: de ahí sus limitaciones y de ahí su vigencia, en un país como España, en la primera mitad de este siglo. El tan traído y llevado aristocraticismo de Ortega no se diferencia en nada, en cuanto a lo esencial, del de los lectores pequeño-burgueses de *Blanco y Negro*. No le faltan siquiera los ramalazos de cursilería provinciana. En fin de cuentas, la misión de Ortega ha consistido en hacer creer a los lectores de *El Sol* que ellos eran los protagonistas de la historia...

La herencia del Noventa y Ocho o la literatura considerada como una promoción social

JUAN GOYTISOLO

En su libro de ensayos póstumo, recientemente publicado, *Poesía y Literatura*, escribe Cernuda refiriéndose a los poetas y prosistas del Modernismo y la generación del Noventa y Ocho: «Bastante más de medio siglo ha pasado desde la publicación de los libros primeros del grupo susodicho de escritores, y entre él y la sociedad española se abrió el mar de sangre y de barbarie de la última (por ahora) guerra civil, y es posible considerar con trágica perspectiva respecto de aquel grupo, el significado de su obra y su valor, tal como aparecían aquél y éste antes de la guerra civil y después de ella. Cosa rarísima entre los españoles: dicha obra colectiva no ha suscitado ni suscita sino elogios admirativos, bastante temerarios por cierto, pues nadie ha querido atender a la verdad posible de aquel proverbio que nos advierte cómo «no es oro todo lo que reluce». Verdad que parece confirmar el examen actual, no ya de lo escrito por Ortega y Gasset o J. R. Jiménez, sino por algún otro donde no reluce ningún oro aparente... Y no es bastante hablar de «elogios»; sería mejor hablar de los «piropos» y aun de los «mimos», para aludir a las flores que incesantemente les echan lectores y críticos. Pasado el tiempo natural de sus obras, su época, muertos ellos (a excepción del único que aún sigue físicamente vivo: Azorín), no aparece señal de ese inevitable desvío histórico y estético, natural como reacción primera del público, que marca el tránsito mortal de autores y obras que ya no son de nuestra sociedad ni de nuestro mundo (para no aludir ahora a otras razones íntimas y hondas de desvío); no, no hay señal de desvío: los «mimos» siguen imperando y operando.»¹

Excúseseme la latitud de la cita: pero la observación es importante y el fenómeno denunciado por Cernuda no lo es menos. La adoración indiscriminada que rodea hoy a las figuras del Modernismo y el Noventa y Ocho resulta,

en efecto, no sólo anómala sino también estéril y paralizadora en la medida que embota el análisis crítico que necesariamente acompaña el nacimiento y afirmación de una nueva generación de escritores con problemas, afanes e inquietudes distintos de las precedentes. Alrededor de aquellas figuras, y como reacción excusable a los ataques que a lo menos alguna de ellas fuera objeto de parte de la prehistórica (y aún lozana) derecha española, se ha ido creando un culto cuyo carácter netamente religioso no podemos dejar por alto: una extraña pléyade de dioses, semidioses y santos domina nuestro exiguo y mezquino panorama cultural. La palabra de los «maestros» tiene fuerza de ley y la tarea intelectual de los discípulos (por mejor decir: de los «teólogos» o «inquisidores») se reduce cada vez más a la mera glosa o divulgación de los textos sagrados. Cualquier desviación se convierte *ipso facto* en herejía; cualquier crítica, en sacrilegio.²

Los veinticinco años de dogmatismo y de conformismo políticosocial instaurados por el Régimen han provocado a su vez, de modo simétrico, un dogmatismo y un conformismo intelectual paralelos en un amplio sector de los opositores³ con el resultado que hoy tenemos a la vista: jamás desde el siglo XVIII a esta parte el panorama español del ensayo fue tan pobre; jamás hubo menos, y más timoratos, espíritus

1. *Poesía y Literatura*. Biblioteca Breve, Seix y Barral. Barcelona 1965, p. 242.

2. Hace ya algunos años, respondiendo a un ensayo juvenil del autor de estas líneas que si enfático y poco meditado tenía cuando menos la virtud de canalizar algunas de las inquietudes que en aquel entonces hostigaban a los escritores de su generación, uno de esos discípulos, ofendido por las críticas que en él había a las ideas estéticas de un «intocable», sacó a relucir, con el desgarró e involuntario humor que le caracterizan, misteriosas consignas convergentes procedentes del Este y, agárrese bien el lector, ¡las comunas de Mao Tse-tung!

3. No sólo entre los que se consideran a sí mismos «liberales» —sin serlo muy a menudo— sino también —como veremos luego— entre los marxistas.

críticos; jamás menos voces originales y más ecos y retintines; jamás menos generosidad en la pasión y más compostura irrisoria; jamás tanta erudición y tan poca inventiva; jamás tantos dioses, semidioses y santos y menos ideas innovadoras y audaces; jamás tanto respeto a personas y obras y menos personas y obras verdaderamente respetables.

Las raíces de esta situación anormal tenemos que buscarlas en nuestras desdichas históricas. El episodio vergonzoso de la guerra civil y el desenlace infeliz de la misma debían crear un vacío en el interior del país como consecuencia de la expatriación de la mayor parte de los intelectuales de las generaciones surgidas durante los años de la dictadura de Primo de Rivera y de la segunda República entre los que el desvío y crítica de los valores del Modernismo y el Noventa y Ocho eran moneda común en razón de la óptica distinta a unos y a otros y de la diversidad de sus problemas⁴: vacío que, colmado por el grupo de los que permanecieron en España condujo como vamos a ver, en oposición a la barbarie oficial imperante aquellos años, a la reactualización un tanto artificial de las figuras del Noventa y Ocho, pese al papel desairado y poco brillante de la mayoría de éstas durante el trienio sombrío de 1936-1939.⁵

La empresa era noble en sus orígenes: mutilada nuestra cultura, rota la continuidad histórica por la violencia de las armas y de quienes se apoyaban en ellas para erigir y entronizar maestros de pacotilla, la tarea de reconstruir los puentes que nos unían a nuestra inmediata tradición se presentaba no sólo como oportuna y deseable: resultaba, además, necesaria y justa. La agresión a determinadas figuras del Noventa y Ocho se hacía en nombre de ese «mañana efímero» que profetizara Machado, del castizo y españolísimo grito de «Abajo la inteligencia, viva la muerte». Defendiendo su herencia contra los enemigos de nuestro patrimonio los «continuadores» defendían igualmente nuestro provenir: la posibilidad de una cultura que, entroncando otra vez con la tradición, permitiera el día de mañana la eclosión de una generación nueva, abierta a la problemática de nuestra sociedad y de nuestro tiempo. Salvando la cultura salvaban asimismo la exigencia futura de cultura que sería la

nuestra, nos facilitaban los elementos de juicio y de crítica que debían permitirnos más adelante afirmar nuestra existencia y personalidad.

Pero en 1955 —año de la muerte de Ortega y de la publicación de las obras primerizas de un núcleo de escritores de la que algunos denominan hoy «generación del medio siglo»— el puente existía ya. Gracias al mencionado grupo de continuadores la unión con el Noventa y Ocho había sido restablecida y sus figuras ocupaban una posición preponderante en el angosto y mediocre mundillo español. Si la reacción proseguía sus ataques la repercusión de éstos entre los jóvenes era escasa, por no decir nula. La pseudocultura que, por un momento, intentara imponer el Régimen se había desvanecido con sus sueños de Imperio, sin pena ni gloria. Desperdigada, silenciada, perseguida la obra de nuestros «padres»⁶ reinaba sobre nosotros, más alta e indiscutida que nunca, la sombra de nuestros «abuelos». Como en 1925 —en razón del cataclismo de la guerra y del vacío vertiginoso que le sucedió— la gloria de Unamuno y Machado, Azorín y Baroja, Ortega y Jiménez se hallaba otra vez en su cénit.

Al criticar a Ortega y Gasset como, con mayor o menor acierto y ponderación, hicimos algunos, no nos guiaba ningún impulso sórdido ni propósito avieso. Nuestra crítica no era expresión de una ideología negativa y totalitaria como lo fue (y lo es aún) la de los católicos integristas sino que se ejercía en función y como exigencia de nuestra libertad futura. No se trataba de hacer «tabla rasa» como pretendieron los malintencionados sino de asimilar la herencia recibida y modificarla conforme a nuestra óptica. Si irreverencia hubo fue menor, mucho menor y cien veces menos injusta, por ejemplo, que la de los jóvenes del Noventa y Ocho con respecto a Galdós y otros escritores de las generaciones precedentes.⁷ Si el énfasis y la desmesura son pecados de la juventud pecamos únicamente como jóvenes.

La reacción que suscitaron nuestras críticas está en la memoria de todos. Las acusaciones de sacrilegio, barbarie, totalitarismo llovieron sobre nosotros y los que, sin razón, considerábamos nuestros tutores se rasgaron las vesti-

duras. Con el pretexto de resguardar la herencia del Noventa y Ocho se disfrazaba una operación de medro personal: la herencia se había metamorfoseado en culto. Cuando la venda nos cayó de los ojos descubrimos, atónitos, el juego de prestidigitación de algunos de los « continuadores »⁸: su obra de continuidad con lo pasado se había transformado imperceptiblemente en ruptura con lo porvenir. Les pedíamos un puente para salvar el vacío y nos habían edificado una muralla.

Diez años han transcurrido desde entonces y las consecuencias de este escamoteo saltan a la vista: detenida en la problemática del Modernismo y del Noventa y Ocho nuestra vida cultural vegeta en el culto baldío y anacrónico de sus dioses, semidioses y santos.⁹ Como si temieran avanzar a cuerpo descubierto —y exponerse así a lo sucedido con el rey de la fábula de Andersen— los teólogos e inquisidores, se aferran al pedestal de los ídolos, parafrasean sus obras, se revisten de su prestigio, benefician de su inmunidad. Tocarles a ellos equivale a tocar a los dioses, y viceversa: la simbiosis es absoluta. Quien más, quien menos dispone de un cadáver glorioso y lo maneja como un arma defensiva.¹⁰ Inmunes, a socaire de la crítica —« viven del muerto »— y se prevalecen de su respetabilidad.

Adormecido por veinticinco años de dictadura el espíritu crítico ha alcanzado hoy el nivel más bajo de toda la historia de España.¹¹ El miedo a ejercer nuestra libertad de juicio nunca fue mayor ni mayor el número de los « intocables ». Protegidos con el escudo, cadáver o estatua de un dios, los « continuadores » imponen un discreto terror en el campo de nuestras letras. El espectáculo sería cómico si no fuese realmente trágico. Hojear las revistas literarias españolas nos permite ver hasta que punto el culto del Noventa y Ocho ha esterilizado a nuestros ensayistas. La crítica tal y como se entiende y practica en los países europeos ha desaparecido casi por completo reemplazada por la apología, la explicación y la glosa.¹² Nadie, o casi nadie, se aventura por terrenos desconocidos; el ensayista español de hoy avanza prudentemente envuelto —sería mejor decir: acozado— en una tupida malla de citas de algún

« intocable »: excelente manera de ocultar su ánimo escaso y su indigencia intelectual. Ningún grito de cólera, ninguna sátira, ninguna ironía: sólo ideas sabidas y consabidas mezcladas con toneladas de empalagosa erudición. Ningún Larra y sí centenares de epígonos y de pedantes.

4. Por no hablar más que de la poesía, los autores de la generación de 1925 —el grupo poético más rico que hayan conocido nuestras letras desde el Siglo de Oro— ignoraron la influencia de Unamuno y si respetaron de modo cabal la figura de Machado apenas fueron influidos por él. Formados en el culto de la « poesía pura » de J. R. Jiménez se desviaron progresivamente de ésta en la década de los treinta: Alberti con su militancia revolucionaria, Salinas al publicar *La voz a ti debida*, Cernuda y Lorca en su búsqueda de una experiencia poética enteramente opuesta a la vivida por Jiménez y preconizada por Ortega. El desvío de Guillén y Aleixandre es posterior a la guerra civil.

5. No a todas, volvemos a insistir: la actual defensa, cerrada y cerril, de algunas de ellas no puede invocar siquiera la injusticia de ciertos ataques. La reacción las consideró siempre como suyas. Amalgamar en el elogio indiscriminado a Machado y Azorín, Valle Inclán y Unamuno induce al equivoco y me parece deshonesto.

6. La « recuperación » de éstos se inició mucho más tarde y, esta vez, con manifiesta y dolosa discriminación. El respeto a los valores del Noventa y Ocho sirvió aquí de criterio selectivo motivando omisiones y silencios tan injustificables como los de Aub, Sender y, en particular, del propio Cernuda.

7. « La manera más eficaz de destruir a un escritor no es atacar su obra sino impedir que se lea, escribía recientemente J. F. Revel. Para ello es preciso fijar de él en el público una imagen espantajo ». Fue así como el siglo XVIII eliminó a Góngora y el Noventa y Ocho a Galdós. Maestros en el arte del escamoteo nuestros « continuadores » proceden al entierro de todos los valores que no encajan con su óptica particular.

8. No pretendo meterlos a todos en el mismo saco. Las excepciones honrosas son conocidas y no es necesario citarlas aquí.

9. La encuesta sobre Ortega planteada por *Ruedo Ibérico* es un reflejo involuntario de esta situación. La vida cultural francesa, por ejemplo, no gira ya en torno a la obra de Bergson, Gide o Valéry: la crítica y estimación de éstos se llevó a cabo hace treinta años. Los problemas sociales, culturales, morales y estéticos de hoy tienen que ver muy poco con los que vivieron los escritores del Noventa y Ocho. La España neocapitalista de 1965 no es la que conocieron Ortega y Unamuno. La referencia obligada a la obra de aquél no hace al caso y me parece producto de una inexcusable rutina mental.

10. En el olimpo particular de los « continuadores » Unamuno y Ortega son los dioses más invocados. A Machado se le purifica previamente de sus pecados de vejez. Menos asimilable y más inquietante que los demás Valle Inclán es, sencillamente, un miembro prestigioso, un tanto excéntrico, del alto clero.

11. No hablo del insulto, ni la calumnia, ni la venenosa frase de café que, inversamente, conocen una abundancia y fortuna que jamás tuvieron: la envidia, la hiel, el rencor han hallado siempre entre nosotros magnífico campo de cultivo.

12. Excelente crítico cuando se trata del Siglo de Oro, Dámaso Alonso naufraga lamentablemente en su crítica de los contemporáneos: los « mimos » y protestas de cariño dirigidos a los autores malean y adulteran el juicio acerca de su obra.

Junto a los «piropos» y flores de que nos habla Cernuda el silencio, la agresión, la actitud perdonavidas se reservan exclusivamente a los herejes y francotiradores que viven, y lo que es peor: operan, fuera del riguroso escalafón de antigüedad.¹³

En contra de lo que ingenuamente pudiera suponerse el daño no es privativo de los sectores «liberales». La misma inhibición, el mismo conformismo prosperan en el campo marxista. Contagiados de la prudencia ambiente y el respeto enfermizo a los valores consagrados los escritores adictos a dicha ideología se limitan en muchos casos al comentario y paráfrasis de los clásicos del materialismo histórico: sus ensayos, por lo general, traslucen un empacho de lecturas mal digeridas y una repetición exhaustiva de las tesis de los maestros, sin ninguna aportación original.¹⁴ En lugar de aplicar la dialéctica del marxismo al análisis de los problemas culturales y estéticos de la actual sociedad española trasplantan mecánicamente a ésta conceptos y esquemas que, cerceados de la realidad histórica y social en que surgieran, resultan infecundos e inoperantes. Desconociendo voluntaria o involuntariamente las perversiones teóricas y prácticas del marxismo durante los últimos cincuenta años obran y escriben todavía en 1965 como si la abolición de la propiedad privada de los medios de producción anulara automáticamente la explotación del hombre por el hombre, la distinción entre trabajo enajenado y no-enajenado, las jerarquías y diferencias de clase y de función. Un respeto formal a la letra de la doctrina sustituye al libre examen de ésta. Como entre los «continuadores» del Noventa y Ocho el miedo a la herejía retrae y paraliza la crítica. El espectro de los teólogos e inquisidores oscurece el horizonte. A la postre los ídolos son distintos y la esterilidad es idéntica.¹⁵

Me he limitado hasta aquí a exponer los hechos y abandono al lector el cuidado de sacar las deducciones que se imponen. El remedio a esta situación no puede venir sino de nosotros mismos: fuera de las capillas y sectas que hoy pululan por nuestra Confederación de Reinos Taifas; despojándonos del caparazón de invul-

nerabilidad con que pretendemos cubrirnos; aceptando la posibilidad del error generoso y de la equivocación fructífera; caminando por nuestro propio pie, sin muletas ni ayudas; actuando con la libertad soberana del francotirador y del paria; huyendo, como huyeron nuestros maestros, de las asechanzas y de las redes de una respetabilidad dudosa.

Dejemos a teólogos e inquisidores el disfrute bien merecido de su promoción social. Las prebendas no nos interesan. La verdadera cultura no sabe ni tiene por qué saber de promociones. Para quienes no aspiramos a ingresar en la plantilla la literatura se sitúa exactamente en las antípodas de la Academia y el valor real de una obra en las de los Premios de don Juan March o las corbatas del pobre Alfonso X el Sabio.

13. Por no aludir a mi ejemplo me referiré al del malogrado Luis Martín Santos mencionado ya por F. Fernández Santos en las páginas de esta misma revista: convicto de flagrante pecado antiorteguiano ha sido arrojado al infierno del olvido por quienes se presentan todavía como defensores de la integridad de nuestro patrimonio cultural.

14. En algunos esta labor de exégesis va hasta la repetición de los ejemplos. Así, resulta imposible hablar de realismo sin citar el nombre de Balzac (a quien con toda probabilidad no se ha leído) o hablar de caracteres y tipos novelescos (tema, al parecer, inagotable) sin sacar a relucir las cartas de Engels a miss Harkness. ¿Inconsciencia? ¿Plagio? Mucho peor: sumisión religiosa al texto-ley, castración mental.

15. La tímida labor de análisis de nuestra historia iniciada por algunos equivoca a veces su rumbo: la «recuperación» es excesiva. Del mismo modo que la célebre respuesta de Unamuno al grito de Millán Astray revelaba su decepción ante una brutalidad que no convenía pero no negaba, sino todo lo contrario, la misión de «convencer» que él atribuyera a los sublevados, la tentativa de hacer de Lope de Vega, por ejemplo, un autor revolucionario me parece cuando menos paradójica: en Peribáñez o Fuenteovejuna el conflicto entre el pueblo y los señores da pretexto a la providencial intervención del rey, considerado por Lope como árbitro infalible y absoluto. Dichas obras no niegan el orden político de su tiempo; al revés: lo sostienen. Existe, sí, una tradición literaria liberal y progresiva desde las Comunidades de Castilla hasta el Noventa y Ocho, pero no es ésta.

«La tarea de Engels en el Anti-Dühring» y nuestra tarea hoy

FERNANDO CLAUDIN

La nueva edición del *Anti-Dühring*¹, traducido y presentado por el profesor de filosofía de la Universidad de Barcelona Manuel Sacristán Luzón, merece un comentario. Primero, por la significación intrínseca del libro: el *Anti-Dühring* constituye el único intento de los fundadores del marxismo de compendiar su teoría; de hecho, es el primer «manual» de la concepción marxista del mundo, de sus fundamentos materialistas y dialécticos. Y las anteriores ediciones en lengua española son prácticamente inasequibles. En segundo lugar, porque el texto escrito por Sacristán para esta edición —*La tarea de Engels en el Anti-Dühring**— no es una mera presentación formularia. Estamos ante una valoración crítica del libro de Engels, que contribuye a situarlo en el contexto de las actuales discusiones sobre la filosofía marxista. Engels escribió el *Anti-Dühring* en los años 1876-1878. El capitalismo atravesaba entonces una fase de transición. En los países desarrollados la libre concurrencia tocaba a su fin y se iniciaba el paso a la fase monopolista-imperialista. Después de su victoria en la guerra franco-prusiana y de la unificación política del país, Alemania vivía un rápido auge del capitalismo. Simultáneamente se formaba allí el más poderoso partido socialista de Europa inspirado en el marxismo. Pero una serie de circunstancias engendraban, al mismo tiempo, en la clase obrera fuertes ilusiones y tendencias reformistas. Estaba reciente el aplastamiento del primer intento de revolución proletaria en el continente, la Comuna de París. La gran mayoría de la clase obrera alemana era muy reciente, integrada por el aluvión de masas campesinas desarraigadas por la transformación capitalista de la agricultura. Y esta clase obrera joven se beneficiaba parcialmente del rápido desarrollo capitalista. De momento, la perspectiva revolucionaria perdía aliciente para ella, mientras que la mejora inmediata adquiría consistencia. Uni-

«...la tarea de liberar al marxismo de la dogmática y clerical lectura de sus clásicos es tan urgente como para arrostrar por ella cualquier riesgo». M. Sacristán. *La tarea de Engels en el Anti-Dühring*.

do a otros factores de tipo cultural, ésto contribuye a explicar que los mediocres escritos del pretencioso profesor Dühring, mezcla ecléctica de idealismo y materialismo vulgar, de positivismo y socialismo moralizante, influyeran en núcleos de cierta importancia del movimiento obrero alemán. Combatir esta influencia es la motivación inicial de la crítica de Engels a Dühring, en la que Marx participó muy directamente, ayudando a su íntimo colaborador en la selección del material, leyendo todo el manuscrito y escribiendo él mismo uno de los capítulos económicos («De la historia crítica»). Pero la obra, una vez escrita, resultó tener una significación más amplia, que tal vez no entraba en los propósitos iniciales de Marx y Engels. El *Anti-Dühring* era, de hecho, una exposición compilatoria, sistematizada, de la teoría marxista. Años más tarde Engels anotaba que «el lado fastidioso, inevitable en la polémica con un adversario insignificante, no impidió que cumpliera su papel este intento de ofrecer un bosquejo enciclopédico de nuestra comprensión de los problemas filosóficos, científicos e históricos».²

Medio siglo después el «bosquejo» fue elevado por los epígonos de los clásicos del marxismo

* Todos los pasajes entrecomillados sin referencia pertenecen al texto de Sacristán.

1. Editorial Grijalbo, México, 1964. Se presenta como la primera edición en español, lo que no es cierto. Que nosotros sepamos ha habido, por lo menos, dos ediciones anteriores: la de Cenit (Madrid), en 1932, y la de Pueblos Unidos (Montevideo) en 1960. La traducción actual mejora considerablemente las anteriores. La competencia de Sacristán en su especialidad, el conocimiento que tiene (poco común en la España de hoy) de la filosofía marxista y su dominio del alemán, hacen de él un traductor ideal de la obra filosófica de Marx y Engels.

2. Obras de Marx y Engels. Primera edición rusa, t. XXVII, p. 371: la calificación de «auténtica enciclopedia del marxismo» aparece en la presentación del tomo XX de la misma edición (p. VIII), consagrado al *Anti-Dühring* y a la *Dialéctica de la Naturaleza*. Líneas más abajo se dice que en el *Anti-Dühring*, Engels «no sólo defendió el marxismo sino que lo desarrolló sustancialmente». Este tomo se editó en 1961.

a la categoría de «auténtica enciclopedia del marxismo», y hasta fecha muy reciente lo sigue calificando así «cierta inveterada beatería» — para decirlo con palabras de Sacristán. En opinión de éste se trata de un «modesto manual de divulgación».³ «Pero a pesar de esto —o quizá precisamente por eso— su importancia fue grande para todo el movimiento obrero». Importancia de signo no sólo positivo sino también, en ciertos aspectos, negativo, porque Engels no podía escapar «a los riesgos de inmadurez que conlleva el compendiar algo naciente». Y si esta «inmadurez» no era un peligro en sí misma, pasaba a serlo para el desarrollo ulterior del marxismo al ser dogmatizada y sacramentada por los epígonos durante el período stalinista. El breve ensayo de Sacristán, que sirve de introducción a la presente edición, es una contribución positiva a la tarea de «desacramentar» Engels, cosa que, no dudamos, éste agradecerá desde las profundidades oceánicas en que, por voluntad propia, se perdieron sus restos mortales. En esta nota tratamos de presentar lo esencial del razonamiento crítico de Sacristán, recurriendo en la medida de lo posible a sus formulaciones textuales, sin más comentario que alguna que otra observación fugaz, salvo en la parte donde se analizan las causas que determinaron la actitud dogmática y opologética hacia los clásicos del marxismo. Allí nos vemos obligados a un comentario más amplio.

Engels deja claro en el *Anti-Dühring*, repitiendo y ampliando formulaciones anteriores de él y de Marx, que el nuevo materialismo «ni siquiera es ya una filosofía, sino una simple concepción del mundo, que tiene que confirmarse y actuarse no en una selecta ciencia de la ciencia, sino en las ciencias reales. La filosofía es, pues, aquí, «superada», es decir, «tanto superada como conservada»: superada en cuanto a su forma, conservada en cuanto a su contenido real».⁴ Sacristán considera esta formulación justa pero un tanto general, susceptible de ser interpretada diversamente a la hora de su utilización concreta. Lo que en ella queda más claro es que para Engels lo filosófico se concibe «no como un sistema superior a la ciencia, sino como un nivel del pensamiento científico: el de la inspiración del propio investigar y de la reflexión sobre la marcha y resultados». El

marxismo rechaza, por tanto, todo «sistema filosófico» (en el sentido tradicional); es una concepción del mundo que no pretende más que explicitar la motivación inmanentista de la ciencia misma: «El primer principio de la concepción marxista del mundo —el materialismo— es en sustancia el enunciado, a nivel filosófico explícito, del postulado inmanentista: el mundo debe explicarse por sí mismo». Sacristán viene a decir lo mismo que ya Korsch escribió en 1923: «Todo el «materialismo» de Marx, si se formula de la manera más sucinta, es precisamente la aplicación, hasta sus últimas consecuencias, de este principio [el de la «inmanencia». FC] a la existencia socio-histórica del hombre. Y si el término de «materialismo», por lo demás excesivamente equívoco, merece todavía designar la concepción marxista es porque expresa, de la manera más clara, ese carácter «absolutamente inmanente» del pensamiento de Marx».⁵ De acuerdo, en lo esencial, con esta tesis de Korsch, nos parece, sin embargo, que procede hacer una reserva: si bien el «principio de la inmanencia» no deja lugar al equívoco que arrastra el término de «materialismo», en cambio esquivo el problema esencial de la relación entre el ser y el pensamiento, cuya solución materialista o idealista separa al materialismo dialéctico del idealismo dialéctico hegeliano.⁶

Del principio materialista de la concepción marxista del mundo, Sacristán pasa al principio dialéctico, en cuyo tratamiento se manifiesta principalmente, a su juicio, la «inmadurez», tanto del *Anti-Dühring* como de la *Dialéctica de la Naturaleza*. Comienza por delimitar el lugar que la dialéctica ocupa en el pensamiento marxista, y para hacerlo «sin pagar un excesivo tributo, hoy innecesario, al origen histórico hegeliano del concepto marxista de dialéctica», emprende «un corto rodeo por el terreno de la ciencia positiva». Nos limitaremos a citar la conclusión: la ciencia positiva suministra «todos los elementos de confianza para una comprensión racional de (los «todos» concretos y complejos). Lo que no suministra es su totalidad, su consistencia concreta [...] la tarea de una dialéctica materialista consiste en recuperar lo concreto sin hacer intervenir más datos que los materialistas del análisis reductivo, sin concebir las cualidades que pierde el análisis

reductivo como entidades que hay que añadir a los datos, sino como resultado nuevo de la estructuración de éstos en la formación individual o concreta, en los « todos naturales ». De ahí que hablar de pensamiento o análisis dialéctico tiene sentido únicamente « al nivel de la comprensión de las concreciones o totalidades, no al del análisis reductivo de la ciencia positiva. Concreción o totalidades son, en este sentido dialéctico, ante todo los individuos vivientes, y las particulares formaciones históricas, las « situaciones concretas » de que habla Lenin, es decir, los presentes históricos totalmente delimitados, etc. Y también, en un sentido más vacío, el universo como totalidad, que no puede pensarse, como es obvio en términos de análisis científico-positivo, sino dialécticamente, sobre la base de los resultados de dicho análisis ». (De lo que precede parece deducirse que Sacristán excluye del campo de la dialéctica la naturaleza, salvo en su « sentido más vacío », pero como veremos más adelante no es así.) Dado el rodeo, situado el lugar de la dialéctica en el pensamiento marxista contemporáneo, entramos de lleno en la crítica de la concepción engelsiana de la dialéctica, tal como aparece en el *Anti-Dühring*. Nos parece de interés reproducir integralmente los pasajes clave de esa crítica.

« No faltan en el *Anti-Dühring* —dice Sacristán— pasos que precisan, con mayor o menor detalle, el ámbito de relevancia de la dialéctica, el nivel al cual tiene sentido pasar del desmenuzamiento abstracto, analítico y reductivo de la realidad por la ciencia positiva al lenguaje sintético, recomponedor, propio de la concepción dialéctica y materialista del mundo » [...] « Sin embargo, aún más frecuentes son en el *Anti-Dühring* los ejemplos de una aplicación impropia de la dialéctica fuera de su ámbito de relevancia ». La causa debemos buscarla en la influencia hegeliana, en « el hecho de que Hegel no sea sólo inspirador del pensamiento dialéctico de Engels sino, a veces, idealista dominador del mismo » (También aquí Sacristán coincide con Korsch.⁷) « [El] obligado enlace con Hegel, a causa de la profunda ambigüedad de este gran pensador, redundaba frecuentemente en una injustificada invasión del terreno de la ciencia positiva, en una estéril aplicación, puramente verbal, de la dialéctica al nivel del análisis abstracto y reductivo ». Para ilustrar esta

aseveración Sacristán recuerda « el conocido y desgraciado ejemplo del grano de cebada » y se detiene, con algún mayor detalle, en la interpretación engelsiana del cálculo infinitesimal. Influido por Hegel, Engels toma las antinomias aún no resueltas en el cálculo infinitesimal por « pruebas » de la realidad de la contradicción en las matemáticas. El desarrollo posterior de éstas ha demostrado que se trataba de dificultades de carácter lógico, no esenciales, derivadas de la confusión de dos niveles del pensamiento. Sacristán ve en la precipitada conclusión de Engels el afán de « buscar en cada pieza del conocimiento la plena dialecticidad de la vida humana y de la naturaleza » [...] « Esto es lo que hace frecuentemente Engels —siempre que intenta penetrar dialécticamente en las operaciones analíticas de la ciencia— y el lector marxista no debe esconderse este hecho, porque él significa un olvido del principio de la práctica, que es el principio del trabajo, al nivel intelectual. Y este olvido basta para admitir que esos desarrollos de Engels son marxismo aún no realizado, aún no del todo consciente de sí mismo » [...] « La consecuencia más grave de la relativa ausencia del principio de la práctica en el *Anti-Dühring* —y de la resultante y hegeliana confusión de niveles analítico (científico-positivo) y sintético (dialéctico)— es la solución idealista que Engels formula para el problema de la escisión entre concepción del mundo, o filosofar, y ciencia: « Aprendiendo a apropiarse los resultados del trimilenario desarrollo de la filosofía (la investigación empírica de la naturaleza), conseguirá

3. Nos parece que aquí Sacristán cae en el extremo opuesto de lo que justamente critica. Ni « auténtica enciclopedia del marxismo », ni « modesto » manual. Como manual nos parece que es un buen ejemplo —independientemente de sus insuficiencias teóricas— de exposición polémica, abierta, problemática y a un elevado nivel intelectual; de esos rasgos que debe tener la divulgación del marxismo por muy elemental que sea.

4. *Anti-Dühring*, p. 129, en esta edición.

5. Karl Korsch. *Marxisme et Philosophie*. Ed. francesa de 1964, p. 161. Este libro apareció el mismo año que *Historia y conciencia de clase* de Lukacs. Fue duramente combatido entonces (como el de Lukacs) tanto por los teóricos de la Internacional Comunista y del Partido Comunista de la URSS, como por los de la Socialdemocracia. Sin embargo el libro fue publicado en ruso en 1924 por editoriales de Moscú y Leningrado. En aquel tiempo todavía se publicaban los textos, aunque no estuvieran de acuerdo con los puntos de vista de la dirección del Partido.

6. El mismo Korsch señala esa insuficiencia en una nota a pie de página (p. 155).

7. Véase nota 35 a pie de página en *Marxisme et Philosophie* (p. 113).

liberarse, por un lado, de toda independiente filosofía de la naturaleza, situada fuera y por encima de ella, y, por otro lado, de su propio limitado método de pensamiento, recibido del empirismo inglés». Es un principio básico del marxismo que ninguna escisión de la cultura —como la que existe entre el análisis reductivo científico y la síntesis filosófica— se supera por vías ideales— aprendiendo, por ejemplo, a apropiarse una tradición trimilenaria —sino mediante la superación material, revolucionaria, de aquel aspecto de la división natural del trabajo que funde la escisión de que se trate. Por el procedimiento idealista de anticiparse con las ideas a la real superación de las escisiones de la vida humana, no puede conseguirse más que soluciones utópicas y, en cierto sentido formal, «reaccionarias», regresivas». Siendo eso cierto en el campo de la ciencia, y en general de la cultura, no lo es menos —añadiríamos nosotros— en el terreno de las formaciones sociales. En las sociedades socialistas existentes hasta hoy se ha recurrido con frecuencia a ese procedimiento idealista de presentar como superación de las contradicciones lo que no era más que anticipada superación ideal; se han dado por desaparecidas formas de alienación que sólo pueden eliminarse efectivamente con la extinción de las formas de división social del trabajo (y no sólo de la explotación del hombre por el hombre) que las fundan.

Por último —dice Sacristán— cuando Engels comprueba que el inadecuado tratamiento dialéctico de los temas científicos que exigen el método analítico-reductivo no le permite decir nada nuevo, con valor cognoscitivo, «se refugia en una definición de la dialéctica que es poco relevante y muy vacía, porque deja de recoger lo esencial del pensamiento dialéctico: la recuperación de las concreciones reales que el análisis reductivo de la ciencia renuncia, por sus mismos presupuestos, a recoger. (Esta recuperación de las totalidades reales es, por lo demás, el asunto serio que hay debajo de la paradoja hegeliana del «universal concreto».) Esa definición, perpetuada por los manuales, alude a uno de los campos de relevancia de la dialéctica —el universo— y aún sin sugerir que la consideración dialéctica del mismo es la que lo toma como totalidad que hay que entender sólo por principios immanentes, como totalidad

que es, ciertamente, el más vacío de todos los concretos dialécticos. La definición se encuentra en el capítulo XIII de la primera sección y dice así: «La dialéctica no es más que la ciencia de las leyes generales del movimiento y de la evolución de la naturaleza, de la sociedad humana y del pensamiento». En la sorprendente expresión «no es más que» parece reflejarse cierta perplejidad de Engels (si se tiene en cuenta su contexto en aquel capítulo), pues Engels ha tenido por fuerza que saber, aunque no lo haya realizado con claridad, que la dialéctica marxista es mucho más que eso, a saber, con las palabras de Lenin ya recordadas, «análisis concreto de la situación concreta» [Sacristán se ha referido antes a esta fórmula de Lenin, haciendo notar que el término «análisis» no tiene aquí el mismo sentido que en la ciencia positiva. F.C.], intento de comprensión de las realidades concretas con que trata el hombre, las cuales no son las ecuaciones diferenciales de la mecánica clásica, ni la ecuación de Durac, sino otros hombres, otros todos concretos y estructurados compuestos por hombres, estados concretos de la naturaleza, la resistencia y el apoyo concretos de ésta —la vida»

Creemos haber recogido los pasajes esenciales de la crítica de Sacristán a la comprensión engelsiana de la dialéctica tal como aparece en el *Anti-Dühring*. Podríamos resumirla así: la inmadurez de Engels en el tratamiento de la dialéctica se manifiesta, ante todo: a) en una confusión, sobre todo al nivel de la aplicación concreta, pero con incidencias en las definiciones generalizadoras, del método dialéctico con el método analítico-reductivo de la ciencia positiva; b) en un cierto olvido del criterio de la práctica, esencial al marxismo.

La crítica de Sacristán tiene, como vemos, algunos puntos de contacto con la crítica que el positivismo y el existencialismo hacen a Engels (asume, a nuestro juicio, los elementos válidos de esta crítica), pero se diferencia radicalmente de ella (y Sacristán toma la precaución de explicitar la diferencia) en aspectos esenciales: a) Sacristán incluye la naturaleza en el campo de relevancia de la dialéctica, lo cual no podría ser —añadimos nosotros— sin la existencia de una «dialéctica objetiva» de la naturaleza, puesta al descubierto, paso a paso, por el

desarrollo de la ciencia positiva. Otra cosa son las profundas diferencias cualitativas de esa « dialéctica natural » con la dialéctica consciente de la sociedad y del pensamiento humanos ;

b) En el problema de la relación entre filosofía y ciencia Sacristán reconoce « *el carácter de inspiradora de la investigación que tiene la concepción del mundo* », inspiración que « *se produce constantemente todo a lo largo de la investigación, en combinación con las necesidades internas, dialéctico-formales de ésta* ». (Pese a esta última precisión, y debido tal vez al carácter extremadamente concentrado del razonamiento de Sacristán y a su interés en subrayar la especificidad del método analítico-reductivo, el lector de la totalidad del texto de Sacristán puede recibir la impresión de que se postula una separación radical entre el método dialéctico y el método analítico-reductivo de la ciencia positiva. En este punto compartimos la posición de los filósofos marxistas y de los científicos que subrayan la creciente interpenetración de ambos métodos, la « *dialectización* » progresiva de los métodos específicos de cada ciencia.⁸⁾ Al mismo tiempo, Sacristán subraya la importancia, no menor, de mantener en todo momento « *la distinción entre conocimiento positivo y concepción del mundo* ». El no reconocimiento del primer aspecto (el papel inspirador de la investigación que tiene la concepción del mundo) puede llevar al científico a someterse inconscientemente a la concepción del mundo vigente en su sociedad, tanto más peligrosa cuanto que no reconocida como tal. El no reconocer la distinción —ahora argumentamos nosotros— puede conducir a imponer al científico —o a que éste se imponga a sí mismo— una concepción del mundo que se da por ciencia exacta. Este peligro se ha materializado en el período stalinista en la relación entre marxismo (considerado como sistema cerrado, dogmatizado, de verdades científicas) y ciencia ; entre partido (sujeto de esa verdad absoluta) y ciencia. En mayor medida aún se ha concretado ese peligro en otros campos de la cultura, particularmente en el arte, y en la esfera de la política, tanto en el aspecto teórico como en la acción práctica.

Al final de su discurso Sacristán precisa : « *lo único que no puede cambiar en el marxismo*

sin que éste se desvirtúe » : su planteamiento general materialista y dialéctico, el cual puede resumirse en un conjunto de principios bastante reducido, con los siguientes —los más generales y también más formales— en cabeza : que todo el ser es material y que sus diversos estados cualitativos —la conciencia, por ejemplo— son composiciones de la materia en movimiento ; y que ese constante movimiento y cambio del ser, con su real concreción de cualidad nueva, se actúa por sí mismo, por composición dialéctica. De esos dos principios máximamente generales de la concepción marxista del mundo se desprenden dos necesidades metodológicas, que son también las más generales e inmutables del pensamiento marxista : 1ª, no admitir como datos genéticos más que los de la explicación científico-positiva, en el estadio de desarrollo en que ésta se encuentra en cada época ; 2ª, recuperar a partir de ellos la concreción de las formaciones complejas y superiores, no mediante la admisión de causas extramundanas que introdujeran desde fuera en la materia las nuevas cualidades definidoras de cada formación compleja y superior, sino considerando cada una de esas formaciones, una vez dada realmente, en su actividad y movimiento, sobre todo en tres despliegues de la misma, que aunque imbricados en la realidad pueden distinguirse como intra-acción (dialecticidad interna) de la formación, re-acción de cada formación compleja sobre las instancias genéticamente previas que le descubre el análisis reductivo de la ciencia, e inter-acción, o acción recíproca de la formación con las diversas formaciones de su mismo nivel analítico reductivo. Ya esos rasgos esenciales de la concepción del mundo y del método dialéctico marxistas deben excluir toda fijación dogmática de los resultados de su concreta aplicación, puesto que ésta debe tener como punto de partida los datos analíticos de la ciencia en cada momento. Por lo demás, es claro que sólo por eso puede cumplir el marxismo la tarea que Engels mismo enuncia en el Anti-Dühring como esencial... : *el llevar y mantener el socialismo en una altura científica* ».

Esa exigencia de rigor y apertura, que Sacristán plantea referida más concretamente a la filosofía marxista y al hacer científico de los marxistas, no es menos urgente en otros campos de la cultura, y lo es más aún, si cabe, en

el terreno de la teoría y la práctica políticas del movimiento revolucionario del proletariado. En primer lugar, porque probablemente es aquí donde los fenómenos de dogmatización y de pérdida de los fundamentos científicos del marxismo han llegado más lejos; en segundo lugar, porque aunque todas las partes integrantes del marxismo se interpenetran y condicionan íntimamente —lo filosófico, lo económico, lo político, etc.— es en la esfera política donde, a nuestro parecer, tienen primordialmente su origen las tendencias regresivas que, en un proceso dialéctico extremadamente complejo, han ido invadiendo todas las otras esferas del pensamiento y la práctica marxistas. Nos referiremos parcialmente a esta cuestión al examinar los párrafos de Sacristán donde toca las causas de las perjudiciales consecuencias que ha tenido para el marxismo la «inmadurez» en que lo dejaron —en ciertos aspectos— sus fundadores. Con toda la razón subraya que esas consecuencias son menos imputables a los clásicos del marxismo que a la utilización no crítica de su herencia por los sucesores. Y la raíz de esta actitud acrítica la ve «en las vicisitudes del movimiento obrero y de la construcción del socialismo en la URSS». Más concretamente desarrolla su opinión en el siguiente pasaje:

«Por regla general un clásico —por ejemplo Euclides— no es, para los hombres que cultivan su misma ciencia, más que una fuente de inspiración que define, con mayor o menor claridad, las motivaciones básicas de su pensamiento. Pero los clásicos del movimiento obrero han definido, además de unas motivaciones intelectuales básicas, los fundamentos de la práctica de aquel movimiento, sus objetivos generales. Los clásicos del marxismo son clásicos de una concepción del mundo, no de una teoría científico-positiva especial. Esto tiene como consecuencia una relación de adhesión militante entre el movimiento obrero y sus clásicos. Dada esta relación necesaria, es bastante natural que la perezosa tendencia a no ser crítico, a no preocuparse más que de la propia seguridad moral, práctica, se imponga frecuentemente en la lectura de estos clásicos, consiguiendo injustamente cualquier estado histórico de su teoría con la misma intangibilidad que tienen para un movimiento político-social los

objetivos programáticos que lo definen. Si a esto se suma que la lucha contra el marxismo —desde fuera y desde dentro del movimiento obrero, por lo que suele llamarse «revisionismo»— mezcla a su vez, por razones muy fáciles de entender, la crítica de desarrollos teóricos más o menos caducados con la traición a los objetivos del movimiento obrero, se comprende sin más por qué una lectura perezosa y dogmática de los clásicos del marxismo ha tenido hasta ahora la partida fácil. Y la partida fácil se ha convertido en partida ganada por la simultánea coincidencia de las necesidades de divulgación —siempre simplificadora— con el estrecho aparato montado por Jdhanov y Stalin para la organización de la cultura marxista. Es probablemente justo admitir que acaso esa simplificación del marxismo fuera difícilmente evitable durante el impresionante proceso de alfabetización y de penetración de la técnica científica en la arcaica sociedad rusa de hace cincuenta años. Pero hoy, a un nivel mucho más crecido de las fuerzas productivas tanto en los países socialistas cuanto en los capitalistas, la tarea de liberar al marxismo de la dogmática y clerical lectura de sus clásicos es tan urgente como para arrostrar por ella cualquier riesgo». Este razonamiento enumera aspectos que contribuyen a elucidar el problema, y tiene el interés de señalar el papel decisivo que en él ha desempeñado la forma concreta que el socialismo ha tomado en la URSS (aunque Sacristán sólo aluda a un elemento parcial). Ningún marxista puede llegar a entender los problemas que plantea el marxismo en su país sin tomar en consideración y estudiar la experiencia soviética. Pero los aspectos enumerados por Sacristán no son, a nuestro juicio, los esenciales en el problema que nos ocupa. Vayamos por partes:

1. Es indudable que la adhesión del movimiento obrero a sus clásicos tiene, y debe tener, un contenido militante. Pero un contenido militante marxista, es decir, crítico. Y ese tipo de adhesión es el que ha caracterizado, durante un largo período —desde mediados del siglo pasado hasta los primeros años de la revolución rusa—

8. Véase, por ejemplo, el ensayo de G. Podkorytov, *Método dialéctico y métodos científicos particulares* que aborda específicamente este problema. Fue publicado en *Voprosi Filosofii*, no. 6 de 1962 y reproducido en el no. 33-34 de *Recherches Internationales*, dedicado a la filosofía soviética.

al núcleo de vanguardia del movimiento obrero, que por su fidelidad a esa adhesión militante crítica era vanguardia no sólo formal sino real. Ciertamente con esa adhesión crítica coexistía la que señala Sacristán, la adhesión beata, perezosa, acrítica. Esta otra actitud tiene sólidas raíces objetivas y subjetivas que no vamos a analizar ahora. Pero la primera existía y se afirmaba. Sin ella sería inexplicable lo fundamental de la historia contemporánea: la revolución rusa y sus prolongaciones posteriores. El problema, por lo tanto, consiste en explicarse por qué el tipo de adhesión beata, perezosa, acrítica, se generaliza y devora, por así decirlo —a partir de un determinado período— al tipo de adhesión crítica marxista.

2. La afirmación sobre la «intangibilidad» que tienen para un movimiento político-social los objetivos programáticos que lo definen nos parece estar en contradicción con toda la posición antidogmática de Sacristán ante la teoría marxista. Tal vez se trate simplemente de una formulación confusa. El desarrollo de la teoría marxista, respondiendo a las nuevas realidades sociales y al progreso de la ciencia, no puede por menos de incidir en los objetivos programáticos del movimiento. Así como la constante exigencia de adecuación de éstos a las nuevas realidades sociales plantea nuevos problemas a la teoría. Si hay «intangibilidad» concierne sólo a algunos principios extraordinariamente generales y reducidos, a los que ninguna tendencia del marxismo revolucionario ha renunciado nunca (la cuestión del «revisionismo» la abordamos en el punto siguiente). Los conflictos han estallado a la hora de precisar esos objetivos, su contenido y su forma, así como las vías para alcanzarlos, en las diversas fases del movimiento. Y lo que ha ocurrido a partir de un determinado período es que en nombre de la «intangibilidad» de un determinado estado de los objetivos programáticos y de la estrategia elaborada para alcanzarlos, se han condenado los desarrollos teóricos que los ponían en cuestión; o en nombre de la «intangibilidad» de la teoría en un determinado estado de su elaboración, se han condenado nuevos proyectos de objetivos programáticos y de vías estratégicas que ponían en cuestión dicho estado de la teoría. El verdadero problema estriba en dilucidar por qué, a partir de un determinado

período, el principio de la «intangibilidad» de la teoría, o de los objetivos programáticos, o de la estrategia, ha predominado sobre el principio crítico que está en la médula del marxismo.

3. Efectivamente, la lucha contra el marxismo, desde dentro y desde fuera —concretamente, la variante «revisionista» de esa lucha— pueden generar una reacción defensiva, conservadora, dogmática, pero en realidad esto no es más que la otra cara de la adhesión perezosa, beata, acrítica. Este tipo de adhesión al marxismo se encuentra desarmado para rechazar al adversario ideológico desde posiciones realmente marxistas, es decir, en un movimiento de avance que asuma y dé respuesta satisfactoria, teórica y práctica, a las contradicciones que generan el revisionismo (puesto que éste no es el fruto de genios maléficos, a los que se pueda ahuyentar con invocaciones de los clásicos, sino la expresión ideológica de contradicciones del movimiento —contradicciones que cambian con el cambio mismo de la realidad social— aún no resueltas en el plano teórico ni superadas en la acción práctica, social y política). El marxismo canonizado no puede dar esa respuesta y recurre a otros procedimientos. Lo más grave es que los utiliza no sólo para defenderse del revisionismo o de otro adversario real del marxismo, sino contra el marxismo real que le aparece como adversario. Y para ello nada más cómodo, nada más fácil para la «inveterada beatería» que presentar al marxismo real como «revisionismo». Una vez realizada la operación ideológica y asegurada con todos los medios que proporciona el aparato del Estado o el del Partido, o ambos, se invoca la unidad teórica y de acción imprescindible en el partido revolucionario, para expulsar de su seno a la «herejía». Es decir, se invoca una necesidad real del marxismo real para cerrar el camino a éste. El verdadero problema, por lo tanto, es el de explicarse por qué, a partir de un cierto momento, el revisionismo es enfrentado desde las posiciones de «cierta inveterada beatería» y no desde las posiciones del marxismo; por qué a partir de ese momento, el marxismo creador es combatido como «revisionismo».

4. La divulgación pedagógica del marxismo fue una necesidad en el pasado y, a nuestro juicio,

sigue siéndolo en el presente y lo será durante un futuro que hoy no es posible acotar, pese al gigantesco crecimiento de las fuerzas productivas. El nivel cultural a que el capitalismo reduce a grandes masas trabajadoras, y la exigencia de un largo plazo para salir de él una vez instaurado el socialismo, hacen necesaria esa labor divulgadora, con su inevitable aspecto de simplificación. Pero la divulgación pedagógica y simplificada del marxismo si contiene en sí el peligro de dogmatización y de un tipo de vulgarización que lo desvirtue, no los implica forzosamente. La divulgación del marxismo puede hacerse también con un contenido problemático, abierto, crítico; puede servir para educar el espíritu crítico en las masas en lugar de embotarlo. Todo depende de los «divulgadores», más exactamente, de los dirigentes de los «divulgadores». De que éstos se sitúen en posiciones verdaderamente marxistas o de que partan de un marxismo convertido en sistema cerrado de verdades absolutas, que se trata de imponer a las masas de un país o a las masas de un partido con fines que pueden ser muy diversos. Se trata, en definitiva, de que el objetivo sea enseñar el marxismo a las masas, educarlas en el espíritu crítico revolucionario del marxismo, o sea el de manipular a las masas con el «marxismo». El verdadero problema consiste, por lo tanto, en esclarecernos por qué, a partir de un determinado período, ha predominado en la Unión Soviética y en el movimiento comunista, en general, un cierto tipo no marxista de divulgación del marxismo.

5. La cuestión del nivel de las fuerzas productivas está aludida en lo anterior, pero puede verse desde otro ángulo. En los países capitalistas desarrollados de la época de Marx y Engels dicho nivel era muy inferior al de esos mismos países hoy, y sin embargo la adhesión militante crítica se manifestaba con mayor fuerza en los núcleos marxistas de aquel período que en los partidos marxistas de los últimos treinta y tantos años. El nivel de las fuerzas productivas en la Rusia zarista era muy bajo y sin embargo fue allí donde con más fuerza se desarrolló el marxismo en su auténtico espíritu crítico y revolucionario. Si Lenin no revisa ciertas tesis de Marx tal vez no hubiera habido la victoria de la revolución socialista en Rusia. Por eso,

que el nivel de las fuerzas productivas hace treinta años fuera notoriamente inferior al actual nos ayuda poco a comprender el por qué hace treinta años la adhesión militante crítica había casi desaparecido del marxismo oficial y la fidelidad a ella se había convertido en un riesgo. Lo que sí es cierto —y en eso tiene razón Sacristán— es que el gigantesco crecimiento de las fuerzas productivas en los últimos decenios subraya la urgencia —urgencia dramática, diríamos— de acabar con la primacía en el marxismo de la adhesión perezosa, beata y acrítica. Dicho crecimiento es el factor determinante, en última instancia, de las colosales transformaciones sociales, políticas, económicas, científicas y técnicas de nuestro tiempo, y éstas no hacen más que subrayar, por contraste, la gravedad extrema de un estancamiento del marxismo del que sólo en los últimos años empezamos a salir. Sólo empezamos, conviene repetirlo, porque es evidente la dificultad del marxismo, como teoría y como acción política, para explicarse satisfactoriamente los nuevos problemas y resolverlos en la práctica. El conflicto entre los dos principales Estados y partidos del mundo socialista, la sorprendente debilidad del movimiento comunista en la mayoría de los países capitalistas avanzados, allí donde la clase obrera está más desarrollada, y el retraso en elaborar una estrategia respecto del movimiento de liberación nacional que se enfrente satisfactoriamente con los inquietantes progresos del neocapitalismo, son tres hechos que, por sí solo, bastan para mostrar toda la realidad y la gravedad de una crisis que debe preocupar hondamente a todos los marxistas.

Se ha creado una *nueva realidad mundial* y el marxismo de hoy tiene que comprobarse en ella, no le basta con exhibir como títulos de su verdad las comprobaciones del pasado. Ahora bien, estamos ante el hecho de que esa nueva realidad —descontando su fase de gestación oculta— lleva por lo menos una década en que se despliega con plenitud, con rasgos perfectamente acusados, y sin embargo el marxismo no da suficientes pruebas de ser capaz de asumirla. De ahí que una tarea inaplazable sea la de investigar las causas de esta carencia, que naturalmente no pueden explicarse sin remontarse al pasado, sin dar respuesta satis-

factoria a todos los *porqué* antes enunciados y a algunos más. Con otras palabras, para salir de la crisis actual el marxismo tiene que examinarse a sí mismo de manera crítica, revolucionaria. Por lo demás, éste debe ser un método permanente en el marxismo. Sólo así es fiel a su concepción materialista dialéctica del mundo. La experiencia ha demostrado que en cuanto el marxismo deja de ser severamente

crítico hacia sí mismo pierde su capacidad crítica respecto a la realidad social que pretende transformar, pierde su potencialidad revolucionaria. En conclusión, es necesario *aplicar el marxismo al marxismo*. Parafraseando a Sacristán diríamos que esta es una « *tarea tan urgente como para arrostrar por ella cualquier riesgo* ».

¿Qué es Ruedo ibérico ?

El Ministerio de Información del gobierno de Franco lo define así * :

“Obra distribuida por “Ruedo ibérico”, de París aunque impresa en Italia [...] A lo largo de la obra se puede percibir cierta vinculación a Einaudi. Por si no era bastante su apología a propósito de los *Canti della Nuova Resistenza Spagnola* (páginas 332 a 335), Antón Salamanca nos va recordando en páginas sucesivas el nombre del editor italiano en sus sonetos “einauditos” [...] Continúa con esta obra la conocida trayectoria de “Ruedo ibérico”, cuya capacidad editorial está, sin duda alguna, muy por encima de las “modestas posibilidades” de que se hace mención en la contraportada de la misma. En efecto, sólo sobre este tema de España ha publicado en un reducido lapso de tiempo *El laberinto español*, de Brenan, obra evidentemente tendenciosa; el *Diario de la guerra de España*, de M. Koltsov —comunista y falso—, y *La guerra civil española*, de Hugh Thomas, entre un grupo de obras menores como, por ejemplo, las que integran la serie “Biografía” y la serie “Testimonios”, cuya tendencia demuestra claramente que dicha Editorial es una empresa comprometida no sólo bajo el punto de vista político, ya que sirve a intereses que no son precisamente los de la verdad y la ciencia, sino también bajo el económico, única razón de la intensa actividad desarrollada, que no puede explicarse por motivos de éxito editorial.

Una característica interesante de la obra es el haber sido impresa en Italia, a diferencia de lo normal en otras publicaciones de esta

Editorial, que lo fueron en Francia o Suiza. Esto nos puede quizá indicar que la obra iba a tropezar con dificultades para su gestación en Francia, lo que es ya un indicio de su cometido y tendencia extremistas [...] véase, si no, en la obra, la abundancia de fuentes de este tipo: la inserción cuidadosa de todas las alocuciones de Dolores Ibarruri y Santiago Carrillo, el gran espacio ocupado por las extensas crónicas de “Radio España Independiente”, las declaraciones del Partido Comunista de España, actuaciones del Partido Comunista italiano... Basta ver el “Índice de Fuentes” para darse de ello una idea cabal.

Pasando a la consideración de la obra, y a lo largo de este juicio crítico, debemos tener presente un interesante párrafo de la página IV, que nos evitará algunas extrañezas: “Debemos hacer constar que no pretendemos haber efectuado un trabajo “imparcial”, desapasionado. Tal cosa era imposible y la finalidad del libro se oponía a ello en cierta medida”.

En efecto, la deformación de los hechos como sistema y la tremenda intoxicación informativa que caracteriza a la guerra psicológica, invento soviético —antes de que la emplearan los nazis—, se hallan en perfecta y compenetrada unión tal como iremos viendo a lo largo de estos párrafos. Y desde luego sirve bien este libro para estudiar prácticamente los métodos de propaganda comunista basados fundamentalmente en dos ideas básicas: el “slogan” (la jaculatoria secularizada), repetición incluso obsesiva de la misma idea, y la deformación de la verdad, construcción de una mentira sobre una pequeña base, un hecho sin importancia que dé cierto pie aparente a la noticia. Así, de un pequeño conflicto laboral interno crean una huelga general, y de una comisión consultativa, una *aireada* [sic] manifestación de protesta...

* Boletín de orientación bibliográfica, Dirección General de Información. Ministerio de Información y Turismo, octubre-noviembre de 1964, p. 9 a 17, dedicadas a reseñar el libro *España hoy*, publicado por Ediciones Ruedo ibérico.

Una anatomía del parlamentarismo español

Las crónicas políticas de Wenceslao Fernández Flórez

Muerto recientemente, casi olvidado ya en Madrid, Wenceslao Fernández Flórez fue uno de los periodistas y uno de los novelistas más conocidos de España en los años veinte. Poco tiempo antes de su desaparición, fueron reunidos, en dos gruesos volúmenes, los artículos que le habían permitido alcanzar con rapidez la celebridad. Se trata de las famosas *Acotaciones de un oyente*, crónicas de la vida parlamentaria publicadas en *ABC*, de 1916 a 1921, y de 1931 a 1935.¹ Hace unos meses, Espasa Calpe ha publicado otra recopilación de artículos que abordan, de cerca o de lejos, el mismo tema: *Impresiones de un hombre de buena fe*,² y que completan útilmente los dos tomos de *Acotaciones*.

El conjunto constituye un documento del mayor interés para el conocimiento de la política española entre la primera guerra mundial y la sublevación militar de 1936. En particular, las *Acotaciones*, que van acompañadas de sustanciosas introducciones que trazan de manera detallada y relativamente imparcial el hilo de los acontecimientos, y de un precioso índice bibliográfico, en el que figuran la mayor parte de los nombres destacados del parlamentarismo español desde principios de siglo, son susceptibles de prestar servicios efectivos al historiador.

El mismo Fernández Flórez merece que nos detengamos en él un momento. Periodista muy dotado, y provisto sobre todo de un humor mordaz, Fernández Flórez llega a Madrid hacia 1910, joven y casi desconocido, desde su Galicia natal, con algunas ilusiones e incontestables veleidades sociales. Su entrada en diario tan fundamentalmente reaccionario como *ABC*, si bien lo lanzó definitivamente en el mundo de la prensa, había de conducirlo igualmente a hacer inevitables concesiones a los prejuicios de su público, pero sin llegar a abrazar por ello enteramente, al menos al principio, las posiciones de sus lectores. Bajo la máscara de la ironía, y gracias a la destreza de su pluma, consigue al contrario hacerles admitir ciertas verdades amargas con alguna frecuencia. Ello es muy perceptible en el primer volumen de las *Acotaciones*. Después, ayudado por la edad y

el escepticismo innato, Fernández Flórez se encerrará casi completamente en su personaje de humorista profesional y desencantado. No obstante, incluso después de 1931, como vamos a ver, se constata que el « señorito » desenvuelto, el eterno « veraneante » soltero de San Sebastián en que se ha convertido Fernández Flórez, no pierde toda su clarividencia. Sigue siendo capaz de reacciones imprevisibles, muy poco conformes con las que podían esperar los lectores de uno de los diarios más estrictamente burgueses de España.

El tomo I de las *Acotaciones*, que abarca el periodo 1916-1921, presenta un interés político de primer orden. Se puede seguir en él, día a día, la decadencia del parlamentarismo formal establecido por Cánovas cuarenta años antes. La vida parlamentaria continúa fascinando a toda una categoría de españoles medianamente cultivados, para quienes las sesiones de las Cortes son una especie de representación teatral, con sus grandes actores y las esperadas tiradas de los tenores de la mayoría o de la oposición. Las peripecias de la lucha política son comentadas siempre con apasionamiento y constituyen para un vasto público una distracción sin igual. El comportamiento, la acción oratoria, incluso las propias manías de los líderes políticos son seguidos con una curiosidad de la que hoy apenas podemos tener idea. Buena parte del éxito de Fernández Flórez como cronista parlamentario procede de la precisión de entomólogo con que describe, encaramado en la tribuna de la prensa, la fauna que se agita a sus pies. Fernández Flórez halla pronto sus « cabezas de turco », se burla de los oradores atronadores y enfáticos como Melquiades Alvarez, o parleros de verbo demasiado florido como Alcalá Zamora. Ironiza sobre el tono solemne de los tradicionalistas, tales como Estaban Bilbao, todavía hoy ornamento decrepito de las pseudo-Cortes franquistas, del cual dirá: *Es preciso que el oyente no olvide jamás que aquel que*

1. W. Fernández Flórez. *Acotaciones de un oyente*. Tomo I (1916-1921); Tomo II (1931-1935). Madrid. Editorial Española, 1962-1963, 733-759 p.

2. W. Fernández Flórez. *Impresiones de un hombre de buena fe*. Tomo I (1914-1919); Tomo II (1920-1936). Madrid, Espasa Calpe, Colección Austral, 1964, 210-253 p.

declama ha hecho donación de su vida a un romanticismo, y que las bellas concurrentes de la tribuna se imaginen sin esfuerzo a este hombre con un arma en la mano y una boina en la cabeza, sonriendo a la muerte entre las frondas de las montañas de Zumárraga.³ Sus preferencias van a la elocuencia directa y sobria de los catalanes de la Lliga regionalista como Cambó. Aprecia el talento de «debater» de Santiago Alba y, lo que es normal en un colaborador de ABC, sitúa en lugar elevado el conservadurismo vigoroso de Antonio Maura. Pero sería equivocado creer que Fernández Flórez se limita a las apariencias y se detiene únicamente ante el cuadro pintoresco que le ofrece su puesto de observación; quiere ir más lejos y pretende analizar, no sólo describir. Anota, por ejemplo, a propósito de Romanones, con quien usa pocos miramientos: *El conde es el símbolo, la encarnación, la cristalización de la España contemporánea, digan lo que quieran los patrioterros exaltados. El conde conoce los defectos y las immoralidades del ambiente; las ve él y en vez de intentar corregirlas, las explota. Es más dulce.*⁴

Los defectos cada vez más aparentes del sistema canovista son denunciados por Fernández Flórez con mucha penetración. Como es sabido, todo el mecanismo imaginado por Cánovas reposaba sobre el turno en el Poder de dos partidos, el conservador y el liberal. Ahora bien, ambas formaciones habían llegado a tener objetivos casi idénticos. Como escribe Fernández Flórez: *El partido liberal opina que es preciso reconstituir la Hacienda, el poder militar y los servicios públicos. El partido conservador sostiene que deben fortalecerse los servicios públicos, la Hacienda y el poder militar. Cuando sus energías reclamaciones en ese sentido y sus ataques al que está en el Poder entrega el mando a cualquiera de estos grupos, pasa a usar dos fórmulas maravillosas condensadas en dos frases concisas: «Reina tranquilidad» y «El Gobierno estudia el problema». Nadie puede imaginar la tremenda eficacia de ambas frases. Con ellas se ha podido regir a la nación desde hace muchos años.*⁵

Y lo que es más grave todavía, ambos partidos en lugar de mantenerse relativamente unidos detrás de sus jefes indiscutibles, comienzan, a partir de 1912, después de la desaparición de Cánovas, a desmenuzarse en «camarillas», en facciones opuestas entre sí. Entre los liberales, Romanones disputa la dirección del partido a García Prieto; del lado conservador, los amigos de Maura se alzan contra los «idóneos»

agrupados alrededor de Eduardo Dato. La rotación normal, por lo demás perfectamente artificial, de los partidos dinásticos tradicionales llega a ser así particularmente difícil, tanto más cuanto las minorías catalana, republicana y socialista logran ganar terreno, por lo menos allí donde las elecciones pueden desarrollarse con cierta regularidad.

Se toca aquí una de las debilidades más evidentes del régimen: la ausencia de elecciones honradas. Para lograr ser elegido, cualquier procedimiento es bueno. En primer lugar, la corrupción, a la que recurren copiosamente los partidos dinásticos. Y Fernández Flórez no titubea en responder a La Cierva, no obstante ser éste amigo y protegido de ABC, cuando protestaba contra la forma en que eran elegidos ciertos candidatos gubernamentales: *¿Hay alguien que ignore que en el grupo de diputados del señor La Cierva, del conde de Romanones, de García Prieto, de Maura, de todos los caudillos en fin, figura más de uno y más de dos que deben sus actas al dinero pródigamente gastado?*⁶

Existen, además, vastas regiones del país que continúan bajo el dominio de caciques, lo que despoja prácticamente las elecciones en ellas de toda significación política. Fernández Flórez, originario de Galicia, es decir, de una de las tierras predilectas del caciquismo, tiene palabras muy duras sobre la tiranía que los caciques ejercen en su patria chica: *Nosotros sabemos que los marineros y los aldeanos de Galicia han de dar mucho más que el diezmo rutinario a los caciques de sus lugares. En ninguna otra parte es tan feroz, tan subramificado, tan insaciable, tan odioso, el caciquismo. Don Antonio Maura, hablando de él, dijo un día que, para sacudirlo, estas resignadas gentes del Noroeste se verán impelidas a la revolución.*⁷ Cuando Fernández Flórez escribe esto, García Prieto, marqués de Alhucemas, uno de los «prohombres» liberales-demócratas, es el señor indiscutido de buena parte de Galicia, particularmente alrededor de Santiago de Compostela. Fernández Flórez disuade irónicamente al carlista Vázquez de Mella de su pretensión de tentar fortuna electoral en esta última circunscripción, en la que sin embargo las ideas tradicionalistas conservan numerosos partidarios. Como ejemplo del comportamiento de los caciques en Galicia, Fernández Flórez cuenta esta asombrosa anécdota: *Cierta vez, los electores de un lugar aldeano parecieron decidirse a volver las espaldas a los dogmas garcía-prietistas. El médico municipal les hizo una*

amable advertencia: si no votáis a los amigos de don Manuel —es dijo— no certificaré ninguna defunción y a vosotros y a vuestros hijos se os hará la autopsia al morir. Oído esto, todos volvieron a quedar convencidos de las excelencias del partido liberal-demócrata.⁸

La dominación de los caciques tiene una consecuencia importante, no siempre puesta netamente de relieve, pero que varios apuntes de Fernández Flórez contribuyen a subrayar. Señores de cierto número de distritos electorales, gracias al caciquismo y a todas sus ramificaciones locales, los jefes de los clanes políticos distribuyen como les viene en gana los distritos a su clientela. Pero al diputado a quien se ha atribuido de oficio una circunscripción le será muy difícil ocuparse de cerca de los problemas locales, tratar de implantarse profundamente en su distrito. En la mayor parte de los casos, carece de vínculos reales con el territorio que representa, y si pretende interesarse verdaderamente por él, el jefe de clan, informado por su red de fieles y deseoso de poder disponer siempre a su capricho de una reserva de circunscripciones casi seguras, no tardará en llamar al diputado a la orden. Así resulta que en España no existe nada comparable al diputado tradicional « medio » de la III República francesa, que conoce a fondo su circunscripción y sus problemas propios, que, si bien es verdad, es inexpugnable con frecuencia en su feudo, está en condiciones, al menos, de actuar útilmente en el plano local.

Los grupos políticos surgidos del desmoronamiento de los grandes partidos se componen de cierto número de hombres importantes y de una masa de diputados « de base » perfectamente canjeables. Como escribe con penetración Fernández Flórez: *¿Qué es nuestro régimen parlamentario? Un juego de conveniencias, de pasiones y oportunidades que mantienen algunos señores, un pequeño número de señores, los caudillos de los grupos políticos. Detrás de estos caudillos, los simples diputados desempeñan el papel de cerros a la derecha de la unidad. Cuando un grupo lucha en unas elecciones, no lucha por la unidad, sino por los cerros. La unidad tiene garantizado su lugar en la Cámara y si una contingencia infrecuente la priva de representación, el gobierno se apresurará a facilitarle un camino para que la obtuviese.⁹* Todo se conjuga, pues, para que el diputado de base permanezca dócilmente sometido a su jefe, a fin de que le sea concedida una circunscripción en la que la lucha electoral presente mínimos azares.

¿Y cómo son designados los propios jefes de los grupos, los personajes verdaderamente influyentes en la vida parlamentaria? Uno de los modos de reclutamiento más característicos consiste en ser hijo de un líder político, en casarse con su hija o formar parte de su familia; llegarán a constituirse verdaderas dinastías. Recordando la palabra puesta de moda, hacia la misma época, por Ramón Pérez de Ayala en su libro *Política y toros*, se puede hablar de « yernocracia ». García Prieto, por ejemplo, debe toda su carrera a su suegro Montero Ríos, vieja gloria de la Universidad de Compostela. Aupado así, sin que sus méritos sean ni mucho menos deslumbrantes, este abogado de Astorga reina sobre Galicia, hace elegir a sus allegados, y accede en varias ocasiones a la Presidencia del Consejo. Cosa curiosa y que merece ser señalada de paso, se ven figurar en los artículos de Fernández Flórez nombres que volverán a encontrarse más o menos mezclados a la actualidad política en épocas recientes: Bergamín, Ruíz Jiménez, Barroso, Tovar, y aún otros...

Pero el procedimiento normal para hacer carrera y acceder a las funciones ministeriales, ambición suprema de la casi totalidad de los diputados, consiste en seguir el *cursus honorum* clásico que Fernández Flórez describe, tomando el ejemplo de un parlamentario que decide andar su camino en el partido conservador « idóneo », el de los amigos de Dato. He aquí las principales etapas de una carrera parlamentaria, comparable en muchos aspectos, a la de un funcionario cualquiera: 1) Seis años de simple diputado con algunos discursos en el banco de las Comisiones; 2) Un gobierno civil de escasa importancia; 3) Breve paso por una Dirección general, de esas que no sirven para nada, añade Fernández Flórez; 4) Vana espera de una Subsecretaría; 5) Nombramiento de Subsecretario; 6) Frecuentación baldía de la « tertulia » del « jefe »; 7) Se habla del diputado en cuestión como posible ministro; 8) Grave enfermedad; 9) El diputado llega a Ministro; y Fernández Flórez concluye: *Este sistema hace que el Cuerpo General de Políticos conservadores no puede siempre ofrecer al país*

3. Acotaciones. Tomo I, p. 101.

4. Impresiones. Tomo I, p. 49.

5. Acotaciones. Tomo I, p. 265-266.

6. Acotaciones. Tomo I, p. 648.

7. Acotaciones. Tomo I, p. 82.

8. Impresiones. Tomo I, p. 196.

9. Acotaciones. Tomo I, p. 663.

ministros aceptables. Si un tonto ingresa en el Cuerpo un año antes que un hombre genial, el tonto es ministro preferente, como no lo impida una epidemia o un asesinato.¹⁰

Reclutado y dirigido así, el Parlamento español de hace cincuenta años, se convierte en un organismo en el que las discusiones estériles, las combinaciones de partidos constituyen la regla, en el que no se tiene confianza en el sistema que se representa, en el que las grandes decisiones son esquivadas sin cesar. Y ello en el momento en que la guerra mundial divide al país y exige de España opciones importantes en todos los dominios, sobre todo en materia económica y social. ¿Se trata por ejemplo de la adquisición de una importante empresa por el capital extranjero? Basta que un diputado bien intencionado pida a gritos el fin de tamaño escándalo para qué, escéptica, la masa de los parlamentarios pregunte: «¿Quién se atreverá a actuar? ¿Y por qué medios? Las Cortes podrán desquitarse complaciéndose en lo que Fernández Flórez llama las «sesiones patrióticas», en las que triunfa un nacionalismo ostentoso y verbal, que tan frecuentemente se ha manifestado en España, en ocasión de guerras coloniales, y que constituye en toda época el último recurso de los gobiernos en situación difícil. Sin miramientos hacia sus lectores de ABC, Fernández Flórez describe la escena de esta manera: *En los ojos de los oradores brilla el santo fuego del amor de España; en toda la Cámara hay ese ambiente de las sesiones patrióticas, tan frecuente entre nosotros; esas sesiones en que, con la mirada turbia, las manos temblorosas y los rostros empalidecidos por la emoción de las grandes empresas, los diputados se unen en un solo grupo y elevan sus voces en un solo clamor para votar la construcción de un torpedo o la supresión del impuesto de consumos en un infeliz ayuntamiento, gloriosas ideas a las que se confía en el instante la salvación del país.¹¹*

Así se ahonda un foso cada vez más profundo entre gobernantes y gobernados, fenómeno grave del que es perfectamente consciente Fernández Flórez. Llega a escribir, no sin valentía, aunque, bien es verdad, en un periódico de La Coruña y antes de colaborar en el órgano de los Luca de Tena: *Hoy no hay en política más que un gran partido: el de los gobernados, y entre éstos, los que tienen más coraje y menos sumisión, más valentía para la protesta y menos sumisión, son los obreros.¹²*

Esta confesión clarividente será reemplazada cuando Fernández Flórez escriba en ABC por

un desabrimiento sistemático contra los republicanos demasiado favorables según él a la causa de los Aliados, y sobre todo contra los socialistas cuya voz comienza, empero, a hacerse oír en las Cortes. No contento con ridiculizar sin pudor las manos callosas de Moreno Mendoza, antiguo obrero, elegido diputado de Jerez en 1916, Fernández Flórez, olvidando lo que escribió sobre la incapacidad de tantos parlamentarios de los partidos dinásticos, trata con orgulloso desdén a Saborit y Largo Caballero. Son culpables a sus ojos de carecer de cultura y de conocimientos, y los juzga indignos de la condición de legisladores. El programa de los socialistas le parece tan vacío como el de las demás formaciones políticas, lo que le hace escribir: *Cualquier pelafustán que se inscriba en el socialismo, cumple con su credo y con la humanidad llamando compañeros a los demás individuos y jugando copiosamente al mus.¹³* El mismo Julián Besteiro, respetado personalmente, sin embargo, por casi todo el mundo, no escapa a su animosidad.

Se comprende, en tales condiciones, que la gran crisis revolucionaria de 1917, por otra parte todavía tan imperfectamente conocida, en la que los socialistas desempeñaron un papel importante, sea tan mal comprendida por Fernández Flórez. Habla poco de las «Juntas de Defensa», y a propósito de la famosa Asamblea de parlamentarios de Barcelona, se confina en una fácil ironía: *¿Cómo puede interpretarse la actitud de unos parlamentarios que así interpretan su misión?... Se nos ocurre que están locos. En España la representación parlamentaria se otorga en el Ministerio de la Gobernación a unos cientos de amigos para que la luzcan, pero no para que la utilicen.¹⁴*

Sin embargo, tras la conmoción de 1917, España se halla en una situación paradójica. Por una parte, la institución parlamentaria manifiesta signos verdaderamente inquietantes de agotamiento; por otra parte, las circunstancias hacen que el parlamentarismo vea acrecido considerablemente, en el plano mundial, su prestigio gracias al triunfo de las potencias aliadas que encarnan la democracia liberal. Para la opinión burguesa española, no existe apenas solución de recambio que ofrecer al régimen parlamentario. El golpe de Estado mussoliniano todavía no ha tenido lugar, y sólo algunos iniciados, entre los cuales se cuenta sin duda el rey, sueñan con la toma del poder por los militares. Antonio Maura, encarnación para las derechas del gran político,

es partidario de una restauración de la autoridad del Estado, pero dentro del marco estrictamente parlamentario. En una palabra, en las clases medias a casi nadie le viene la idea de que una nación evolucionada pueda prescindir de un parlamento eficaz, que sigue siendo título indispensable de modernidad y de civilización. No obstante, las esperanzas depositadas en el gobierno de Unión Nacional de Maura, en el que participan también los catalanistas de Cambó, van a disiparse rápidamente. Y el sistema gira pronto en el vacío. Después de 1916, no vuelve a haber presupuesto regular, ninguna ley útil llegará a ver la luz, los «gobiernos de gestión» se suceden en cascada, mientras el proletariado se muestra más y más combativo, animado por el ejemplo de la revolución rusa, los «pistoleros», hacen estragos en Barcelona y las catástrofes militares se suceden en Marruecos.

Esta deteriorización rápida de la situación, va a traer consigo el eclipse del parlamentarismo y el recurso al ejército, cuya intervención constante en la política se afirma cada día a partir de 1917. A pesar de los malos recuerdos que han dejado los pronunciamientos del siglo anterior, al menos en una parte de la opinión, las circunstancias tanto interiores como exteriores son propicias al golpe de Estado militar a partir de 1922. Inspirándose a la vez en sus precursores del siglo XIX y en los recientes ejemplos de Mussolini y de Mustafá Kemal, el general Primo de Rivera se adueña del Poder en septiembre de 1923, con la complicidad del rey. Algunos meses antes, Fernández Flórez había escrito estas características líneas, que descubren su paso de la crítica irónica o virulenta a la denuncia directa de la inutilidad del Parlamento en sí: *La nación que sufre, bajo ese nombre [de Parlamento], el régimen de una concatenación de tertulias, las marrullerías de una pléyade de abogados, los perjuicios de la ignorancia y de la impotencia, de la incapacidad vanidosa y del nepotismo sin recato, de la ambición sin alas y del caciquismo codicioso, bastante hace con no derribar malhumoradamente todo el tinglado.*¹⁵

Al cerrar los primeros volúmenes de artículos de Fernández Flórez, estaría fuera de lugar, sin embargo, quedarse bajo la impresión de un párrafo, de tono «prefascista» de polémica violenta, como el que acabamos de citar. Lo que descubre el análisis sin contemplaciones del periodista parlamentario, es la imagen de una España política lejana y burocrática, de diputados en levita, ministros en uniforme,

entregada a la negligencia, a la especulación y a la intriga, pero en la que persisten, al menos hasta 1917, cierta facilidad de vivir y bastante tolerancia y espíritu crítico. Se llega en ella a ser ministro porque se juega bien al tresillo y se es asiduo contertulio, y se suspende la sesión del Congreso para permitir a los diputados ir a ver a Joselito y Belmonte enfrentarse en la Plaza de Toros de Madrid, y para que luego, de vuelta, el Presidente del Consejo, Romanones, pueda hacer comentarios desengañados sobre la decadencia del arte taurino. En esta España de hace medio siglo, la política sigue siendo en parte un juego, y no determina sino indirectamente las condiciones de vida de los ciudadanos. A pesar de la aspereza de los antagonismos sociales, se está todavía lejos del enfrentamiento implacable de partidos y clases a que se asistirá bajo la República, y más lejos aún de la hipócrita rigidez, de la frialdad sin alma del franquismo. Fernández Flórez, con su propia facilidad para la broma amarga, constituye un testigo privilegiado de esta época acabada.

El segundo tomo de *Acotaciones*, consagrado al periodo 1931-1935, presenta menos interés que las recopilaciones precedentes. Trata de una época más cercana e infinitamente mejor conocida; pero además, Fernández Flórez ha envejecido, su relativa libertad de juicio ha disminuido notablemente, se encuentra prisionero con más frecuencia de sus prejuicios y de su público. Sin embargo, la consulta de sus artículos sigue siendo útil, en la medida en que se trata de un conocedor excepcional de la vida parlamentaria, que reanuda su oficio de periodista especializado tras diez años casi de interrupción.

Lo que llama la atención de Fernández Flórez, en sus primeros contactos con las Cortes Constituyentes de 1931, es que en su aspecto formal, al menos, el parlamentarismo español sigue siendo igual a sí mismo. La intemperancia oratoria, por ejemplo, sigue siendo la regla: *Todo cambió en el mundo desde la gran guerra* —observa Fernández Flórez—, *se escribe de*

10. *Acotaciones*. Tomo I, p. 577.

11. *Acotaciones*. Tomo I, p. 214.

12. *Impresiones*. Tomo I, p. 23-24.

13. *Impresiones*. Tomo I, p. 116.

14. *Impresiones*. Tomo I, p. 136.

15. *Impresiones*. Tomo II, p. 72.

otro modo, se pinta de otro modo... pero la oratoria continúa igual. Los hombres hablan de la misma manera barroca, insistente, copiosa, difusa, enemiga de nuestros nervios, injuriante para nuestra comprensión.¹⁶ Los jefes de partido siguen decidiendo; los diputados de base —Fernández Flórez olvida señalar que ahora al menos son elegidos en condiciones casi normales— votan por o contra el gobierno, según sean o no ministerialistas o antiministerialistas sus jefes. La máquina parlamentaria gira lentamente, sin ser sincronizada con el ritmo de los acontecimientos exteriores, cuya presión es todavía más fuerte que quince años antes, y con frecuencia sin preocuparse de ellos. Fernández Flórez observa, no sin exageración: *Las huelgas, los tiros, el sobresalto económico, las estridencias de los extremistas no tienen eco en la Cámara. Pero existen. Esto es lo temible. Existen, y es preciso salir pronto a su encuentro... Al margen de la acción del gobierno hay acción popular que se anticipa a cualquier otra decisión e impone su anárquica voluntad.*¹⁷

Más que un análisis profundo del funcionamiento de las Cortes republicanas, lo que se halla en estos artículos es una serie de juicios y apreciaciones sobre el personal político. Como antaño, Fernández Flórez carece de indulgencia hacia hombres como Melquiades Álvarez y Alcalá Zamora, cuyo verbalismo pomposo continúa irritándole prodigiosamente. Fiel a la línea de su periódico, detesta la izquierda catalana, observa miramientos más bien con los radicales de Lerroux. Las gentes que admira personalmente, son los hombres de valor extraños al espíritu de partido, como Sánchez Román. Respecto a Azaña su actitud es ambigua; no puede menos que ser sensible a su autoridad, pero critica su falta de cordialidad y de calor humano. El retrato que hace del Presidente del Consejo de 1931 no carece, sin embargo, de malévola penetración: *A nuestro juicio, el señor Azaña es esencialmente un hombre de contextura militarista. No es necesario que aclaremos la evidencia de que se puede ser militarista sin ser militar y militar sin ser militarista... Para bien o para mal —que aún no puede decirlo nadie— está ahora al frente del Consejo de Ministros el alma de un coronel de Caballería que quiere llegar a mariscal; tenaz, recto como una lanza, enamorado de sus iniciativas, aunque el cariz de las cosas le hizo anoche mostrarse dispuesto a las transigencias. Una mano a la espalda, oculta la otra en la abertura del chaleco, el señor presidente contempla el campo de manobras de España con su mirar agudo y frío, un mechón canoso curvándose sobre su frente.*¹⁸

Allí donde da pruebas Fernández Flórez de la máxima independencia de criterio es con respecto a los socialistas, hacia los cuales su antigua actitud ha variado mucho. Admira sinceramente a Indalecio Prieto, *su palabra fogosa, su ingenio pronto y su inteligencia pulida en la que afila sarcasmos chispeantes.*¹⁹ No desespera de poder amansar un día a los socialistas, y escribe con valerosa ingenuidad en ABC, en julio de 1932: *Mi simpatía hacia el socialismo —ya expresada otras veces— me mueve a desear que hubiese en su seno muchos hombres del talento del señor Prieto. Al socialismo español no hay que proscribirlo; hay que encauzarlo, para que pierda esa actual y lamentable unilateralidad de partido obrerista.*²⁰

Pero llegan las elecciones de 1933, que conducen a las Cortes una mayoría muy diferente. Fernández Flórez, que ocupa de nuevo su puesto de observador, se pinta también a sí mismo: *Otra vez en la incómoda tribuna de la Prensa, como el vigia en su tonel, contemplamos las curvas líneas de puntos que trazan en el hemicírculo las cabezas. Hay muchas calvas desconocidas. Antes de un mes sabremos sin vacilar a quien corresponde cada una y, un poco más tarde, qué hay debajo de cada una.*²¹ Entre los nuevos tenores, coloca evidentemente en «vedette» a Gil Robles, del que ensalza la sobriedad oratoria y la inteligencia: *Entre los políticos que he conocido en muchos años asomarse a esta tribuna pocos tan hábiles como él, y, en el Parlamento actual, ninguno. Su oratoria es escuela, directa, vibrante como su propia voz metálica, que taladra el cráneo de los oyentes de oído a oído, que parece entrar por el timpano como un estilete... para terminar el retrato del jefe de la CEDA con estas líneas un tanto pérfidas: Si la habilidad bastase para regir a un pueblo, Gil Robles sería un Presidente del Consejo insuperable.*²²

El elogio que hace Fernández Flórez de Martínez Barrio, y ello en las columnas de ABC, parece más sorprendente: *El fenómeno de la aparición del señor Martínez Barrio en la política española se ha venido elaborando con una solidez que su serenidad, su inteligencia, cierto don de reposo y de bondad que hay en sus palabras, aseguran...*²³ Bien es verdad que Martínez Barrio es por entonces adversario declarado de Azaña, convertido en bestia negra de la derecha...

Pero a medida que pasan los meses, los artículos que atestiguan un antiparlamentarismo fácil se multiplican en la pluma de Fernández Flórez,

MILLAR



66

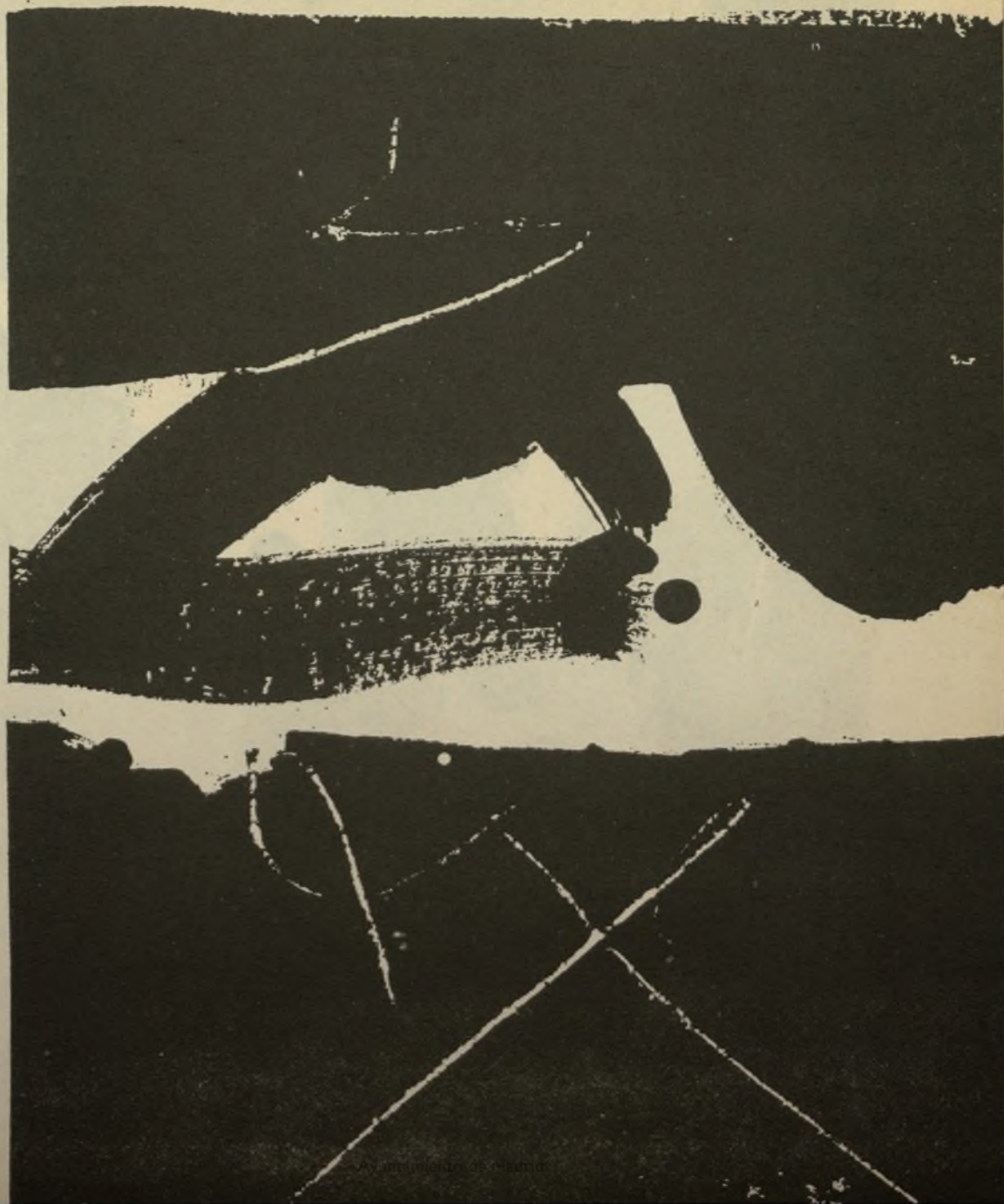
Ayuntamiento de Madrid

MILLARES



MILIARES





millar



MILL-VES





11.11.1985

Ayuntamiento de Madrid

Desde el principio llamó la atención. Se llamaba Javier Muñoz Gallegos, algo más joven que nosotros, « más callado que un pueblo en mañana de domingo », como decía Cañizares, el barroco mexicano. —Sí. —No. Servicial.

—¿De dónde eres?

—De Toledo.

—¿Dónde serviste?

—Del otro lado.

—¿Cuándo te cogieron?

—Al pasar la frontera.

—Mala suerte.

—Sí.

—¿Quisieras volver?

—¿A dónde?

—A España, claro.

—No.

Más bien gordito; en dos meses: en los huesos. Se inscribió en un Regimiento de Marcha, algo así como la Legión Extranjera. Como es natural, hablo de 1939 o de los primeros meses de 1940: llevábamos diez o doce en Septfonds.

—No seas idiota.

Se alzó de hombros.

—¿Hacer la guerra por los que nos tratan así?

—¿Cómo tratamos a los demás?

Fue la única vez, entonces, que le vi reaccionar, alzarse —incomprensiblemente— para dar la cara. Un relámpago.

—¿Tienes familia?

—Te la regalo.

Tal vez quería sonreír. No le salía.

—¿Dónde estabas el 36?

—En Toledo.

Hizo una larga pausa : teníamos tiempo, pelando patatas :

—Dentro.

Volvió a callar, moviendo unas guijas con los pies.

—Dentro del Alcázar. Un héroe. Lo que se llama un héroe.

Nos habíamos hecho amigos, de callar largo y tendido. El no recibía nada, yo sí ; partíamos. Le llamaron, se fue. Le volví a ver, mucho después, el 44, cerca de Cahors, en el monte. Servíamos en distintos grupos pero ya atacábamos en serio a los alemanes y no todo era ya huir. Ibamos a atacar un tren. No llegó : lo volaron ochenta kilómetros antes unos guerrilleros que mandaba Muñagorri, un vasco que dio mucho que hablar, hasta que le fusilaron.

—¿Qué te has hecho ?

—Ya ves.

Tumbados en el talud esperábamos el amanecer.

—¿Y tú?

Por primera vez preguntaba. Le conté las compañías de trabajo, la escapatoria. Me molestan los quistes, aun viejos, más de la memoria ; le recordé sus frases acerca de Toledo.

—Sí. Estuve en el Alcázar. Mi padre era guardia civil. Me hirieron. Una bomba, en serio, ciento cuarenta esquirlas, un poco por todas partes. Cuando una herida no supuraba, otra. Me condecoraron me hicieron sargento tan pronto ingresé a filas, en marzo del 39, al final. Entramos en Valencia. Nos mandaron a Carcagente, a hacernos cargo de un hospital.

Calló. Yo estaba muerto de sueño ; había sido una caminata de órdago, sin contar la atención constante. Hasta el aire daba miedo, entre tantas ramas. Lacerados alma y pies ¿qué me importaba aquella historia? (Lo del alma es una historia particular que nada tiene que ver con Muñoz.) Tumbados en hojas muertas, ya mantillo en su mayor parte, hincados los pies para vencer el declive, malprocurando vencer la oscuridad ya

sucia, con leves perfiles. Humedad de las guájaras, olor de mis montes perdidos. Largo silencio, el cielo trasfloró tras las hojas tiernas de abril. Eramos todo oídos. Silbó Caamaño : descanso. Javier Muñoz volvió a lo suyo :

—En el hospital ya estaban las monjas, atendiendo. Nos mandaba un teniente que había estado en muchas. Quisiera olvidar su nombre.

—Un caserón enorme. Un convento tal vez, no estoy seguro. Anchas tarbeas, largas. Todo encalado, hasta el cielo : un tiempo indecente, para la estación. Ya conoces el olor. Yodoformo, podrido. Orina y mierda. Limpio, eso sí, limpieza de monjas : minuciosa. Había de todo ; cojos, mancos, heridos en brazos, que son los que más lugar ocupan con sus alambres retorcidos, algún ciego.

—A ver, los oficiales —dijo el teniente aquél.

Sólo se presentó uno.

—Las clases.

No salió nadie.

—Está bueno : entonces, todos.

A la cárcel. No cabían. Cupieron. Vinieron las monjas.

—¿En qué se meten? Cuidad a los nuestros, que de éstos cuidamos nosotros.

—También son seres humanos.

—Los que pierden, pierden.

Iba a decir otra cosa peor pero el hábito lo contuvo : el de ellas, claro.

Eran ochenta heridos que no se podían valer. Los demás se habían ido andando hacia Denia y Alicante buscando salida en el mar. Esa primera noche no murieron más que tres. Al amanecer dio la orden :

—Meterlos a todos en tres camiones.

—No caben, mi teniente.

—Ya cabrán.

Aniñado, bigotillo, pequeño, gallo.

—¡Arriba España!

Sobre sus espolones. De Valladolid, hijo de puta. Feliz ; a cualquier presión, viborilla ; jamás quieto. Diría que hasta guapo.

—Entonces tu podrías entrar ahora en España. Quiero decir: tienes papeles.

No me contestó. Otro de cómo le conocí: más delgado todavía, mayor —si posible— su nariz de polichinela, llena de cicatrices.

Crujió el cerrojo: las manos en los fusiles, los dedos al gatillo. Un animal, tal vez. Era difícil darse cuenta en aquel monte bajo lleno de maleza que se abría a los lados de la carretera.

—La gran diversión era decalvar.

Si hubiese podido, ahí le dejaba. Dormir, tenía el sueño agazapado en el occipucio. La orden: ni moverse.

—Entonces empezó el baile. Lo que llamó —hasta el final— el baile. Cogió unas bellotas.

—Con algunas variantes: el vals, el rigodón, el chotis. De entonces acá he visto bastantes cosas. Pero por aquellos días salía del hospital; de otro. Me traían en andas.

Su perfil de títere, acentuado por la frente estrecha, el pelo revueltísimo ahora que se había quitado el gorro para rascarse mejor. El anquilosamiento de la madrugada.

—Metió los que cupieron en los tres camiones. —Vamos a Alcira, dijo. A los dos kilómetros mandó parar.

—¿Os gusta este sitio, hijos de tales por cuales? Ahí, un poco más a la derecha no está mal para espicharla. ¿No os parece? ¡Abajo todo el mundo! ¡A formar! ¡Uno, dos! ¡Uno, dos!

Los más ni podían.

—Esa tapia es buena: ya huele a azahar. A ver, vosotros, de este lado de la acequia. Los plantó en fila.

Ya te dije: todos heridos, inválidos. Los vendajes cochinos; los enyesados, no quieras saber. Les pasó revista. Escogió a dos: al buen tun tun:

—Tú y tú. Ahí.

Formó la escolta y los mandó fusilar.

—¡A ver, los otros, a los camiones! Vámonos a Tabernes.

De Alcira a Tabernes no sé cuanto habrá, no creo que llegue a veinte kilómetros. Paramos tres veces, antes de volver. Cada vez mandó fusilar a uno, de los que llevaban los brazos en alto:

—Ocupan más sitio que los otros.

Luego volvimos, con los más.

Al día siguiente tocaron las campanas a rebato y hubo pregón para que no faltara nadie del pueblo a ver el escarmiento « de los rojos ». Por lo que supe, Carcagente era pueblo de raigambre republicana.

—Todo el pueblo, en hilera.

— ¿Qué tendrá Carcagente? Dicen que diez o quince mil habitantes, no quedaba ni la mitad. Hizo salir los heridos de la iglesia parroquial y caminar hasta el cementerio. Allí los alineó, como si fuese a fusilarlos, pero los metió en camiones y los llevamos a Paterna. Seis veces los hizo bajar durante el viaje, de las diez de la mañana a las siete de la tarde, con todo el paripé de los fusilamientos.

Al pasar por Benimamet ninguno dudó que serían pasados por las armas en el Campamento. Pero fuimos hasta el pueblo. Los hizo bajar. No todos, porque había un fiambre.

(Yo pensaba en lo mío, en la cerámica verde y azul de Paterna, en la de Manises —allí— ahí —enfrente— tras el río ; en el Museo de Barcelona donde estudié la cerámica azul y dorada, azul y dorado como se empezaba a teñir el cielo.)

—A bailar, cabrones.

Luego, al buen tun tun :

—Este.

Calló. Media hora después dijo :

—Y pensar que dentro de nada nadie se acordará.

El, desde luego, no. Cayó dos días después, estúpidamente, al asomarse donde no debía. Y yo, la mayoría de los días, tampoco.

Conversación con Jean-Paul Sartre

(Cuestionario y transcripción de Jorge Semprún)

Una entrevista con Sartre, a pesar de la fría presencia del micrófono sobre la mesa, a pesar del suave rumor de la cinta magnetofónica que gira inexorablemente, se desenvuelve siempre en un ambiente caluroso, de rigor intelectual y de entusiasmo lúcido, que él provoca e impone. Como impone, desde hace más de veinte años, en el mundo del pensamiento y de la acción, una presencia original, realmente insustituible.

Desde el primer minuto, entramos de lleno en los temas fundamentales de su preocupación intelectual, en que se funden las tres vertientes de su personalidad: la literatura, la filosofía y la política.

La primera pregunta que le hemos hecho se refiere a su concepción de la literatura, y a la posible evolución de dicha concepción, desde que publicara su famoso ensayo, ¿Qué es la literatura?

J.-P.S. — Siempre he pensado que si la literatura no lo era todo, no era nada. Y cuando digo todo, entiendo que la literatura debía darnos no sólo una representación total del mundo —como pienso que Kafka la ha dado de su mundo— sino también que debía de ser un estímulo de la acción, al menos por sus aspectos críticos. Por tanto, el compromiso, del que tanto se ha hablado, no constituye de ninguna manera, para mí, una especie de rechazo, o de disminución, de los poderes propios de la literatura. Al contrario, los aumenta al máximo. Es decir, pienso que la literatura debería serlo todo. Eso es lo que pensaba en la época de *¿Qué es la literatura?* Y sigo pensando lo mismo, es decir, que me parece imposible escribir si el que lo hace no rinde cuentas de su mundo interior y de la manera en que el mundo objetivo se le aparece. Digo: mundo —es una expresión de Heidegger— porque, para mí, estamos en el mundo, o sea: todo lo que hacemos tiene por horizonte el mundo en su totalidad. Por consiguiente, la literatura puede tener, totalmente, constantemente, por horizonte el mundo en su totalidad, y al mismo tiempo,

nuestra situación particular dentro del mundo. Pero hoy, ello es evidente, he cambiado un poco en cuanto a los poderes de la literatura. Es decir, pienso que debemos contentarnos con dar esa imagen del mundo a las gentes de esta época, para que puedan reconocerse en ella y que, luego, hagan con ella lo que puedan. Tienen que reconocerse en esa imagen, comprender que están en el mundo, hay que desvelarles su horizonte. Pero, a partir de ahí, si hemos conseguido eso, no podemos hacer más. Pienso, por ejemplo, en un libro como *Los hijos de Sánchez*, un libro del cual se ha dicho que podría sustituir a la literatura. Su autor es un sociólogo, que ha vivido con una familia muy pobre de México, y que ha interrogado a todo el mundo, en esa familia, durante años, con un magnetófono, naturalmente, y que luego se ha limitado a hacer una selección, sin añadir nada. Y los diferentes relatos, los diferentes discursos de esas gentes interfieren unos en otros, se completan. Allí puede encontrarse todo: datos sociológicos, el problema de las clases sociales, el problema de la miseria, y también la psicología, el tema de la técnica. En fin, es un libro riguroso, sociológico. El autor no ha intervenido, salvo para hacer la selección, para evitar las repeticiones, Pues bien ¿qué le falta a ese libro, para que sea literatura? Le falta horizonte. Esas gentes no son capaces, porque hablan como nosotros cuando no somos escritores, de desarrollar todos los horizontes que les rodean. Por eso pienso, a pesar del enorme interés intrínseco de *Los hijos de Sánchez*, que libros semejantes nunca podrán sustituir a la literatura. En esa encuesta, esas gentes son como son, pero la literatura es algo más...

J.S. — O sea, en cierto modo, la literatura no puede limitarse a reflejar la realidad, tiene que interpretarla, en el sentido de una ampliación de la visión del mundo. Pues bien, a este respecto, ¿cómo se plantean las cosas con la nueva escuela novelesca francesa, la escuela del « nouveau roman »?

J.P.S. — La « nueva novela », que es muy variada, por otra parte, me parece, a título de experiencia, algo interesante. Pero, precisamente, creo que cae fuera de la literatura. De la misma manera que las últimas manifestaciones del grupo de la revista *Tel quel* y de todo positivismo del lenguaje. Se trata de hacer, con la literatura, experiencias de lenguaje, se trata de estudiar los poderes del lenguaje y de escribir por escribir. O sea, lo contrario de lo que hay que hacer, en mi opinión. Todo ello se basa en algunas teorías lingüísticas no bien interpretadas; todo eso me parece una manera de remover la literatura, y finalmente, de renegar de ella. En cierto modo, es evidente que Robbe-Grillet ha tenido razón al rechazar la concepción del paisaje como estado anímico, y de darnos paisajes rigurosamente estudiados en el plano de la objetividad física. Ha tenido razón, porque así nos quita de encima una

serie de datos que nos parecían establecidos: que un cielo sea triste, por ejemplo. Bien, eso podría haber sido una depuración. Una vez eso conseguido, hubiera debido pasar a la verdadera forma de comprender y describir al hombre en el mundo. Si no lo hace, no queda nada. Pero yo pienso que lo que hay que hacer, es mostrar al hombre en la infinita red de sus relaciones con un horizonte, y tomarlo como tema. Para mí, en suma, la literatura tiene una función de realismo, de amplificación, en efecto. Y, además, una función crítica. Función, por otra parte, que asume por sí misma: el hombre no necesita saberse crítico para serlo. Bien, de todas maneras, cualquiera que sea la forma literaria empleada, la literatura tiene que ser crítica. Estos tres elementos me parecen indispensables: tomar al hombre, mostrar que está vinculado al mundo en su totalidad, hacerle sentir su propia situación, para que se encuentre en ella, y se encuentre a disgusto, y, al mismo tiempo, darle los elementos de una crítica que pueda facilitarle una toma de conciencia. Eso es, más o menos, lo que puede la literatura, a mí parecer, y eso es lo que no quiere la « nueva novela ».

J.S. — En cierto modo, pues, la literatura debe ser complementaria de la filosofía y de la política, en cuenta responde a algunas de las cuestiones capitales de nuestra existencia.

J.-P.S. — En efecto, pienso que, hoy, la gran transformación de la filosofía —no es de hoy, por otra parte, es de hace cien años, desde Marx— consiste en que la filosofía no es simplemente la comprensión del hombre, sino que debe también ser práctica; es decir, debe colaborar a la acción práctica que se propone cambiar sus condiciones. Y, en este sentido, la filosofía, al dejar de ser contemplativa, al dejar de ser el mero estudio de los métodos, de las lógicas, necesita transformarse, en determinadas ocasiones, en literatura. No quiero decir con esto —a veces se me lo ha echado en cara, no sé si con razón o sin ella, pero nunca he concebido así las cosas— que mi obra literaria sea la demostración de una tesis filosófica. No lo entiendo así. Al contrario, quiero decir que, en un determinado momento, la filosofía cede el paso, porque hay que mostrar lo individual con otras palabras y otras perspectivas que las de la filosofía, y, llegado ese momento, me pongo a hacer literatura. En verdad, como el hombre es uno, lo que escribo se parecerá más o menos a lo que hago como filósofo. Pero, para mí, la verdadera literatura comienza ahí dónde la filosofía se detiene. Como la literatura, la política y la filosofía son tres maneras de actuar sobre el hombre, existe entre ellas cierta relación. Yo diría, incluso, que un filósofo tiene que ser un escritor, porque hoy lo uno no va sin lo otro, porque los grandes escritores de hoy, como Kafka, son igualmente filósofos. Esos escritores-filósofos que, al mismo tiempo, quieren integrarse en una acción, yo los llamaría intelectuales; quiero decir que no son políticos, pero que son compañeros de viaje de los políticos.

A menudo se me dice : Hace usted mala política, como si yo fuera un hombre que hace política. De lo que se trata, en nombre precisamente de una visión de conjunto, es de situarse al lado del político para recordarle, incluso torpemente, los principios que orientan una acción y los fines que se propone. Sabemos perfectamente que los medios elegidos influyen en la acción misma. Comprendo que, en multitud de casos, los medios para una revolución, para una acción, pueden ser duros, apretados, pero los medios no pueden deformar el fin propuesto. A partir del momento en que el fin se ve deformado por los medios, hay que decirlo. El papel del intelectual, que es, por cierto, un papel ingrato y contradictorio, consiste a la vez en integrarse completamente en la acción, si la juzga justa y verdadera, y en recordar siempre el verdadero fin de la acción, poniendo siempre de manifiesto, por la reflexión crítica, si los medios elegidos se orientan hacia el fin propuesto o si tienden a desviar la acción hacia otra cosa.

J.S. — ¿Cómo se plantean, en este contexto, las relaciones de la libertad individual y de la libertad colectiva ?

J.-P.S. — A mi modo de ver, hoy por hoy, no es posible conciliar la una con la otra, pero no es posible tampoco concebir el fin de una acción histórica que no se proponga la realización de estos dos términos contradictorios. Para mí, se trata de una conciliación dialéctica, no de una conciliación analítica. Es decir, se trata de algo vivo, con sus constantes puestas en entredicho de lo adquirido. Lo que ocurre, hoy, es que, en un primer periodo, puede considerarse que sólo la libertad individual sea un fin. Así lo proclaman los norteamericanos, cuando dicen que en su país existe la libertad, y luego se da uno cuenta de que esa libertad individual está completamente alienada, porque no existe la libertad colectiva. En un segundo tiempo, si se quiere ensayar la libertad colectiva, se encuentra uno frente a sistemas sociales en los cuales los hombres asumen, en una fase que todavía no es el socialismo, pero que es una transición hacia el socialismo, todas sus responsabilidades. Es decir, los hombres asumen la responsabilidad del mal tiempo, de las inundaciones, de las malas cosechas, de todo lo que se quiera, los hombres cargan con todo eso y el resultado es, y no puede ser otra cosa, una cuasi-supresión de la libertad individual. Lo cual no impide que el fin —y sólo puede conseguirse a partir del momento en que la abundancia, cierta abundancia, permita una limitación menos severa de la libertad —, el fin sigue siendo que el hombre tome, individual y colectivamente, la dirección del mundo natural en que vive, e incluso del mundo humano. A mí parecer, esa es la dirección en la que hay que ir, y en la que se va, por cierto. O sea, hay momentos que, dialécticamente, se oponen a la libertad individual. No cabe duda de que el problema del socialismo está ligado al de la abundancia, pero también es cierto que los hombres tienen que tomar su destino en sus propias manos, incluso en el momento en que no existe la abundancia, contra todo lo que se nos quiera

decir, porque jamás suprimirá la abundancia, por sí misma, por sí sola, las desigualdades, ni las alienaciones. En realidad, hace falta que un nuevo descubrimiento científico e industrial encuentre sociedades estructuradas, para poder ser acogido. De manera que yo diría que es absolutamente necesario pasar por una fase autoritaria en el reparto, pero que prepare el momento en que las nuevas fuerzas industriales, tal vez la energía atómica, permitan una verdadera distribución. En ese momento se tendrá, en realidad, la fase caracterizada por el lema: a cada uno según sus necesidades. Pero hay que pasar por la fase actual, que es la fase de la pobreza autoritaria, que se rige según el principio: a cada uno según su trabajo.

J.S. — Puesto que hemos ido abandonando los problemas específicamente literarios, ¿qué lugar le parece que ocupa la filosofía en el mundo de hoy?

J.-P.S. — También a este respecto pienso que la filosofía tiene que serlo todo, o no ser nada. Es decir, que la filosofía es el hombre. Es el hombre planteándose cuestiones acerca de sí mismo. Porque, es algo que hay que comprender, el hombre no llegará nunca a tener un conocimiento científico total de sí mismo, por la sencilla razón de que siempre será interior al conocimiento que tiene de sí mismo. El racionalismo científico está muy bien, nos dará una sociología mucho más avanzada, nos dará un psicoanálisis mucho más avanzado, pero el problema del hombre se mantendrá idéntico. Lo que la esfinge preguntaba a Edipo seguirá siendo una pregunta, siempre, y la única forma de proceder para conseguir una especie de intuición comunicable de lo que es el hombre común, aunque no totalmente científica y objetiva, es la filosofía. O sea: la perpetua lucha del hombre con la presuposición que posee del hecho de ser hombre. Si diéramos por supuesto un mundo al fin liberado de las clases sociales, o en el cual, al menos, las clases hubieran plenamente tomado conciencia de sí mismas, siempre quedaría el problema del hombre. O sea, ese problema que hace que un hombre sea a la vez juez y parte de su propia realidad, que se ignore en la medida misma en que se conoce, y esto supone un tipo de verdad aproximativa, y es la verdad propiamente filosófica. Es decir, el esfuerzo del hombre por seguir su propia pista, por borrar todo lo demasiado humano en los conceptos que tiene de sí mismo. Creo que esto siempre será así, es decir, a mi parecer, la filosofía nunca acabará haciéndose mundo, « mundanizándose », a pesar de lo que creyera Marx, nunca será algo totalmente realizado por las masas en la realidad, siempre habrá que seguir planteándose problemas. Se conservará siempre como el asombro del hombre ante sí mismo, y como la crítica de ese hombre en relación consigo mismo. Y, desde este punto de vista, la filosofía es necesariamente práctica, siempre. Porque el nivel al cual se plantean esos problemas implica que si el hombre comienza a conocerse, va a rebasar esa autoconsciencia y a plantearse

una empresa. Yo considero que una filosofía marca su impronta sobre un hombre. Un hombre tiene una filosofía que lo caracteriza como perteneciente a una clase, a una época, etc., pero, al mismo tiempo que lo condiciona, siempre lo rebasa, porque siempre se da ese esfuerzo por ir más allá de la clase, más allá de este mundo, para plantear el verdadero problema.

J.S. — O sea, en fin de cuentas, no puede decirse que exista separación entre el pensamiento y la acción...

J.-P.S. — No pienso que haya una diferencia que no sea histórica en la coyuntura entre pensamiento y acción. Para mí, la acción pone el pensamiento al descubierto. En un comienzo, la acción revela el mundo, al mismo tiempo que lo cambia. Dicho de otro modo : para mí no existe el pensamiento contemplativo. Existen simplemente acciones, que pueden ser de lo más elementales, y, en el interior de esas acciones que van a cambiar el mundo, una especie de descubrimiento del mundo, en tanto que se está transformándolo.

J.S. — Ahora, con su permiso, quisiéramos volver a una cuestión personal. Hace un año, y se trata de un caso único, con el de Bernard Shaw, en la historia de la literatura, usted rechazó el premio Nobel que le había sido atribuido. ¿Cuáles fueron sus razones ?

J.-P.S. — Son razones de dos tipos. Unas, de tipo subjetivo, y otras de tipo objetivo. La razón subjetiva se desprende de mi concepción del intelectual, del escritor, que tiene que ser un realista crítico, y rechazar toda institucionalización de su función. Un intelectual ministro, por ejemplo, me parece algo cómico. Un ministro de la cultura sólo puede ser un funcionario. Pienso que no hacen falta ministros de la cultura, pero si hicieran falta, que sean funcionarios con una sólida cultura, y no novelistas, por ejemplo. Considero que el premio Nobel es una especie de ministerio, de ministerio espiritual, si se quiere. Si a uno le dan el premio Nobel, firma uno los manifiestos como premio Nobel, las gentes dicen : nos hace falta la firma de fulano, porque es premio Nobel. Todo eso, para mí, es lo contrario de la literatura. Diría incluso que si la literatura se institucionaliza, pues bien, forzosamente muere. Esa es la razón que yo llamaría subjetiva. La razón objetiva es otra. Consiste en que tal vez pueda aceptarse un premio internacional, pero sólo si lo es realmente. Es decir, si en una situación de tensión Este-Oeste, se atribuye tanto al Este como al Oeste, en función únicamente del valor de los escritores.

Así ocurre con los premios Nobel científicos. Los premios Nobel científicos se atribuyen a rusos, a americanos, a checos, a hombres de cualquier país. Es un premio que sólo tiene en cuenta el aporte científico de tal o cual individuo. Pero, en literatura, no ocurre así. Sólo ha habido un premio soviético. Se trata de un gran escritor, Pasternak, que merecía ese premio desde hace veinte años. Pero, ¿cuándo se le da? En el preciso momento en que se quería crear dificultades al gobierno de su país. Se trata aquí, y así lo ha entendido todo el mundo, de una maniobra. No acuso a ningún miembro de la Academia Sueca de haber hecho una maniobra: son cosas que se producen casi objetivamente, ¿no es cierto? Pero considero que no es posible aceptar un premio que no es verdaderamente internacional, que es un premio del Oeste. Como para mí, precisamente, el verdadero problema reside en el enfrentamiento cultural del Este y del Oeste, la unidad en cierta medida contradictoria de ambas ideologías, su conflicto, su libre discusión, pienso que ese premio se dio de una manera que no me permitía aceptarlo, objetivamente.

J.S. — ¿Porqué piensa usted que le fue atribuido ese premio Nobel?

J.-P.S. — Me fue atribuido porque soy de izquierda, pero soy al mismo tiempo un pequeño burgués del Oeste. Por consiguiente, se creaba la impresión de que el premio se daba a un hombre de izquierda, pero se daba al mismo tiempo a un pequeño burgués. ¿Por qué no se me dio ese premio durante la guerra de Argelia? Ya tenía bastante edad para recibirlo, mientras luchaba, junto a mis compañeros intelectuales, por la independencia de Argelia, contra el colonialismo. Pienso que, a pesar de mis principios, si se me hubiera dado en aquel momento, lo habría aceptado. Si se hubiera dado a alguno de los intelectuales que luchábamos por la independencia de Argelia, habría considerado oportuno aceptarlo, porque ello hubiera manifestado el apoyo de la opinión pública a la lucha por la independencia argelina.

J.S. — ¿No cree Vd. que pueda existir una organización cultural verdaderamente libre?

J.-P.S. — Creo que puede existir una organización cultural que, en todo caso, ponga al Este y al Oeste, a los intelectuales del Este y del Oeste en mutuo contacto, y cuyos dirigentes sólo se propongan una cosa: permitir una libre discusión. Esa organización existe, por cierto, y es la COMES, cuyo centro está en Italia.

J.S. — Ya que hablamos de organización cultural, surge un tema relacionado con esta problemática. ¿Qué influencia puede tener el libro de bolsillo en la difusión de la cultura?

J.-P.S. — En lo que concierne al libro de bolsillo, me parece que estamos haciendo una experiencia bastante interesante en Francia. Las tiradas de este tipo de libros son enormes. De eso no cabe duda. Pero pienso que no deben exagerarse los resultados. Por una parte, se trata de una empresa de producción masiva, o sea, capitalista. El libro de bolsillo no llega realmente a las masas. Lo que ocurre, y ya es bastante interesante de por sí, es que desarrolla virtualidades de lectura en la pequeña burguesía. En resumen, podría decirse que representa una ampliación de la lectura de las clases medias. Pero no creo que con ese sistema se llegue a la clase obrera. Creo, por consiguiente, que es una experiencia bastante interesante para obtener el pleno rendimiento de un público virtual. Pero no es eso lo que deseo a los escritores, lo que deseo es la difusión de sus libros en todas las clases sociales, mientras haya clases sociales.

J.S. — Mientras haya clases... Esta expresión nos remite al problema fundamental de nuestro tiempo, el problema de la supresión de la sociedad de clases. Nos remite, por tanto, a la pregunta con la cual quisiéramos terminar esta entrevista: ¿Qué es el socialismo, para usted?

J.-P.S. — Para mí, el socialismo es, ante todo, el movimiento de los hombres hacia su liberación. Esos hombres que, precisamente porque son metafísicamente libres —permítaseme que lo diga así— se encuentran en un mundo de explotación y de alienación que les enmascara y les roba esa libertad. La afirmación de esa libertad contra esa situación, la necesidad para los hombres de tomar en sus manos su destino, de tomarlo colectivamente, pero también individualmente, el hecho, precisamente, de que todas las condiciones de explotación pueden vincularse con esa situación de clase, eso es lo que denomino movimiento hacia el socialismo. No creo que el socialismo exista hoy en parte alguna. Creo que hay países más adelantados que otros, porque han socializado sus medios de producción. El socialismo, ya lo dije antes, sólo puede ir acompañado por la abundancia. Pero supongo que, a partir del momento en que la abundancia esté ligada a la supresión de las clases, es decir, a la supresión de las inversiones individuales, de la propiedad privada de los medios de producción, a partir del momento en que la explotación ya no tenga sentido, en ese momento podrán plantearse los hombres sus verda-

deros problemas, en la igualdad. Es decir, igualdad y libertad son una sola y misma cosa. No pienso que el socialismo sea el fin de la historia de la humanidad, ni el surgimiento de la felicidad para el hombre. Pienso que es el momento en que los verdaderos problemas se plantearán, sin ser enmascarados por otros problemas, como son los problemas de clase, los problemas económicos y de explotación. Un ruso me dijo un día, y me parece profundamente cierto, que a partir del momento en que el socialismo se halle verdaderamente instaurado, a partir del momento en que el hombre sea libre, dueño de sí mismo, a partir del momento en que actúe en la colectividad y ésta actúe sobre él, a partir de ese momento se plantearán los verdaderos problemas filosóficos y metafísicos. A partir de ese momento, el hombre llegará a conocerse a sí mismo. No considero el socialismo como un Edén, sino más bien como algo en desarrollo indefinido, que debe poner al hombre en posesión, cada vez mayor, de sus problemas, de su tragedia y de sus poderes de acción.

Pedidos a Ediciones Ruedo ibérico 5, rue Aubriot, Paris 4 C.C.P. 16.586-34 Paris

Precio de venta : Cuaderno ordinario 7,— F ; Suplemento anual 33,— F

Condiciones de suscripción :	6 cuadernos ordinarios	6 cuadernos ordinarios y suplemento anual *
Francia	30,— F	50,— F
España	360,— Pts	600,— Pts
América latina (correo ordinario)	7,— \$ US	12,— \$ US
América latina (correo aéreo)	16,— \$ US	24,— \$ US
Otros países (correo ordinario)	7,— \$ US	12,— \$ US

La suscripción a Cuadernos de Ruedo ibérico da derecho automáticamente al 20 % de descuento en la compra de los libros pertenecientes al fondo editorial de las Ediciones Ruedo ibérico.

* Véase página 128.

Introducción al Opus Dei

Allá por los años treinta, se empezaba a conocer a un sacerdote llamado José María Escrivá de Balaguer. Aquel hombre pío, de origen navarro, había asentado sus reales en Madrid con el laudable objeto de hacer apostolado entre las clases populares. Tan arriesgado proyecto no pudo llevarse a cabo debido a que, « las clases populares » no eran demasiado adictas a la religión propugnada por el clérigo. Ni corto ni perezoso, Escrivá de Balaguer decidió trasladar su apostolado a otros niveles sociales más fáciles y simpatizantes. El perfumado pastor pronto fue el centro del cuidado y los mimos de muchos aristócratas. Aquel joven sacerdote iba a hacer carrera. De eso, incluso él, estaba seguro. Pasaron los años. El apostolado de Escrivá era apacible, y monótono. Las duquesas y los banqueros estimaban que la bondad de la religión se basaba, ante todo, en el tanto por ciento de inmunidad que podía proporcionar a sus enjuagues. Eso lo vio también con indudable sagacidad el padre Escrivá. A medida que la turbulenta historia española avanzaba, él escribía meditaciones y aforismos en un cuadernillo que dio a leer a sus íntimos. Sus íntimos que eran señores importantes pero de escasa formación literaria estimaron que aquella obra merecía publicarse. Escrivá adivinó las intenciones de aquellos señorones y no se opuso. La obra se llamaría *Camino*. Vio la luz por primera vez en Valencia durante el año de gracia de 1939.

Camino tuvo un éxito notable. En aquel año de 1939 muy pocos libros salieron a la luz, y de ellos, *Camino* fue el más insignificante, aunque probablemente el que mayor venta alcanzó. Los amigos de Escrivá subvencionaron la edición que fue lujosísima en relación con el nivel editorial reinante. Los amigos de Escrivá sabían, desde luego, donde metían los cuartos y por qué. Los amigos de Escrivá advirtieron en las primeras lecturas que aquel libro, que se componía de 999 aforismos (incluso el número cabalístico es significativo), era una « nueva » fórmula de espiritualidad, deficientemente escrito y que ayudaba a « entender » lo que el momento español estaba brindando a ciertos españoles. Desde un punto de vista exclusivamente dogmático era muy posible que *Camino* tuviese un número bastante elevado de dislates teológicos. Pero aquello no parecía interesarle mucho al primado Gomá, tan ocupado como estaba en la redacción de caritativas pastorales donde se atacaba sin piedad a los « marxistas, judíos y heterodoxos ». Al

cardenal Gomá la teología le tenía sin cuidado, lo cual, si bien se mira, no es un disparate tan grande.

El padre Escrivá de Balaguer tras la « Cruzada » siguió al pie del cañón. Su fama corría por los salones y las iglesias elegantes. Muchos hombres públicos solicitaron su consejo como director espiritual. Algunos jovencitos inquietos y ambiciosos le hicieron coro. Se llamaban —siguen llamándose— Calvo Serer, Pérez Embid, Antonio Pérez... Fue por aquellos años cuando la mente de Escrivá imaginó un proyecto formidable. Su labor debería concretarse en una nueva « orden » o institución religiosa que uniera a sacerdotes y seglares. Escrivá sería el fundador y mentor. Sus importantes amigos, los colaboradores. Fue a Roma con la idea de presentar al papa Pío XII su proyecto, pero no fue ni recibido. Con cierta dosis de escepticismo el padre Escrivá regresó a España. No volvería a Roma hasta que fuese llamado y conocido, hasta que el Vaticano « necesitase » de su concurso. Continuó su labor apostólica entre los miembros de la alta burguesía española, dentro de la cual comenzó a ser el hombre clave. Escrivá interpretaba los Evangelios con su libro *Camino* en la mano. De allí sacaba fortaleza y sabiduría suficientes como para inducir al rico estraperlista a una « ayuda » o al joven calavera a un matrimonio. Mientras tanto, el sacerdote navarro iba formando un grupo « seleccionado » de dirigentes: sacerdotes rurales con ganas de medrar, jóvenes audaces, integristas sin partido y millonarios. Confeccionados los estatutos de la nueva orden, Escrivá decidió darle nombre: se llamaría *Instituto Secular de la Santa Cruz y del Opus Dei*, y tendría tres « grados »; a saber: « cooperadores » (= seglares cotizantes, sin votos privados ni públicos), « numerarios » (= seglares con voto de obediencia y castidad, que viven en comunidad) y « supernumerarios » (= sacerdotes con todos los votos). La orden obtuvo por parte del Vaticano consentimiento tácito de actuación, pero no reconocimiento. El Vicario Pío XII no quería pillarse los dedos, y arbitró esta fórmula como garantía de éxito. El éxito no se hizo esperar: Escrivá asaltó las más graves y arriesgadas fortalezas, con ladina intención y gran astucia. La Compañía de Jesús comenzó a inquietarse por lo que consideraba « ingerencia en sus asuntos ». Ello hizo meditar de nuevo al Pontífice sobre la conveniencia de reconocer o prohibir la labor de Escrivá. Algo le decía a Pacelli que aquellos hombres, seguidores de *Camino*, llevaban tras de sí el poder aunque no la gloria. La inquietud de la Compañía de Jesús era buena prueba de ello. En 1950 la Santa Sede otorgó el permiso de constitución a la Obra. Escrivá se trasladó a Roma. Era el momento de la victoria. La Obra había vencido.

« Por el dinero hacia Dios »

« ¿ Virtud sin orden ?—Rara virtud »
(*Camino*, 79)

Los hombres del Opus Dei se revelaron como excelentes estrategas. La « Obra » poseía desde el principio las arcas llenas, gracias a los generosos

capitalistas y nobles que querían curar con unas monedas toda su mala conciencia. Escrivá recogía las monedas y tranquilizaba las conciencias. Estas monedas se multiplicaron como los panes y los peces del milagro. El milagro de Escrivá se basaba en saberse rodear de fieles servidores y de hábiles mercachifles. El carácter « secreto » de la Obra proporcionaba el orden necesario para conseguir la virtud, la preponderancia económica, la hegemonía. Muchos financieros vieron en el Opus un excelente instrumento para enmascarar sus negocios. Los hombres del Opus, conscientes del juego, dejaron a sus mecenas que se confiaran. Cuando los resortes del poder estuvieron en sus manos, expulsaron a los financieros y en su lugar colocaron a hombres de toda confianza. Muy pronto el capitalismo español se dio cuenta de que había que jugar sin las cartas marcadas con estos tahures de la espiritualidad : o todo o nada. Unos aceptaron el conato de dominación cuando vieron que en el gobierno habían ingresado tres ministros pertenecientes a la Obra y otros tantos, simpatizantes de la misma. Ullastres, Navarro Rubio, Vigón, Alonso Vega, y Menéndez Tolosa, eran los puntales que había que admitir como definitivos. Sin prisa pero sin pausa —vieja fórmula falangista— el Opus comenzó sus negocios a gran escala en dos frentes : banca y distribución de cine. Los negocios proliferaron. Periódicos, empresas radiofónicas, agencias de publicidad, salas de espectáculos, editoriales... El emporio de Escrivá crecía como la espuma. Sin pretensión exhaustiva, y de forma accidental señalaremos algunos de los negocios que el Opus posee en el país :

Bancos : Banco popular Español, Banco Latino, Credit Andorrà.

Agencias de Publicidad : Clarín, Alas, Hijos de Valeriano Pérez S.A.

Revistas : *Telva*, *Mundo Cristiano*, *Nuestro Tiempo*, *Atlántida*, *Actualidad Económica*, *La Actualidad Española*, *Gaceta Universitaria*, *Ama*, *La Casa*, *Ondas*.

Editoriales : Cid, Rialp, Universidad de Navarra.

Empresas : SER (Sociedad Española de Radiodifusión), Distribuidora Hispano-Argentina, SARPE (Sociedad Anónima de Revistas y Periódicos), Rotopress, Filmófono, Dipenfa.

Periódicos : *El Alcázar*, *Madrid*, *Diario Regional* (Valladolid).

De esta lista, que no puede considerarse definitiva ni mucho menos completa puesto que los financieros del Opus extienden sus tentáculos continuamente hacia nuevos campos, pueden destacarse dos sectores, hacia los que se dedican afanes y desvelos : el bancario y el editorial. El primero sirve para sostener al segundo que a su vez sostiene ideológicamente a la Obra. En este sentido la disciplina que los cooperadores derrochan es admirable. Un buen miembro de la Obra debe estar suscrito a dos o tres publicaciones, por lo menos, para enterarse de las nuevas orientaciones que emanan de Roma. Porque —después nos ocuparemos de ello— la política seguida por el Opus ni es ni ha sido uniforme, aunque puede calificarse en todas sus manifestaciones como de extrema derecha.

Un sector indiscriminado de hombres de empresa han pretendido luchar contra el poderío económico del Instituto Secular Opus Dei. Veían que su poder vacilaba ante las embestidas furibundas de la « nueva espiritualidad ». A esta maniobra pretendió dársele cierto contenido político, aprovechando la salida de los ministros falangistas del gobierno (Arrese y Cía) y la entrada de los « tecnócratas » del Opus. Uno de los « voceros » de la campaña fue el conocido periodista pronazi Rodrigo Royo que por aquellos tiempos era director de *Arriba*. El mencionado periodista escribió un editorial, titulado « Por el dinero hacia Dios », en el que atacaba al Opus, siguiendo los consejos de sus « amos » capitalistas que le habían regalado un saneado negocio : la revista *SP*. El artículo, como era de esperar, fue prohibido por la censura y durante una temporada corrió en copias mecanografiadas de mano en mano como si se tratara de un documento arriesgado y valioso. Y aquí terminó la hostilidad falangista. Royo fue despedido como director del diario y el asunto no pasó a mayores, aunque demostró a los timoratos que el Opus no se andaba con bromas y que su poder en las altas esferas era inmenso.

La « libertad » de enseñanza

Durante mucho tiempo el caballo de batalla del Opus Dei fue la « libertad » de enseñanza. Escrivá desde el principio otorgó gran importancia al problema universitario. Muchos profesores ambiciosos y otros que se arrimaban al sol que más caliente engrosaron las filas de la institución. Había comenzado el « adueñamiento » de la institución universitaria por parte de la Obra. Este asalto al poder fue largo y laborioso. No se ahorraron esfuerzos. No se escatimaron monedas. Quien no se vendía por dinero, podía venderse con promesas u honores. El Opus compraba y aquellos respetables vates, « maestros » de la juventud universitaria española, se vendían como prostitutas. Muy pronto, sobre todo en ciertos sectores, para ser catedrático de Universidad era necesario contar con el apoyo o beneplácito del Opus Dei. Hace seis años, el profesor Carlos París, ilustre escritor y filósofo, se presentó a la cátedra de Filosofía de la Naturaleza de Madrid. Su oponente era un miembro de la Obra, Roberto Saumells, catalán confuso y maestrillo por tierras de Iberoamérica. Las oposiciones fueron « movidas ». El tribunal no se preocupó en absoluto por la preparación de los dos contrincantes. París era un excelente profesor, un intelectual de pro. Saumells era —es— un aprendiz poco despejado. Ni que decir tiene que la cátedra le fue otorgada a Saumells que reparte sabiduría desde tan alta tarima. *Ad maiorem Dei gloriam*. Lo mismo ocurrió con el profesor Manuel Sacristán de la Universidad de Barcelona que tuvo que medir sus armas contra el profesor Garrido, protegido del inefable Leopoldo Eulogio Palacios, miembro también de la Obra, junto con Millán Puelles. Ambos catedráticos consiguieron descalificar al profesor Sacristán, recurriendo a las tretas más repugnantes, recordando, por ejemplo, el carácter « heterodoxo » de sus escritos sobre lógica matemática.

Pero a los hombres del Opus Dei no les llegaba para sus magnos planes la Universidad estatal. Convenía que ellos contasen con una Universidad particular en la que podrían formar los cuadros dirigentes del país : algo parecido a lo que los jesuitas pretendieron con la Universidad de Deusto. Se pensó entonces en el Estudio General de Navarra, que debía asentarse en la cuna del tradicionalismo español, Pamplona. Los jerarcas metidos en el asunto se encargaron de conseguir el permiso estatal para el establecimiento del centro universitario. Hubo airadas protestas estudiantiles. Varios estudiantes fueron a la cárcel por hacer pública su disconformidad contra la « libertad » de enseñanza solicitada por el Opus. Algunos catedráticos —muy pocos, por desgracia— protestaron. Entre ellos el profesor J. L. Aranguren que desde aquellos momentos se convirtió en la bestia negra de la Obra. « El Opus Dei, dijo Aranguren, desde su disparadero católico, al frustrarse su empeño de adueñamiento espiritual de la Universidad, se separa de ella, se traslada a Navarra, sede del carlismo, y se fortifica allí, para a modo de « intelectual requeté » (términos que, tal vez por vez primera se juntan aquí), iniciar desde Pamplona la reconquista espiritual de España » (*El futuro de la Universidad*, p. 15).

Al tiempo que se conseguían los permisos oficiales para la instauración del Estudio General de Navarra, la Santa Sede otorgaba las necesarias licencias para convertir en Universidad de la Iglesia al centro fundado por el Opus. La política vaticana con respecto al Instituto Secular continuaba siendo confusa y resbaladiza. Sin condenar sus excesos y su auténtico colonialismo económico, se desentiende de la institución hasta que necesita financieramente de ella. A partir de este momento se le hacen ciertas concesiones, que alternan con graves admoniciones realizadas de forma particular por el Pontífice.

El Estudio General de Navarra cuenta, además de las ayudas estatales y de ciertas instituciones culturales yanquis, con el concurso precioso de una asociación llamada « Amigos del Estudio General » que agrupa a cientos de personas, generalmente adineradas, que subvencionan las necesidades de la Obra en materia universitaria. Esta asociación que preside el doctor Jiménez Díaz y de la que forman parte personalidades como Angel González Alvarez (director general de enseñanza media), el doctor López Ibor (conocido siquiatra), la duquesa de Alba, etc., puede considerarse como el soporte más importante con el que cuenta el Instituto en la vida civil. La importancia de este soporte quedó cumplidamente demostrada en la reunión plenaria en la que intervinieron cinco mil miembros de la asociación celebrada en Pamplona bajo la presidencia de Escrivá, y en la que se decidieron las directrices a seguir durante los años venideros. Escrivá pronunció un discurso que pudo ser considerado heterodoxo por algunos viejos integristas. Dijo : « Nosotros no somos de derechas. Nuestro único dogmatismo es el de la libertad ». Los más sagaces observadores dieron a estas palabras significado propio. Pablo VI había amenazado seriamente a Escrivá con disolver el Instituto si persistían sus miembros en una colabo-

ración estrecha con el franquismo, del que el propio Pontífice asegura que está dando las boqueadas. La censura prohibió algunos fragmentos del discurso y los cinco mil miembros de la asamblea quedaron contentos con la audacia del « padre ».

El Estudio General de Navarra está presidido por un sacerdote —catedrático, el padre Albareda. Se agrupan en torno suyo los más conspicuos representantes del integrismo español tales como Alvaro D'Ors, Federico Suárez, Leonardo Polo, y el norteamericano Wilhemsén, único caso en la historia del tradicionalismo español en que un habitante de la próspera América sea monárquico carlista. Este abigarrado retablo de carcamales puede mover al jolgorio, pero, en verdad, la cosa es más seria de lo que parece. El Estudio General de Navarra se constituye como centro universitario donde el clasismo más desproporcionado, el reaccionarismo, el integrismo y el maniqueísmo tienen su sede. Pero no se limitan los hombres del Opus a realizar « apostolado » entre jóvenes ricos españoles. Un grupo bastante elevado de katanguenses han sido enviados por el « demócrata » Tshombé a Pamplona para que « aprendan » y puedan dar mejor fruto en el Congo. Hay también bastantes becarios hispanoamericanos. El deseo de los dirigentes del Instituto es el de substituir la conocida Universidad de la Amistad asentada en Moscú por el Estudio General de Navarra. Un proyecto un tanto ambicioso...

La « nueva » espiritualidad

« ¡ Caudillos... ! Viriliza tu voluntad para que Dios te haga caudillo »

(Camino, 883)

La labor apostólica y de proselitismo realizada hasta estos momentos por el Opus puede ser calificada de monumental. En todas las ciudades españolas existen como mínimo dos organizaciones —una femenina y otra masculina— asentadas generalmente en un piso coquetón y lujoso. Los « promotores » se dirigen siempre a personas importantes, comerciantes, médicos, farmacéuticos, gente de formación media y que se hallan comprometidos con la situación. Bajo la máscara de una « nueva espiritualidad », estos hombres y mujeres se reúnen periódicamente en retiros durante los cuales un sacerdote de la Obra les dirige la palabra, da orientaciones y comunica la marcha del Instituto en todo el mundo. Las colectas son numerosas. Y las reuniones tienen cierto matiz secreto, no explícito.

Durante mucho tiempo el hombre de la calle consideró al Opus como una « nueva masonería ». En efecto, el miembro de la Obra jamás declara abiertamente su pertenencia a la misma. Según sus dirigentes porque « de este modo el efecto del apostolado es mayor ». Y no solamente del apostolado, añadimos nosotros. Para el hombre del Opus no existen ciertos valores que son generalmente aceptados. Con resabios masoquistas prescinde, por ejemplo, de la sensualidad y considera la amistad como una superestructura. Hay

solamente una disciplina, la de la Obra, y todo lo demás son minucias « Acostúmbrate a decir que no », aconseja Escrivá (*Camino*, 5). De aquí se deriva un misticismo de derviches, ni demasiado apasionado, ni excesivamente irracional. Un misticismo frío —parece una paradoja— que permite al que lo sustenta meditar sobre lo útil y lo inútil. Al lado de esto debemos colocar la gran flexibilidad que los miembros de la Obra derrochan, sobre todo con quienes no pertenecen a ella pero que poseen recursos. *Camino* es un libro clave para entender el gran proceso de autosatisfacción y justificación en el que la alta burguesía española está metida hasta los hocicos. La riqueza, según Escrivá, es esencialmente buena, con tal de que esté al servicio de una obra buena. La obra buena a la que se refiere es su Obra. Está permitido un sinfín de cosas bastante poco recomendables —prevaricación, márgenes elevados de beneficios, dominación violenta— con tal de que sean útiles, buenas y beneficiosas para la Obra. El pragmatismo del Opus contrasta con sus formulaciones teóricas de recio sabor ascético. El movimiento seglarista es rechazado por el Instituto. El Opus tiene un regustillo clerical que no puede enmascarar. Los seglares son « gentes de tropa ». Los sacerdotes deben ser los conductores.

¿Cuál ha sido la reacción del mundo católico ante la aparición del Opus Dei? Hubo reacciones para todos los gustos. Desde el integrismo « católico y español » (más español que católico) que saludó en la Obra a la « nueva cristiandad » hasta algunos teólogos —entre ellos Von Balthasar— que muy pronto advirtieron el cariz reaccionario, dogmático y derechista del nuevo movimiento. Grupos bien calificados como « progresistas » dentro del catolicismo español como la JOC, la HOAC y el grupo de la revista *Signo* (cristianos avanzados), opusieron serias objeciones a la Obra desde el principio, probablemente inspirados por la Compañía de Jesús y algunos seglares.

Las relaciones del Instituto Secular Opus Dei con la Compañía de Jesús fueron desde el principio tormentosas. Los jesuitas durante mucho tiempo gozaron en nuestro país de una inmunidad notable para realizar actos de propaganda. La propia Universidad de Deusto se constituye como el nudo gordiano de los dirigentes espirituales católicos del país, así como el lugar del cual han salido los mejores políticos « loyolistas » (Ruíz Jiménez, Castiella, Martín Artajo, etc.). La instauración del Estudio General de Navarra por parte del Opus significó ante todo un duro golpe al monopolio jesuítico. Por otra parte, los padres de la orden de Loyola habían presionado desde antiguo sobre el Vaticano para que el Pontífice se negara a conceder a los grupos del Opus la categoría de Instituto Secular. Las razones de los padres eran exclusivamente « canónicas ». Según el Derecho Canónico el Instituto Secular es un grado intermedio entre la Orden y la organización seglar, y sus fines son exclusivamente benéficos. Los padres de la Compañía entendieron que el Opus Dei no estaba realizando en el país ninguna labor benéfica, y pidieron a Roma su supresión. El asunto llegó a oídos del padre Escrivá que cuenta con un excelente equipo de « informadores » y su cólera llegaba

al cielo, según la frase bíblica. En la revista jesuítica *Razón y Fe* comenzaron a menudear ataques a la Obra, ataques leves, velados, pero eficaces. El Opus contestó con una agresividad verdaderamente feroz. En sus revistas no se volvió a publicar la menor mención a la Compañía. Cuando el Padre Arrupe llegó al supremo solideo de la orden ninguno de los periódicos del Opus publicó la noticia, ni sus declaraciones posteriores. Al contrario, se publicaron furibundos artículos atacando al progresismo que « algunos » pretendían deslizar en la Iglesia de Cristo. En este juego de despropósitos, los progresistas son los jesuitas y los integristas los hombres del Opus. En el Estudio General estudiaban tres padres jesuitas en el Instituto de Periodismo. Sin previas explicaciones fueron expulsados, pese a sus elevadas calificaciones. Por « razones obvias » eran considerados personas « non gratas ». Así pues, la lucha entablada entre la Compañía de Jesús y el Opus Dei traspasa los límites de una simple rivalidad entre facciones. Lo que se está solventando en estos momentos es la hegemonía dentro del cotarro político español. Los jesuitas, bajo el manto del progresismo que el vasco Padre Arrupe alienta, pretenden recuperar a las juventudes católicas obreras, mientras que el Opus se dirige sobre todo a los intelectuales, universitarios y profesionales. No descuida tampoco el Opus el sector obrero. Con muchos millones y una torpeza notable, los hombres del Instituto han creado cerca del barrio de Vallecas un club-institución llamado « Tajamar » donde se educan más de mil hijos de obreros. Los hombres de la Obra cultivan este sector como si se tratara de un delicado invernadero. El acto más insignificante celebrado en el club Tajamar suele ser anunciado a bombo y platillo, para demostrar a los « cerriles » que también la Obra se preocupa de los pobres obreros, y que la caridad es virtud fundamental en el benéfico Instituto.

En otros países europeos el Opus avanza igualmente de forma sorprendente. Francia, Alemania, Inglaterra, Italia y Holanda, poseen sendas estructuras organizativas. En Francia la revista *La Table Ronde* y algunos negocios están ya en manos de personas de la Obra. Naturalmente que por prudencia en estos países europeos los hombres del Opus se cubren con el sayo del liberalismo a ultranza, y niegan cualquier concomitancia de su institución con el régimen de Franco. De admitirla quedarían descalificados *a priori*. En Oxford, por ejemplo, el Opus cuenta con un importante *college* donde se educan los hijos de algunos potentes industriales ingleses vinculados al catolicismo, pero no católicos. El cerrilismo mental del Opus asentado en la Pamplona de los requetés se transforma en « apertura » para quienes no poseen la « fe verdadera » pero sí « verdaderos millones de libras ». En Hispanoamérica la infiltración obtiene también éxitos resonantes (resonantes dentro de la propia Obra, claro está, ya que los profanos ignoran cuanto ocurre en el interior). Nicaragua, Costa Rica, la República Dominicana ¡incluso Cuba! cuentan con residencias del Opus Dei, donde se realiza una hábil labor de zapa y convencimiento, entre los jóvenes propietarios, herederos de fortunas, o intelectuales católicos. Se beca a algunos jóvenes para que cursen estudios en Pamplona, se subvencionan empresas de importación y exportación, y se fomentan los « retiros »... Todo ello con la mayor

susplicacia y el menor ruido. Sin hablar para nada, del Opus Dei como institución inspiradora. Todo ello muy del agrado del Padre Escrivá de Balaguer.

La « nueva » política

« Sé intransigente en la doctrina y en la conducta »
(Camino, 397)


Cuando el Padre Escrivá tuvo que aposentarse definitivamente en Roma, dejó como supremo mandamás de la Obra en España al Padre Antonio Pérez, un sacerdote criado en su regazo y fácil de manejar. Como « auxiliares » puso a Calvo Serer y a Florentino Pérez Embid, dos « buenas piezas », dedicados por aquel tiempo al monarquismo juanista más desahogado. Pero los hombres se gastan y muy pronto fue J. M. Albareda, actual rector del Estudio General de Navarra, quien se hizo cargo de la dirección del Instituto en España. Los nuevos tiempos trajeron nuevas exigencias y hubo que prescindir también de Albareda. Otro joven sacerdote, un cura *nouvelle vague* que habla por la TV y resulta simpático a las buenas amas de casa, el Padre Jesús Urteaga, tomó entonces la batuta. El Padre Urteaga es autor de un libro « clásico » para las gentes de la Obra: *El valor divino de lo humano*. Urteaga une a su fabulosa intransigencia una buena dosis de misticismo y de cinismo. Puede fingir el entusiasmo más histriónico para pasar después a la fría meditación financiera. Es un payaso que se las sabe todas y que sabe también con quién trata. La confianza depositada por Escrivá en este « delfín » es absoluta. Dirige la revista *Mundo Cristiano* que se produce como el órgano ideológico de la Obra a nivel popular (como la revista *Atlántida* lo es a nivel universitario). Desde su despacho se organizan ministerios y se nombran directores generales. Es uno de los hombres clave de la política española que, como Fernando Martín Sánchez-Julia trabaja en la sombra.

Los nuevos vientos que el Concilio Ecuménico y el neofranquismo están insuflando al país han provocado en los hombres del Opus Dei algún desconcierto. Ya no se puede jugar, como lo hacían Ullastres y Navarro Rubio, al integrismo más feroz. Hay que « aflojar » un poco la tensión. El discurso de Escrivá ante los Amigos del Estudio General de Navarra no se entiende sin este cambio en el rumbo. Como tampoco se entiende que la crisis ministerial última haya traído un sólo miembro del Opus (García-Moncó, además de López Rodó) para substituir a Ullastres y Navarro Rubio, que junto con López Bravo formaban el triunvirato de los hombres de la Obra en el anterior gobierno. La « liberalización » del Opus parece ser cosa cierta. Algunos miembros de la Obra, « particularmente », por supuesto, se han atrevido a formular algunas críticas « constructivas » al Régimen, e incluso hay quien se proclama de forma pública « antifranquista ». Según los voceros de la Obra, el Opus no tiene color político, y permite a todos sus miembros escoger el grupo o partido que les venga en gana con tal de que no ataque a los principios fundamentales del Instituto y al dogma. Tal

hipótesis es demasiado burda para que nos la creamos. Una vez que fue expulsada Falange del concierto franquista, el Opus y los llamados « Propagandistas » se encargaron de las « cargas más pesadas del gobierno ». El Opus ha conseguido crecer gracias al franquismo como nunca hubiera podido sospecharlo aquel joven sacerdote navarro llamado José María Escrivá de Balaguer hace casi treinta años. Y es ahora, cuando el edificio del franquismo se tambalea de puro viejo, cuando el propio Franco ha dejado de ser « franquista » (¡), cuando el ministro Fraga se proclama defensor de los valores europeos, es ahora, cuando los « muchachos de Escrivá » con la fusta del poder todavía en la mano comienzan a ejecutar de pantomima de una huida vergonzante, una huida más en esa historia reciente que todos hemos tenido que aguantar desde que abrimos los ojos a un mundo de infamia y de estrechez. Demasiado tarde.

El Opus Dei es ya, desde ahora, historia. No seré yo quien me proponga la ingente tarea de narrar su trayectoria y su contenido. Pero alguien tendrá que hacerlo. Quede esta empresa para quien mejor que yo, seguramente, conoce los caminos de la Obra, que no son, como su fundador pretendía, ni limpios ni rectos ni únicos. Así sea.

partisans

 *Revue mensuelle dirigée par François Maspero.*

Au sommaire du numéro 24 :

- Che Guevara : **La lettre de démission de Che Guevara.**
- Camille Pallordet : **Le V^{me} Plan et la concentration industrielle.**
- Pierre Jalé : **Des révisionnismes.**
- Maxime Rodinson : **Le Révolution économique moderne et l'Islam.**
- Général Vo Nguyen Giap : **Souvenirs de la Résistance Vietnamiennne.**
- Emile Copfermann : **L'industrie de l'amusement.**
- **Entretien avec Pete Seeger.**
- Pete Seeger : Joe Hill : **Poèmes.**

CHRONIQUES

Le capital américain en Europe, par Peter Jeffries. — **La Nouvelle Gauche américaine (II)**, par Michaël Munk. — **Au Pérou, la mort de De La Puente.** — **Faut-il sauver les livres ?** par Georges Dupré. — **Théâtre**, par Emile Copfermann. — **Librairie partisane.**


Tous les mois, des études, en toute liberté, sur les grands problèmes de l'actualité et du socialisme international.

Le Numéro : 3,90 F.

Abonnements : France : 6 mois : 22 F. - 12 mois : 42 F.

Autres pays : 6 mois : 26 F. - 12 mois : 47 F.

1, place Paul-Painlevé - PARIS-5^{me} - C.C.P. 6.556-60

 *Documentation gratuite sur demande.*

Ayuntamiento de Madrid

Notas

El movimiento obrero en Madrid : los metalúrgicos



Las luchas de la clase obrera han alcanzado en Madrid un nivel superior durante los últimos años. Frente a la pasividad casi absoluta de los años 1962 y 1963, cuando en el resto de las zonas industriales de España la agitación y la huelga alcanzaban grandes proporciones, los años 1964 y 1965 han sido de agitación obrera en la capital.

Ante este hecho, debemos subrayar dos cosas : 1) el nivel de conciencia de clase es bajo —y la causa de ello hay que buscarla en la ausencia de organizaciones obreras—, y si la solidaridad de clase del proletariado madrileño (con Asturias, con el país vasco...) no se manifestó en 1962, mucho menos, claro está, se expondrá por seguir consignas políticas (huelga nacional, por ejemplo); 2) en contradicción con su inmovilismo ante las agitaciones obreras de « carácter nacional » del año 1962, los trabajadores madrileños han emprendido una agitación « en solitario » en los años 1964 y 1965. Únicamente los intereses económicos, pues, han logrado despertar la inquietud y la oposición de las masas trabajadoras : en terreno reivindicativo afloraron las huelgas (Asturias, país vasco y Cataluña, principalmente) en 1962 ; en el terreno reivindicativo se han desarrollado las manifestaciones madrileñas dos años más tarde.

Aclaremos previamente que no consideramos la agitación de 1964-1965 en Madrid como repetición al mismo nivel de lo sucedido en Asturias en 1962 ; aclaremos también que no creemos que la tarea política consista, la próxima vez, en tratar de acelerar unas huelgas y manifestaciones o retrasar otras, a fin de que el mismo día estallen todas juntas, y que gracias a ello se vaya Franco y venga la democracia. Para que esto no fuese un sueño, sería imprescindible (y hablamos sólo de condiciones « técnicas ») la existencia de una organización obrera de decenas de miles de militantes, decenas de miles de octavillas, de ejemplares de periódicos, de mítines... y cientos de miles de pesetas para alimentar las huelgas. Y en los años inmediatos es difícil que tales condiciones se manifiesten.

CARACTERÍSTICAS DE LA ACTUAL LUCHA OBRERA

Podemos destacar las siguientes líneas. Primero : las manifestaciones obreras de los últimos años han tenido lugar con independencia de las organizaciones políticas y han sido motivadas exclusivamente por una voluntad de mejoras económicas. Por supuesto, los partidos y las organizaciones políticas se han incorporado al movimiento y lo han ayudado, incluso a veces decisivamente ; pero siempre lo han hecho a remolque y sin modificar la línea reivindicativa. Segundo : por estar basado el movimiento obrero en reivindicaciones económicas, toda la agitación ha tenido un marcado carácter vertical, dentro de las ramas industriales (aunque sin llegar a escala nacional) : minería, textil, metalurgia, etc.

Tercero : la causa inicial que ha provocado los conflictos obreros ha sido el desacuerdo en la negociación de los convenios colectivos. Como tantas otras cosas, la contratación colectiva concedida por el Estado capitalista ha sido un arma que se ha vuelto contra él. El desarrollo del capitalismo español exigía los convenios colectivos como medio para aumentar la producción y, por ello, la explotación de los trabajadores. Los convenios colectivos han unido a los obreros y han servido de instrumento para plantear una lucha reivindicativa casi legal ; y, lo que ha sido un salto cualitativo importante, han favorecido el paso de la lucha de fábrica a la lucha de rama o sector industrial. Por ejemplo, las manifestaciones ante los sindicatos han sido posibles gracias a ese salto desde el « nivel de fábrica » al « nivel reivindicativo de sector » hecho posible por el Convenio Colectivo Interprovincial del Sindicato del Metal. Los intereses económicos de los obreros de una fábrica han pasado a ser los intereses económicos de los obreros de un sector industrial (aunque, por ahora, sólo en el escalón más bajo : el ámbito provincial). Ello ha dado una posibilidad de lucha antes insospechada : las manifestaciones. No sería extraño que estas

manifestaciones desembocaran próximamente en huelgas sectoriales que paralizaran, con graves daños para el Plan de Desarrollo (si no se hacen esperar mucho), industrias básicas de la economía neocapitalista.

Cuarto: mientras en 1962 la agitación obrera se desarrollaba en sectores industriales (salvo alguna excepción) que podrían ser calificados «descendentes», por tratarse de industrias en crisis o con una importancia cada vez menor en el conjunto de la economía (minas de carbón, textiles, etc.) y con paro obrero, en los años 1964 y 1965 son los sectores clave (metalurgia) quienes realizan plantas, manifestaciones y huelgas en Madrid. Este es otro hecho que hace que el movimiento obrero de Madrid, desde el punto de vista económico, sea superior al de los años 1962 y 1963.

A gran escala, en la fábricas metalúrgicas de Madrid no existen problemas de condiciones insalubres de trabajo, ni utillaje excesivamente anticuado, ni deficiencias de instalación, como existen en las ramas minera y textil. No hay paro y los salarios, en relación con los de otras industrias, son elevados. Todas estas causas, unidas a la ya mencionada de tratarse de un «sector clave y en auge», hacen que los obreros metalúrgicos se hallen situados en condiciones favorables —y por consiguiente de fuerza— para entablar su lucha reivindicativa contra los capitalistas con mayores posibilidades de victoria.

Otra diferencia importante debe ser tenida en cuenta: mientras los obreros del textil y, sobre todo, los mineros luchan por su salario y por su *existencia* como tales proletarios (contra el despido, la reducción de personal, etc.), los metalúrgicos lo hacen por *mejorar su nivel de vida* (cinco días más de vacaciones, participación en los beneficios, pagas extraordinarias, etc.). Esta es una de las razones que motivan que el instrumento de lucha escogido sea también diferente. No es la huelga sino las manifestaciones lo que cristaliza a mayor escala. Estos problemas laborales ya sólo pueden ser resueltos por medios sindicales, al no ser imprescindible el enfrentamiento directo con el patrono: se va a trabajar a la fábrica y después del trabajo se manifiesta ante los sindicatos verticales. Admitido a escala provincial, el Convenio Colectivo del Metal, ya no es cada fábrica quien, individualmente, va a resolver a sus obreros problemas que pertenecen al ámbito del «sector industrial» (¡en Madrid existen más de 6 000 empresas metalúrgicas, con más de 100 000 obreros!) Los obreros saben que no tienen que presionar únicamente

contra *su* patrono —como era el caso antes de de legislación de convenios, con las reglamentaciones internas de trabajo—, sino contra *todos* los patronos de *todas* las fábricas del sector afectado por el convenio; y el único medio con el que poder ejercer tal presión es el sindicato. Cuando la lucha tenía lugar en la fábrica, los obreros la planteaban directamente contra su patrono sin preocuparse por el sindicato; se bastaban ellos mismos en su fábrica y no necesitaban de manera vital el aparato sindical. Hoy les es imprescindible el sindicato. Es el arma de lucha obligada para llevar adelante con éxito las reivindicaciones. Esta razón explica por sí sola que la aparición de la contratación colectiva «coincida» con el total descrédito y la idea generalizada de inoperancia absoluta de los sindicatos verticales. Los convenios colectivos, fomentados por la burocracia sindical falangista, pueden acabar destruyendo su propio tenderete vertical.

Estas nuevas circunstancias han cambiado totalmente la táctica de la lucha obrera. Mientras antes se podía propugnar la infiltración para «transformar desde dentro», votar en las elecciones para «elegir a los mejores», etc., hoy se impone lo contrario con evidencia: «destrucción desde fuera», «elecciones en blanco», etc. (Aunque por distintas razones, el mismo proceso ha tenido lugar entre los estudiantes con respecto al SEU.)

Los obreros están adquiriendo a escala ya de amplias masas conciencia de la necesidad de un sindicato suyo; y los patronos se van convenciendo de que negociar con los sindicatos verticales es arriesgarse a hacerlo con un espartapájaros, ya que a la hora de la verdad la mayoría de las veces tienen que tratar con comisiones obreras elegidas por los propios trabajadores y que, en muchos casos, nada tienen que ver con los jurados y enlaces en tanto que instituciones oficiales.

Parece evidente, pues, que en las condiciones actuales, los obreros no disponen de otra alternativa que seguir afirmándose contra los cuadros sindicales del régimen, único medio para negociar desde una posición de fuerza contra el conjunto patronal. En el nivel *actual* de conciencia y de organización política de clase (si no ocurren hechos políticos, imprevisibles hoy), sólo apoderándose de la fortaleza sindical podrá enfrentarse el proletariado con el neocapitalismo.

Las contradicciones internas hacen difícil que el régimen franquista esté, por ahora, en condiciones de conceder la libertad sindical. Pre-

sionados por los trabajadores, los sindicatos oficiales pretenden solventar este problema modificando aparentemente su estructura con el fin de encauzar y controlar el movimiento obrero. Durante el pasado año, aparecieron en los sindicatos de Solís los « Consejos de Trabajadores » como tentativa de « horizontalización » adaptada a las circunstancias que, en definitiva y a pesar de los discursos, no modificó en manera alguna la situación anterior. Tales Consejos de Trabajadores no son sino la antigua « Sección Social », rebautizada, pero con los mismos burócratas al frente y como aquélla sometidos a la « Sección Económica ».

LOS METALÚRGICOS MADRILEÑOS

Madrid es hoy uno de los primeros centros fabriles de España con un censo total de 360 000 trabajadores y con 17 890 empresas grandes y medianas* (1 264 grandes y 16 626 medianas). La tercera parte de estas empresas y la tercera parte de estos obreros pertenecen a la industria metalúrgica. La metalurgia y la construcción suponen el 62 % del total de los trabajadores de Madrid y el 41 % de las empresas. El cuadro general de actividades industriales y el número total de trabajadores es el siguiente :

ACTIVIDADES	EMPRESAS		TOTAL OBREROS
	GRANDES	PEQUEÑAS	
Metalúrgicas	427	5 590	115 000
Construcción (y vidrio y cerámica)	143	1 243	110 000
Textiles y derivados	83	1 541	29 000
Químicas y perfumería	148	650	27 000
Artes gráficas, papel y cartón	114	1 910	22 500
Industrias varias (y agua, gas y electricidad)	50	757	18 000
Alimentación, bebidas	157	2 136	17 000
Madera y corcho	81	2 445	12 000
Curtido, cuero, piel y calzado	26	354	7 500
Caucho	7	—	1 400
Frío industrial (alimentación)	28	—	600
	1 264	16 626	360 000

La metalurgia es, quizá, la industria más nueva en Madrid y una idea de su vertiginoso crecimiento puede darla el hecho de que casi 50 000 puestos de trabajo han sido creados en ella en los últimos siete años.

El año 1964 y los primeros meses de 1965, han constituido durante los últimos años el periodo de mayor agitación obrera en la capital. Y a los metalúrgicos ha correspondido el mayor peso en esta lucha.

En 1963, se firmó el anterior Convenio del Metal, elaborado al margen de los obreros. A partir de entonces, y con un ritmo creciente, se iniciaron las protestas y los plantés. En 1964 se realizaron las primeras manifestaciones ante los sindicatos y paros parciales en algunas fábricas. Fuertemente empujados por la base obrera, los enlaces y jurados de la Junta Social redactaron un Anteproyecto de nuevo Convenio del Metal que los patronos se negaron a discutir antes de 1965, fecha en que caducaba el entonces

en vigor. Presionados por el descontento, el conjunto de los patronos tuvo que acceder a un aumento del 20 % de los salarios establecidos por el convenio vigente, a partir de junio y hasta que se firmara el nuevo convenio en enero de 1965. Al cobrar el mes de junio, los metalúrgicos vieron que no se les abonaba el 20 % prometido. Los Sindicatos y la Delegación de Trabajo enviaron a las empresas y a los obreros circulares y órdenes que se contradecían entre sí. A finales de julio, más de cien enlaces y jurados se reunieron en la Delegación Provincial de Trabajo para pedir explicaciones. Se les dijo que el aumento prometido había sido anulado por el ministro de Trabajo « y para el propio bien de los trabajadores », ya que si se concedía, los precios subirían aún más. Los obreros reuni-

* Según la Cámara Oficial de la Industria de Madrid, se consideran industrias grandes las que son propiedad de sociedades y satisfacen su cuota a la Hacienda Pública por tal concepto ; e industrias medianas las que son propiedad individual y contribuyen por lo que antes se denominaba Tarifa III del impuesto industrial.

dos dirigieron un escrito al gobierno protestando contra la supresión arbitraria del 20 % concedido y por la subida de precios. Se tomó también el acuerdo de convocar una reunión para el 2 de septiembre con objeto de tomar conocimiento de la respuesta de las autoridades al escrito. El mes de agosto fue aprovechado por los periódicos para convencer a los trabajadores de que un aumento de salarios no les favorecería, de que ellos serían « los primeros perjudicados por el alza salarial al repercutir ésta en los precios ».

El 2 de septiembre corrió por las fábricas metalúrgicas la voz de concentración ante la Delegación Provincial de Sindicatos para apoyar a sus representantes. Dentro del edificio, 600 representantes sindicales se reunieron con los jerarcas oficiales; en la calle la manifestación de miles de metalúrgicos (¿ 7 000 ?) apoyaba con fuerza las reclamaciones de aquéllos.

Los jerarcas sindicales que presidían la reunión en el interior del edificio (el vicesecretario provincial de Ordenación Social, el presidente del Sindicato Provincial del Metal y el presidente de la Sección Social del mismo sindicato), se encontraron sin saber que hacer ante las exigencias obreras. Los metalúrgicos pedían la anulación del convenio en vigor y la aprobación de su Anteproyecto, con más interés que el 20 % de aumento transitorio. En la sala comenzaron a oírse gritos de « ¡huelga! ». Al final de la reunión, los obreros consiguieron: 1) Elegir allí mismo una Comisión de Enlaces y Jurados de Empresa, destinada a « reforzar a los miembros de la Sección Social »*; 2) Convocar otra reunión para el día 16 de septiembre, en la que deberían ser alcanzadas soluciones concretas.

La comisión obrera elegida libremente por los trabajadores, al margen de imposiciones oficiales, será quien tome a partir de ese momento la dirección de la lucha. La tirantez era grande y los sindicatos verticales, temiendo un conflicto mayor, no tuvieron más remedio que permitir las reuniones semanales de la comisión que se transformaron rápidamente en verdaderas asambleas a las que asistían de 200 a 300 obreros. El día 16 de septiembre, la reunión de los representantes metalúrgicos con los jerarcas sindicales volvió a ser apoyada por otra manifestación obrera en la calle, lo que provocó una intervención más violenta de la policía.

Las manifestaciones, el clima en las fábricas y la firmeza de los representantes obreros intimidaron a los patronos y al gobierno que finalmente concedieron el 20 % de aumento. La Dirección General de Trabajo revocó la decisión

de su Delegación Provincial y concedió el aumento con efecto retroactivo a partir del 1 de junio.**

Aparte de la ventaja económica obtenida, el balance no podía ser más positivo para los obreros. Se había acrecentado la moral de lucha de los metalúrgicos, cuajaba el sentido de unidad y de solidaridad (más de 100 detenidos en la manifestación del día 26 fueron puestos en libertad al día siguiente, al amenazar sus compañeros de fábrica con ir a la huelga si no aparecían en el trabajo los detenidos), y en el plano organizativo se había creado un auténtico órgano de lucha obrera con la formación de la comisión.

EL NUEVO CONVENIO DEL METAL

Dos meses más tarde, en noviembre de 1964, se iniciaron las deliberaciones sobre el nuevo convenio, ya que el anterior había sido denunciado el mes de mayo por los trabajadores. Obreros y patronos mantuvieron cada uno su Anteproyecto, con diferencias de salarios y de condiciones generales tan enormes (véase el cuadro) que, desde el primer momento el desacuerdo y la tensión se hicieron evidentes. Las reuniones semanales de la comisión, agrupando casi 300 enlaces y jurados, eran cada vez más amenazadoras, hasta que, finalmente, a primeros de diciembre —y por las mismas jerarquías sindicales que las habían autorizado tres meses antes— fueron terminantemente prohibidas. La indignación cundió entre los metalúrgicos. Pocos días después, se convocaba otra manifestación en la Gran Vía para protestar contra la prohibición, en solidaridad con la comisión y exigiendo la aprobación del Anteproyecto. Numerosos grupos de mujeres y estudiantes participaron en esta manifestación, que ha sido la más violenta conocida hasta ahora. La policía disolvió hasta las colas en las paradas de los autobuses.

El nuevo convenio debía entrar en vigor el 1 de enero de 1965, pero a finales de diciembre aún no se había llegado a ningún acuerdo. El ministro de Trabajo prolongó la vigencia del

* La Comisión estaba integrada por 12 miembros pertenecientes a las fábricas Perkins, Grasset, Hélices, Manufacturas Metálicas Madrileñas, CASA, Bressel, Osram, Pegaso y Boetticher, principalmente.

** Al ser aplicado el 20 % de aumento sólo sobre las horas trabajadas y el salario de base, hace que el 20 % sobre el papel se convierta en realidad en el 13 % a la hora de cobrar. Más o menos suponía un aumento de 13,50 pesetas diarias para un oficial de 3a, 15 pesetas para un oficial de 2a y 16 pesetas para un oficial de 1a.

anterior convenio. Mediado enero, cuando se llevaban ya seis meses de dicusiones, no se había obtenido resultados. Los obreros temían que al no ceder los patronos, los sindicatos y el gobierno volvieran a dar largas al asunto; de nuevo, la única alternativa que se les ofrecía era la de reanudar la agitación a fin de intimidar al gobierno, para que éste a su vez obligase a ceder a los patronos y evitar posibles conflictos de mayor envergadura.

Se corrió la voz y fueron repartidas octavillas (Oposición sindical, FLP, grupos «prochinos») convocando a una manifestación para el día 26 de enero ante la Delegación Nacional de Sindicatos donde se celebraba —oficialmente— la Asamblea Nacional de los Trabajadores de la Construcción. Se pretendía lograr una manifestación conjunta de los obreros de la construcción (protestando por su situación: despido libre, trabajo eventual, salarios ínfimos, etc.) y de los metalúrgicos (reclamando el nuevo convenio y defendiendo su Anteproyecto). Los metalúrgicos subirían por la carretera de Villa-

verde-Getafe, donde se hallan situadas muchas de sus fábricas (Marconi, Standard, Manufacturas, etc.), hasta la estación de Atocha; allí se reunirían con los obreros de la construcción para ir juntos por el Paseo del Prado hasta la Casa Sindical. Un despliegue impresionante de policía, que cortó —con grises a caballo— los metalúrgicos en la carretera de Villaverde, y su acostumbrada violencia, impidieron que la concentración obrera adquiriera mayores proporciones. Con todo, más de 8 000 manifestantes lograron reunirse en Atocha. Cuatro días más tarde, el nuevo Convenio Interprovincial del Metal era aprobado y la Asamblea de la Construcción publicaba unas conclusiones ofreciendo mayores garantías a los obreros de esta rama. Los patronos fueron obligados por el gobierno a ceder sus primitivas posiciones. Pero a pesar de ello, y examinando los dos Anteproyectos, los obreros han visto muy pocas de sus peticiones atendidas y han tenido que llegar a compromisos intermedios en casi todas ellas. Compararemos como ejemplo la escala de salarios:

CATEGORIA	ANTIGUO	ANTEPROYECTOS *		NUEVO
	CONVENIO *	OBRERO	PATRONAL	CONVENIO
Aprendiz 1 año	25,00	45	28,00	34
Aprendiz 2 años	35,30	60	42,00	48
Aprendiz 3 años	44,65	75	54,00	61
Aprendiz 4 años	54,00	90	66,00	74
Peón ordinario	61,20	130	81,60	95
Peón especial	66,75	141	88,00	102
Oficial de 3a	68,45	144	89,60	104
Oficial de 2a	74,80	158	96,00	110
Oficial de 1a	80,75	170	102,00	117

* Las cifras corresponden a las pesetas diarias del salario base del convenio y de los anteproyectos.

Aparte del imprescindible y escaso aumento de salario, las conquistas más positivas logradas con el nuevo convenio han sido:

- Escala móvil de salarios, revisable cada año con arreglo al aumento del coste de vida;
- Aumentar de cinco días las vacaciones anuales (que pasan a ser 20 días).

Otras importantes propuestas contenidas en el Anteproyecto de los metalúrgicos fueron rechazadas sin discusión por los patronos; las más importantes entre las vetadas fueron éstas:

- Participación de los obreros en el 33 % del total de beneficios de la empresa;
- Jornada de 44 horas semanales.

LA MANIFESTACION MAS POLITIZADA

La siguiente —por ahora última— manifestación * fue la más politizada de todas. Convocada a primeros de abril, había sido precedida por importantes demostraciones estudiantiles que tuvieron un amplio eco nacional e hicieron intervenir masivamente a los grises. Los llama-

* En el mes de marzo se convocó por medio de octavillas otra manifestación obrera, a las 9 de la mañana, resultando un verdadero fracaso. Esto se debió a la exposición confusa de las octavillas que sólo mencionaban y justificaban la manifestación, cuando en realidad asistir a ella a las 9 de la mañana en día laborable era también provocar la huelga, ya que significaba faltar al trabajo. Como nada de esto se explicaba, a la hora fijada (ante la presidencia del gobierno), sólo acudió la policía.

mientos a la manifestación iban dirigidos tanto a los obreros como a los estudiantes. Unos días antes la policía detuvo a varios militantes del Partido Comunista y la víspera a tres del Frente de Liberación Popular. Y así, con el terreno preparado por la Dirección General de Seguridad, Fraga lanzó en la prensa la sempiterna versión oficial del régimen: «Las manifestaciones se realizan obedeciendo a consignas del extranjero». Y algunos periódicos se adelantaron, incluso, a los acontecimientos. ABC de esa mañana anunciaba ya que la manifestación (convocada para horas después) había sido «abortada», resultando un fracaso.

Iniciada la concentración con un objetivo indirectamente político («libertad sindical»), una hora después de su comienzo pasó a ser una clara manifestación política contra el régimen, y se gritaba masivamente: «Democracia, sí, dictadura, no». «Libertad, libertad...»

En esta manifestación apareció por primera vez una pancarta («Libertad sindical»), que resultó ser un medio muy eficaz, por su visibilidad, para volver a reunir a los grupos de manifestantes dispersados por la policía. Otro hecho nuevo fue el de encender antorchas formadas con periódicos.

CONCLUSIONES

Si alguien hubiera hablado de convocar una manifestación ante la Delegación Nacional de Sindicatos hace sólo cuatro años, la mayoría de los obreros habría contestado negativamente, considerándolo como algo imposible. Sin embargo, este año no han sido una sino varias las manifestaciones llevadas a cabo. Los metalúrgicos madrileños han abierto un nuevo proceso de lucha, económica y política, contra la explotación capitalista y su forma dictatorial franquista. Proceso que está en sus comienzos y por ello es aún pronto para valorar su importancia y alcance.

Terminemos, pues, haciendo un rápido balance de los logros positivos conseguidos con las demostraciones en la calle en estos últimos meses. A nuestro parecer, los metalúrgicos han conseguido:

1. Vencer en gran manera el *miedo* a manifestar públicamente contra el orden, las leyes, el gobierno, la policía, etc.;
2. Propagar y popularizar entre los trabajadores la necesidad de un *sindicato obrero* y del derecho de huelga;

3. *Desprestigiar* ante la clase media y la burguesía madrileña a la policía*. A este resultado contribuyó generosamente la actitud torpe, brutal y nerviosa de la policía armada;

4. Extender el sentido de *unidad* y de *solidaridad* entre los obreros. En este aspecto, la elección y el funcionamiento de la comisión obrera —septiembre/diciembre de 1964— ha constituido un hecho importantísimo;

5. Hacer ver a los metalúrgicos y a los demás trabajadores que sólo gracias a la *agitación*, la unidad obrera y el enfrentamiento abierto, han conseguido sus mejoras importantes (20 % de aumento de salarios, nuevo convenio);

6. Creación de un *clima de tensión* en toda la población de Madrid (cortes de calle y de circulación, órdenes contradictorias a los periódicos, decenas de jeeps y camiones de policía, obreros y estudiantes actuando juntos, etc.), que ha reaccionado favorablemente, debido también a que los acontecimientos tuvieron lugar en período de subida vertiginosa de precios en todos los sectores.

7. Poner en evidencia a la *oposición burguesa* (demócratas, «socialistas», cristianodemócratas, etc.**), que permaneció inactiva y voluntariamente al margen de todas las manifestaciones.

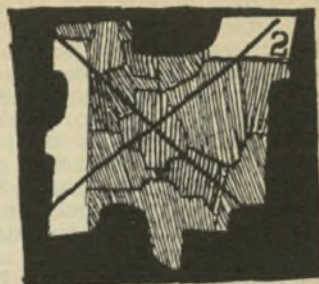
8. Cada manifestación ha superado en importancia y, sobre todo, en contenido político, a la precedente.

E. G.

* Algunos periódicos madrileños se percataron de este hecho, llegando a afirmar que la finalidad de las manifestaciones era «desprestigiar a las fuerzas de orden público ante la población» (naturalmente no decían que el desprestigio era debido a su brutal reacción). Por otro lado, los gritos de «asesinos, asesinos», repetidos en todas las manifestaciones contra los grises sorprendieron e indignaron de tal modo a sus oficiales que éstos elevaron una carta al gobierno exponiendo que este «insulto» era intolerable y que si volvía a ser proferido en lo sucesivo actuarían más «enérgicamente».

** Juventud obrera, el confuso periódico paternalista de los católicos avanzados, denunciaba en su número de marzo a las organizaciones que convocaban las manifestaciones. «El interés de ciertos grupos de personas movidos por intereses particulares de ideologías políticas, que entorpecían la mejor y más rápida solución de los problemas que ellos mismos tenían planteados, enturbiando así las justas y legítimas peticiones que el resto de los compañeros pretendían conseguir. Dando pie a pensar que los trabajadores «obedecen consignas de más allá del telón de acero.» Quien siente la angustia de la urgente solución de los problemas que nos afectan, tiene la impresión de que estos reducidos grupos buscaban más el conflicto que la solución rápida de nuestras justas aspiraciones. La madurez de los obreros, que por encima de minorías tendencias...»

¿Una nueva mentalidad? Jóvenes patronos españoles



El periodista italiano Giorgio Bocca nos ha descrito con bastante precisión la nueva mentalidad que caracteriza al patronato europeo, y que informa la actitud de lo que en Francia han dado en llamar « jeunes patrons », que el reportero citado denomina « cachorros del neocapitalismo » (*I giovani leoni del neocapitalismo*, Bari, 1963). Bocca nos cuenta como, a través de entrevistas, encuestas e investigaciones personales, se ha topado con un capitalismo « no menos ávido e hipócrita » que el viejo, el anterior a la guerra mundial, el que entró en un « impasse » en 1929. Pero que pese a ello, posee rasgos peculiares: es más dúctil, más desenvuelto, se muestra propicio al diálogo, trata de darse —en Francia concretamente— una teoría justificativa, conoce a su enemigo principal —naturalmente, el socialismo— y sabe que hay que renunciar a algunas ventajas para conservar intangible la esencia del sistema. En el esquema demoliberal europeo, este neocapitalismo ha creado un nuevo tipo de empresario que trata de inyectar energías a la formación económico-social de que surge y contribuir inteligentemente a su supervivencia: detrás del Mercado Común, del europeísmo, del entendimiento económico entre los distintos capitalismos nacionales, se halla el « joven patrono », consciente de las quebraduras, las insuficiencias y los fallos repetidos de la estructura que debe mantener. Este nuevo empresario tratará de « corregir », en la medida de lo posible, las debilidades del sistema, prever y evitar las crisis cíclicas, convencer a la clase obrera de la necesidad de una « integración » sin proponer, como es lógico, una modificación de las relaciones socioeconómicas; solamente, una atenuación de las tensiones, una pacífica negociación de las diferencias.

Bocca ha llevado a cabo su encuesta en la Europa del Mercado Común y sus constataciones están referidas al ámbito geográfico que éste abarca. Al plantear la evolución del capita-

lismo europeo parece obligado el análisis del español, abocado como está a integrarse en las organizaciones comunitarias si no quiere tropezar con escollos insuperables. El investigador italiano lo deja, sin embargo, al margen. No obstante es cierto que el capitalismo español ha entrado ya en la fase neocapitalista y que las nuevas líneas de fuerza que definen el sentido de su desarrollo son paralelas al eje que marca la evolución del capitalismo continental. Lorenzo Torres ha visto muy bien —en un artículo publicado en la *Revista Internacional del Socialismo*, números 5-6, p. 592— cuales son las características definitorias de la nueva etapa abierta en nuestro país: se trata de pasar de un capitalismo autárquico a un capitalismo monopolista de estructura más « moderna ». El impulso proviene de un sector de la burguesía enfrentado a las superestructuras políticas franquistas, las cuales suponen una traba, interesados como están los en ellas comprometidos, en en conservación de privilegios e intereses sobre la base de un inmovilismo político total capaz de garantizar la continuidad de su dominio sobre el aparato del Estado.

Este neocapitalismo posee cada día mayor poder y fuerza, y seguramente determinará que se produzca una evolución a todos los niveles. También ha creado sus propios « cachorros », sus « jóvenes patronos », no sólo desencantados de las formas estáticas de ayer, sino asimismo obligados por las nuevas condiciones surgidas del Plan de Estabilización y del desarrollo sucesivo, a asumir una mentalidad distinta, una actitud « renovadora », en virtud, insistimos, de las necesidades de ese desarrollo, que sólo los ciegos o los dogmáticos pueden desconocer.

Nosotros no vamos a seguir la senda del periodista Bocca (queremos dejar constancia de que las conclusiones que extrae de su investigación son insuficientes, cuando no erróneas, aunque nos parezca muy válido su trabajo en el orden

descriptivo) porque éste no es lugar edecuado para hacerlo, y por otra parte en nuestras condiciones no resultaría fácil la labor de realizar una investigación análoga a la suya a nivel español. Pero si nos es dado presentar, con carácter de muestra o de síntoma de la presencia entre nosotros del « joven patrono » (índice elocuente del cambio que se ha operado en otros planos más profundos de la realidad socioeconómica nacional) una serie de casos que, en conjunto, pueden ayudar a definir la nueva situación. Nos invita a ello el resultado de un ciclo de coloquios que ha tenido lugar en la redacción de la revista *Desarrollo*, nacida, como la composición de sus Consejos de Administración y de Dirección indican, para defender las corrientes « renovadoras » del neocapitalismo. Varios « patronos jóvenes » han protagonizado estos coloquios, dedicados a « los hombres que hacen el desarrollo ».

SENDAGORTA: SUBIR EL NIVEL DE VIDA

La primera de estas ruedas de prensa (refleja-das luego en la revista), se celebró a principios de febrero y su desena apareció en el número del día 7. Intervino en ella, como invitado, don Enrique Sendagorta, director general de la Sociedad Española de Construcción Naval.

Al plantearse en el diálogo los problemas estructurales, Sendagorta abogó con fuerza en favor de la realización de reformas: « ... las cosas no se arreglan actuando tan sólo sobre los precios ». « Los empresarios no debemos siquiera discutir el que unos aumentos reales del coste de la vida sean traducidos en los salarios, porque es una cuestión de moral. Lo que no se debe hacer es bajar el nivel de vida; hay que subirlo. Pero con la subida de salarios se produce un aumento de costes, que a ciertos clientes podemos repercutírselos, pero que a la mayoría de los clientes nacionales y extranjeros no podemos hacerlo, con lo que la empresa se empobrece y ponemos en peligro su futuro y el de sus trabajadores. Perdemos capacidad competitiva con el inmovilismo de las estructuras. La empresa del desarrollo necesita una dinámica profunda, dirigida a lograr sus objetivos ».

Revilla, director de *Desarrollo*, quiso que Sendagorta profundizara más en esa « reforma estructural » y la definiera mejor. ¿ Se trataba de las estructuras económicas o también de las sociales ?

« Me refiero a ambas. No se puede hablar sólo de lo económico o sólo de lo social », afirmó Sendagorta.

DEL PROPIETARIO AL EMPRESARIO

Javier Benjumea, presidente de Minas de Río Tinto, se manifiesta también en favor de las reformas (número del 18 de abril). Alguien le plantea abiertamente los problemas de la nueva generación de empresarios « que está cambiando ». Se le pregunta en concreto: ¿ Advierte usted una mentalidad nueva en el aspecto social ?

La respuesta es afirmativa: « Eso se nota en todos los sectores. El empresario joven, el nuevo empresario, tiene muy en cuenta el problema social, lo vive, lo siente, y de hecho ya hoy día la relación con el obrero y el problema social se enfoca de una manera totalmente distinta que antes; en la agricultura se nota especialmente el cambio. No es lo mismo ser propietario que empresario; se puede ser empresario-propietario y es necesario también en lo social ese espíritu empresarial... »

ESTRUCTURA DEFICIENTE

Un ingeniero, Clemente Cebrián, director-gerente y consejero de Isolux y consejero de otras empresas, opinó (número del 2 de mayo) a demanda del director Revilla, sobre la « estructura empresarial » española en general. Para él, esta « estructura » es posible que sea deficiente « pero se están haciendo grandes sacrificios en muchas industrias para mejorarlas a base de los beneficios... » El nuevo método de dirección de empresas va progresando « muchísimo ». Como ejemplo, el señor Cebrián nos ofrece su propia persona: ha sido invitado por la CECIOS para discutir en Munich, con empresarios del Mercado Común, temas de índole humana, social, técnica, económica, etc, y sobre la « dinámica de la empresa ». En el número del 9 de mayo se recogen las manifestaciones de otro « joven patrono »: Luis Olarra, presidente y director gerente de Olarra S.A., Aceros de Llodio y otras dos empresas del mismo ramo. Sí, él también cree que la actual estructura económicosocial de las empresas debe tender hacia su modificación en un sentido « más social ». Es muy explícito: « ... en ese sentido (el de la tendencia aludida) no debemos pensar que eso ha de venir, debemos hacer que venga ». Acto seguido discute la noción de « cogestión » y la eficacia de la participación en los beneficios, y declara que él « no es capitalista en el sentido feudal »; Olarra formula rápidamente un programa: « Creemos y distribuyamos justamente, que así posiblemente muchos de los problemas sociales no llegarán a plantearse en

términos de ruptura». Y finalmente asegura que «la tensión no se produce cuando los últimos escaños viven una vida digna...»

Gregorio Millán, director general de la Babcock Wilcox (número del 16 de mayo) no cree que exista en España una crisis de dirigentes de empresa. «Hay —dice— un equipo considerable que se ha desarrollado muy rápidamente, de gente en promedio muy joven y con una preparación sólida. Es posible que el problema lo haya sido en un pasado inmediato, pero ahora no lo es...». Para él, en los empresarios bilbaínos —sobre los que se le pregunta concretamente— existe «una conciencia clarísima del momento que está viviendo la industria del país».

¿NUEVA MENTALIDAD?

A través de las manifestaciones de estos empresarios —y con desigual claridad en unos y otros— parece evidente que se abre paso poco a poco, al nivel de las grandes empresas y a medida que la economía española va entrando de lleno en la fase monopolista, un nuevo enfoque de los problemas empresariales, un deseo de renovar las actuales estructuras —sin abandonar, naturalmente, el cuadro capitalista— y una nueva consideración de las tensiones sociales y de sus posibles soluciones. A través de las distintas intervenciones parece entreverse la dirección que preside los reproches y las críticas al sistema en vigor: se orientan en última instancia hacia las estructuras políticas del régimen, la burocracia sindicalista y falangista, auténticos estorbos para el desarrollo monopolista. En cuando a la revisión del planteamiento de las relaciones empresa-trabajador cabe pensar que, más que a un imperativo moral —como alguno de los «jóvenes patronos» opina—, responde a necesidades inherentes a la actual fase expansiva monopolista, como ahora veremos.

UNA POSTURA CLARA Y TAJANTE

Pero el coloquio más ilustrativo de lo que hemos dado en llamar «nueva mentalidad» de los patronos españoles, fue el que contó como protagonistas a don José Antonio Rumeu, director general de Cementos y Cables Flexas y don Joaquín Beltrán, director general de Cementos Asland. Teniendo presentes los términos en que se desenvolvió no debe de extrañarnos que la revista decidiera no publicar la reseña. (En el examen que vamos a realizar nos atenemos a la transcripción absolutamente fideligna debida a varios participantes en el coloquio.)

Incitado por Revilla, Beltrán se enfrentó sin reservas, frontalmente, a la cuestión sindical. Su intervención no necesita glosas ni comentarios: «El sindicato fuerte es el que ha permitido todas las conquistas sociales. Nosotros somos partidarios de que exista un sindicato fuerte que dé fuerza a la gente, que dé fuerza a los trabajadores para enfrentarse a la fuerza que tienen las empresas. El empresario, para dialogar abiertamente, tiene que encontrarse con gente que tenga un apoyo sindical... Si no se crean unos sindicatos fuertes y libres el empresario español nunca irá a una verdadera cogestión y a un diálogo... El empresario, por su propia voluntad no va a la cogestión ni al diálogo, por falta de presión exterior, por falta de presión por alguien que tenga la misma autoridad y la misma fuerza que uno mismo...»

Se insiste en el tema. Entonces, ¿de lo que adolece el régimen empresarial es de la falta de una presión social organizada?

Beltrán se reafirma: «Efectivamente, yo creo que el empresario español necesita enfrente a un obrero apoyado en un sindicato incómodo. Este sindicato incómodo es el que permitirá a las empresas una reestructuración clara... Yo, como ciudadano del país, temo a ese sindicato fuerte que está influenciado por directrices políticas, pero lo temo como ciudadano; como empresario lo deseo...»

Tras estas palabras de Beltrán, el periodista Revilla sabe muy bien por donde debe ir. Y pregunta: ¿La falta de esta presión social no habrá hecho adormecer excesivamente los estímulos, que según ahora se observa no existen, en cuanto a la puesta al día de la evolución industrial de los sectores?

Beltrán es tajante: «En la mayor parte de las empresas españolas se está llegando a la reestructuración como consecuencia de la presión social».

¿Con quién es deseable dialogar? Beltrán: «... dialogar con unos líderes no naturales es totalmente imposible...» ¿Y no representará un peligro a nivel nacional la introducción de estas nuevas relaciones laborales? Beltrán: «... si este peligro no existe en otros países del mundo nosotros no tenemos por qué considerarlo peligro». Por fin, se discute abiertamente acerca de la naturaleza del sindicato. Beltrán se define sin rodeos: «El sindicato vertical es un camelo y además peligrosísimo. Al sindicato, en este momento, de vertical no le queda nada. Está horizontal, y muy poco horizontal porque el

sindicato horizontal es un sindicato fuerte. Creo sinceramente que está evolucionando hacia un sindicato fuerte y horizontal. Creo además que es conveniente que evolucione». Y por último: «Como empresarios deseamos un sindicato que dé fuerza al trabajador frente a nosotros. Creo que hay que insistir en eso y si no yo no acepto esta rueda de prensa...»

Las claras palabras de J. Beltrán excluyen la necesidad de una exégesis: plantean las relaciones laborales en su nivel justo, como una exigencia del propio capitalismo en su evolución.

TEORIA DE LA NUEVA SITUACION

Lelio Basso, en un reciente trabajo —«La socialdemocracia en la sociedad neocapitalista», *Revista Internacional del Socialismo*, nº. 7— ha formulado en el orden teórico el significado de aquella exigencia. «Tomemos como ejemplo —escribe Basso— la acción sindical llevada a cabo para aumento de salarios; esta acción ya

ha ayudado al capitalismo a salir de una fase dramática de desequilibrio agudo entre capacidad de producción y demanda en bienes de consumo, ha abierto el camino al consumo de masas y establecido las bases del neocapitalismo».

Los «jóvenes patronos» españoles, plenamente conscientes de las reclamaciones de la nueva fase neocapitalista, plantean ya, con fuerza, la necesidad de una transformación a distintos niveles, y especialmente en el plano de las relaciones empresa-trabajador. Tratan de eliminar, como hemos visto, las trabas impuestas por las fosilizadas estructuras del sindicalismo vertical y la burocracia falangista. El movimiento obrero español, al plantearse una revisión a fondo de su estrategia y de su táctica —revisión, a nuestro modo de ver, indispensable— debe tener necesariamente presentes las nuevas condiciones que se van configurando progresivamente en nuestro país.

J. R.

La libertad individual y el derecho a reventar



Un español que trabaja en París ha sido acusado de arrojar a su mujer desde la torre Eiffel. Lo han condenado. Y un periodista español, Manuel de Agustín, envía a la cadena de prensa del Movimiento —30-9-65— una crónica a la que pertenece este párrafo:

La causa originaria del desenlace no debe buscarse más que en las deplorables condiciones sociales que venise obligadas a soportar muchas de estas pobres familias. Cuando el fiscal francés pronunció su requisitoria, cometiendo una falta evidente, situó en España las causas de la miseria que atenazaba la triste existencia del matrimonio Toledo, sin querer darse cuenta

que la responsabilidad mayor en los dramas y problemas de la emigración no está en el país que la permite, sino en la nación que los acoge. El respeto al individuo prohíbe que se regatee a los hombres el derecho a la aventura, a la ilusión o a la lucha. Nuestra vieja concepción humanista derribó hace tiempo las murallas que impedían a todos el acceso a una vida mejor y el derecho a que cada cual quiera alcanzarla donde le parezca, es una de las bases mismas de la libertad.

Se huye de España por millares, cada día, cada hora, porque nuestra concepción humanista ha derribado las murallas. Se va a sufrir, a mal-

morirse de nostalgia, de desarraigo, de soledad y de hambre incluso, porque nuestra concepción humanista derribó las murallas. Se escapa de una tierra hostil por ejercer un derecho individual, por sostener una de las bases mismas de la libertad.

No se puede decir nada. El juego ha llegado demasiado lejos. La utilización cínica de los más indefensos no permite ni siquiera comentarios. Con ese sucio cobista de un sistema mentiroso no cabe polémica. ¿Hablar del huma-

nismo de un régimen que fusila a un hombre veinticinco años después de unos hechos no comprobados? ¿De la base misma de la libertad que permite destituir catedráticos y coloniza la Universidad? ¿Ironizar sobre una sociedad que empuja a los más necesitados a ejercer por el mundo su libertad individual para no reventar de hambre y de asco? No, no se puede. De verdad que no se puede. Yo al menos no puedo.

L. R.

¿Universidad "desarrollista" o Universidad democrática?



Tal es el dilema con que se enfrentan los universitarios españoles al empezar el curso 1965-1966.

El verano ha sido pródigo en iniciativas políticas del gobierno. A primera vista, parecen medidas de tipo coyuntural, dictadas por el propósito a corto plazo de frenar un movimiento —el universitario— que amenazaba con desbordarse. Creo, sin embargo, que una mera visión «coyuntural» es insuficiente, peligrosamente insuficiente. La realidad es que, quizá por primera vez en muchos años, nos hallamos ante una política universitaria franquista coherente y concebida a largo plazo. La coherencia de esta política puede resumirse en una palabra: «desarrollismo». Es decir, inserción de la Universidad en una perspectiva de desarrollo neocapitalista, tecnocratizante, apolítico. Las premisas de la operación son, por un lado, una cierta modernización de las estructuras universitarias y, por otro lado, la eliminación de los focos de resistencia política, la neutralización de profesores y estudiantes. Claro está que en la operación entran, también, elementos coyunturales —por ejemplo, ciertos elementos de la represión contra el movimiento estudiantil.

Pero incluso estas medidas se inscriben en una

concepción a largo plazo, desarrollista. La demostración más clara es la estructura del nuevo SEU.

En efecto, cuando los estudiantes hicieron saltar en pedazos, el curso pasado, el viejo SEU, el gobierno pasó por unos momentos de perplejidad. Vaciló entre una política de represión pura y una política de neutralización del movimiento estudiantil —es decir, de aceptación parcial de sus reivindicaciones. En un primer momento manejó ambas armas, pero sin emplear ninguna de ellas a fondo. Finalmente, promulgó el decreto de reestructuración del SEU, decreto en el que confluyen elementos de ambas políticas pero en el que predomina ya una concepción a largo plazo. No vamos a entrar aquí en un análisis detallado de sus características. En esencia consiste en una aceptación del principio electivo, pero eliminando sus implicaciones democráticas. Distingue dos esferas: la académica (apuntes, horarios, asignaturas, etc.) y la extraacadémica (actividades culturales, deportivas, políticas, en sentido amplio), y reduce la aplicación del principio electivo a la primera. La segunda sigue controlada directamente por el gobierno a través de la comisaría del SEU. Reduce, además, el número de consejeros elegidos (pasan de diez

a dos por curso) y establece una serie de limitaciones a la elegibilidad (buen expediente académico y disciplinario, etc.), cuya particularización queda sometida, además, al arbitrio de la administración, es decir a la potestad reglamentaria de ésta, sin intervención alguna de los estudiantes. El ministro de Educación, Lora Tamayo, resumió bastante bien la intención del decreto en el discurso pronunciado en la inauguración de curso, en Sevilla: «Las reuniones ahora pueden desarrollarse con plena libertad —dijo— pero en el ambiente recogido de una « mesa redonda », más adecuada para una seria y eficaz actuación». «... la situación de estudiante —complementó— es meramente de tránsito y no define por sí misma otra personalidad que la que le confiere su pertenencia como alumno al centro docente donde cursa sus estudios. Desmembrado de la comunidad universitaria no tiene otra representación que la que, por su edad, le corresponda como ciudadano y es obvio que su actuación como tal estudiante no puede exceder de la que le es propia en el marco de la función universitaria a la que figura adscrito». Dicho de otra manera: el estudiante a sus libros. Nada de política. Y en el área de « sus libros », un mínimo de libertad de elección, apariencia de una verdadera libertad y base posible, además, de un futuro consentimiento a los poderes constituidos —o de una neutralización política, por lo menos.

Las demás medidas del gobierno constituyen una combinación de violencia pura y simple, de corrupción y de reestructuración « desarrollista », pero todas ellas inscritas en el mismo contexto. Son, en esencia, las siguientes: a) Decapitación radical de un primer brote activista entre los catedráticos y, sobre todo, de un primer intento serio de acción unida de los dos sectores, el docente y el estudiantil. La expulsión de los catedráticos López Aranguren, Tierno Galván y García Calvo y la expulsión temporal de Aguilar Navarro y Montero Díaz ha sorprendido a muchos por su violencia. Vista en el contexto del « desarrollismo » la violencia es, sin embargo, perfectamente explicable. Constituye, al mismo tiempo, una prueba de fuerza, un intento de saber sin equívocos hasta dónde llega el vigor de la oposición entre los catedráticos, es decir, un intento de saber hasta dónde puede ir en esta primera etapa y qué métodos pueden utilizarse para neutralizar este elemento de resistencia; b) Mantenimiento de Lora Tamayo en el Ministerio de Educación. Si algún ministro fracasó radicalmente en su gestión, el año pasado, fue éste. Todo el mundo

le consideraba condenado a corto plazo. Su proyecto de reestructuración de las Facultades universitarias era rechazado por todos. Sin embargo el Opus ha impuesto su permanencia en el cargo y ha hecho aprobar su proyecto de ley. Es decir, le ha otorgado un voto de confianza para el futuro inmediato, signo de continuidad de una política; c) Adopción de una serie de medidas claramente policíacas en la Universidad, esencialmente concebidas para luchar contra los estudiantes: facultades a los rectores para abrir expedientes a los estudiantes rebeldes, posibilidad de deportación de éstos a otras universidades, regulación de la prensa estudiantil, prohibición de reuniones de cámaras y de asambleas, prohibición de la asistencia a clase de los alumnos libres, amenaza de pasar a la condición de libre a todos los estudiantes que no voten en las elecciones previstas para poner en marcha el nuevo SEU. Y, junto a esto, matriculación masiva de policías en las diversas facultades, ingreso de bedeles-policía nombramiento de autoridades académicas especialmente adictas a la línea dura (en Barcelona, por ejemplo, han sido nombrados rector y vicerrector, respectivamente, los doctores García Valdecasas, de Medicina, y Fenech, de Derecho, verdaderos gángsters de la vida universitaria).

Es decir, una serie de medidas que tienden a decapitar radicalmente los intentos de institucionalización democrática en la Universidad y a meter a los estudiantes, sea como sea, en el nuevo SEU.

Junto a ellas, el gobierno ha adoptado medidas claramente sobornadoras. Ha concedido a los catedráticos el coeficiente más elevado —5,5— para la elevación de los sueldos y ha aprobado un proyecto de reestructuración de las Facultades —el citado proyecto Lora Tamayo— que no resuelve los problemas de fondo pero crea nuevos intereses —establecimiento de departamentos, del cargo de profesor agregado, etc.— y se presenta a los ojos de los sectores menos politizados, más técnicos —o tecnocráticos— como el primer paso de una verdadera solución. Se trata, en definitiva, de insertar a la Universidad en el marco de un « desarrollismo » tecnocrático, despolitizado. El gobierno sabe que esta perspectiva no es precisamente la de los sectores más dinámicos de la Universidad y toma medidas para quebrar las resistencias que, indudablemente, se manifestarán. Al mismo tiempo, introduce elementos de división para ganarse un sector y oponerlo al otro, es decir, para reducir la lucha al plano exclusivamente universitario y presentarse como el defensor

de los intereses verdaderamente universitarios, científicos, frente a los intereses exclusivamente políticos.

Esta es, a nuestro entender, la línea del gobierno. Parece claro, entonces, que la respuesta tampoco puede ser « coyuntural » y mucho menos aún « sectorial ». Es decir, estamos ante una línea global. Y la respuesta ha de serlo también.

Concretamente: se trata de apoyarse en los puntos fuertes del movimiento universitario democrático, con una respuesta que sea, a la vez, respuesta y alternativa democrática, anti-desarrollista.

En el momento de escribir estas líneas, el curso acaba de comenzar. En el sector antifranquista asistimos a algunas vacilaciones —especialmente entre catedráticos y profesores— pero es indudable que hay una conciencia bastante clara de las dimensiones de la lucha.

Los estudiantes —en algunos distritos, por lo menos— plantean la acción en términos de reforzamiento de las posiciones adquiridas el curso pasado, de institucionalización de los órganos ya creados en la práctica, y de oposición total al nuevo SEU. La línea es muy coherente, la más coherente posible. Ahora bien, ya de entrada se plantean algunos problemas tácticos importantes. A nuestro entender, el objetivo esencial en esta primera etapa consiste en imposibilitar la puesta en marcha del nuevo SEU, es decir, asegurar el boicot de las elecciones oficiales. Hay varias vías de acción posibles, en cuyo análisis no entraremos de momento por razones obvias. Lo esencial no es, sin embargo, la lucha puramente defensiva contra el nuevo SEU sino la creación de un vacío institucional que permita el planteamiento de una alternativa democrática *en la práctica*. De aquí la importancia de la elaboración, a escala de todos los distritos, de una verdadera alternativa (estatutos, órganos, departamentos, etc.) y de su puesta en marcha.

Al mismo tiempo, se trata de reforzar al máximo la colaboración entre estudiantes, catedráticos y profesores no numerarios, es decir, presentar un frente unido, global, frente al ataque global. Esto es tanto más necesario cuanto que las sanciones contra los catedráticos madrileños tienden, precisamente, a impedirlo, a perpetuar las distancias tradicionales entre los diversos sectores universitarios. Es cierto que subsisten obstáculos serios. La actitud de los catedráticos ante la expulsión de sus com-

pañeros ha sido vacilante. Ha habido algunas actitudes radicales, inequívocas —la dimisión del doctor Valverde, de la Facultad de Filosofía y Letras de Barcelona—, y otras menos espectaculares pero igualmente serias —tomas de posición de algunos catedráticos en las clases inaugurales, firma de escritos de protesta, tomas de posición colectivas (como la de la Facultad de Derecho de Oviedo), etc. En general, sin embargo, han predominado las actitudes de pasividad, de vacilación o de abstención pura y simple. Entre el profesorado no numerario, las diferencias son aún más notables. Por un lado, hay núcleos, extremadamente sensibilizados y activos, que sirven de puente muy útil para los contactos entre profesores y estudiantes. La mayoría, sin embargo, son víctimas de la precariedad de su situación, productos del feudalismo de las cátedras o del condicionamiento personal de su dedicación universitaria —cuando hay dedicación. Ahora bien, la situación de este profesorado es tan precaria —institucional y económicamente— y la ley de reestructuración de las Facultades la ignora hasta tal punto que no exageramos si vemos en este estrato un centro potencial de serias resistencias al « desarrollismo ». El gobierno lo sabe y se apresta a aprovechar la escasa defensa institucional de este sector del profesorado para eliminar sus representantes más activos.

El problema es, pues, global. Insistimos en ello. E insistimos en la necesidad de una respuesta que también lo sea. Global no sólo en el sentido de unitaria, de general, sino también en el sentido de respuesta alternativa. No es posible quedarse en la pura defensa de unas estructuras que a nadie gustan. El régimen propone cambios. Y hay que luchar contra ellos en nombre de otros cambios, de una alternativa al desarrollismo. Esta es, quizá, la principal tarea del movimiento universitario: elaborar teóricamente y empezar a institucionalizar prácticamente una alternativa democrática al desarrollismo. La elaboración teórica y práctica de esta alternativa pasa, esencialmente, por el momento sindical, pero tiene que ir más allá, para ser realmente efectiva. Tiene que insertarse en una visión global de la problemática española, de sus posibilidades de desarrollo; tiene que responder al ataque directo del franquismo pero debe pensar ya en trascenderle.

LAZARO ROSSO

Ayuntamiento de Madrid

La universidad con minúscula



Cinco profesores de la universidad española han sido sancionados con la expulsión —tres de ellos definitiva y dos temporal— de sus puestos de enseñanza. Sólo he conocido de cerca a uno de ellos, el profesor Aranguren; por ello sólo de él voy a hablar aquí. No quiere eso decir que no me indigne y me rebele contra la sanción, a mi juicio totalmente injusta y arbitraria, dictada contra los otros cuatro; lo que ocurre es que de entre los catedráticos sancionados sólo José-Luís Aranguren ha sido profesor mío y, como supongo sucederá a cuantos han sido sus alumnos, ante la noticia de las medidas ejercidas contra él, no es sólo una conciencia moral y política más o menos abstracta la que se siente turbada, sino también los sentimientos de afecto que nos unen a un hombre junto al cual hemos aprendido a desempeñarnos como intelectuales.¹

No me parece este el momento de hacer un inventario de los méritos del profesor Aranguren. Esta nota no es ni un panegírico ni una necrología. Se trata simplemente de decir públicamente no a esta nueva manifestación de terrorismo cultural para compensar en lo posible el silencio de cuantos sólo pueden o se atreven a decirlo —cuando lo dicen— privadamente. El profesor Aranguren tiene muchos amigos; la mayoría no podemos hacer más que indignarnos lejos de todos los cauces de la eficacia administrativa; pero hay sin embargo bastantes cuya situación es muy distinta, y de cuya protesta eficaz y valiente esperamos mucho todos los que quisiéramos ver la pronta reincorporación del profesor Aranguren a su cátedra. Porque nadie más lejos que él de la absurda imagen del agitador político bajo la que se ha pretendido presentárnoslo. Tanto la materia de su enseñanza como el estilo de trabajo que, a su modo tan opuesto a cualquier dirigismo, trataba de hacernos aprender son un estímulo constante al rigor y a la exigencia moral y científica. Aranguren, muy al contrario de otros pretendidos maestros de nuestra uni-

versidad (o de sus cercanías), se cuidaba mucho menos de hacer prosélitos, de ganar adeptos para una escuela que encabezara su nombre o el de algún «maestro» de su preferencia que de enseñarnos a pensar; pero no a pensar dentro de un mundo de ideas autónomo y que encuentra en sí mismo los criterios de su legitimidad, sino a *pensar la realidad inmersos en ella y para actuar sobre ella*. Aranguren es lo más opuesto a un estilo de pensar escolástico, que dimite de la realidad y reclama «el hábito metafísico» (sublime majadería que justifica todos los servilismos) para poder ejercerse. Y esto, por lo visto, es algo que en España se perdona difícilmente.

A pensar, y a pensar con independencia y rigor, es a lo que Aranguren ha intentado enseñarnos (con más o menos éxito según los casos), y buena prueba de ello son los muchísimos de sus alumnos a los que él mismo nos ha enseñado a no estar de acuerdo con él. Creo que una de las cosas ante las que vale la pena descubrirse en este mundo es ante un maestro reconocido como tal por discípulos que no están de acuerdo con él, y esto, es conveniente que se sepa, lo ha logrado Aranguren. Desde Kant al neopositivismo, desde el tomismo hasta Marx y Lukacs, todas las corrientes de pensamiento filosófico han contado con seguidores entre los discípulos de Aranguren, que sólo exige como contraprestación de su ayuda y orientación un mínimo de interés y de *rigor intelectual*. Esto es algo muy serio e importante en una universidad y en una facultad donde el clima intelectual incita a gritar de hastío, o a dimitir con repugnancia de toda tarea mental que vaya más

1. Es éste de intelectuales un título del que, en circunstancias normales, es inmodesto reclamarse; pero en la España actual creo que lleva consigo unas amenazas tan inmediatas de «martirio administrativo», que no sólo me parece conveniente asumir públicamente las responsabilidades que connota, sino que creo imprescindible que lo hagamos siempre que se presente la ocasión, sin dejar con un absentismo fundado en una mal entendida modestia que sea usurpado por los tecnócratas mercenarios que no lo utilizan más que para justificar todas las claudicaciones.

allá del esfuerzo requerido para rellenar una quiniela.

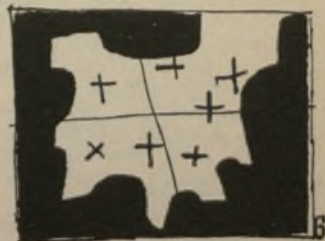
Es necesario decir que expulsando a Aranguren se condena lo más y lo poco limpiamente universitario que va quedando en nuestra universidad. Porque Aranguren es para los que hemos trabajado con él una persona a la que nos unen lazos más o menos estrechos de afecto y de agradecimiento; pero para el resto de los universitarios es el símbolo de la búsqueda intelectual más honrada y más reacia a todo compromiso que no sea el de la realidad sobre la que se vuelca. Aranguren, y esto también hay que decirlo porque se olvida con frecuencia, no es un hombre respaldado por ningún partido ni movimiento de los que pululan en la « oposición » española, no es un hombre de credo político que trate de llevar agua a su molino; es, eso sí, un hombre que como todo hombre no puede cercenar la dimensión política de su entidad humana sin descender varios escalones en la escala de la hominación, y este descenso es, también por lo visto, lo obligado en España si no se quieren tener complicaciones. Aranguren es un profesor de moral, y una moral que se vuelva de espaldas a las estructuras sociales dentro de las cuales se da toda conducta humana es, digámoslo a gritos a ver si se enteran nuestros profesores de filosofía, ¡una solemne y pétrea estupidez! Creo necesario decirlo de nuevo: detrás de Aranguren no hay nadie, si tomamos esta expresión en el sentido que tiene en las especulaciones políticas al uso. Es una lástima que algo tan claro haya que repetirlo, pero las persistentes calumnias de una infor-

mación (?) mercenaria lo hacen necesario. En España, a fuerza de repetirlo machaconamente los medios de comunicación de masas, hasta los mejor intencionados comienzan a ver detrás de toda manifestación de disconformidad (y no sin secreto regocijo en bastantes casos) « el oro de Moscú », « las maquinaciones de la masonería », las maniobras de « los enemigos de España », los « fondos aportados por la embajada china », « el comunismo y sus compañeros de viaje », y qué se yo cuántas pruebas más de lo bien que se han asimilado en España las lecciones de los servicios de propaganda del III Reich. Ahora bien, esto no quiere decir que Aranguren esté solo; detrás de Aranguren estamos todos los que, con una mayor o menor dosis de ella por patrimonio, creemos en la inteligencia como algo específicamente humano frente a la fuerza bruta que, al fin y al cabo, no es sino herencia y patrimonio a compartir con nuestros precursores los antropoides, y esto tiene, qué duda cabe, un sentido político muy determinado que debía hacer meditar a los que pretenden organizar la convivencia española de espaldas a los imperativos de esa inteligencia que Aranguren representa.

Todos esperamos que los profesores no sancionados demuestren una sola cosa: que entre ellos queda, junto a tanto cerebro de alquiler, algún que otro hombre de bien. Y yo espero que todos los profesores sancionados vuelvan a sus cátedras para poder volver a escribir en español la palabra universidad con mayúscula.

A. L.

El gato de papel



En España se progresa. No hay más que leer los periódicos, Boletines oficiales, códigos y recopilaciones. Los convenios colectivos son un paso adelante, por ejemplo. Un caso aclaratorio: Los empleados en oficinas de distribución cinematográfica ganaban en fecha reciente sueldos de hasta tres mil, tres mil quinientos,

cuatro mil pesetas. Uno cualquiera para individualizar la situación, tres mil ochocientas pesetas al mes. Piden el convenio colectivo. Ruegan, presionan; lo normal. Después de discusiones, regateos, dilaciones, desaires y plantones se firma el convenio. El sujeto que ganaba tres mil ochocientas pesetas al mes

cobra ahora, tras la mejora, tres mil quinientas pesetas. El sueldo base ha sido elevado. Pero la empresa ha suprimido una « gratificación voluntaria » que antes daba.

Ese es progreso social. Vamos con algún progreso técnico. El expreso Barcelona-Bilbao, es otro ejemplo, tardaba normalmente catorce horas que ya está bien. Se mejora y se reduce el viaje a trece horas; pero siempre, absolutamente siempre, con una hora de retraso que no figura en las guías. Dentro de unos años las mejoras técnicas reducirán el trayecto a diez

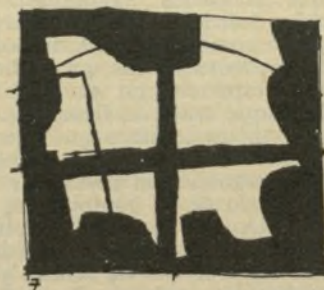
horas. Pero con cuatro inamovibles e inevitables horas de retraso. Y por fin, un día venturoso —imaginada la perennidad del régimen— se podrá sorprender al mundo con la marca de un Barcelona-Bilbao por vía ferrea en una hora. Con trece de retraso.

Recordando la frase china sobre la bomba atómica, el progreso en España solo puede ser definido como un modesto gato de papel. De papel de periódico.

I. G.

Pintura

Destrucción de un orden



Es difícil moverse en el estudio. Hace unos meses que Vicente Rojo regresó de España, después de trabajar allí un año, y las obras del « año español » se amontonan con las de etapas anteriores y las más recientes. Dentro de unas semanas serán expuestas en las galerías mexicanas.¹ Para nosotros es la oportunidad única de una retrospectiva « privada » y no la desaprovechamos. Las telas desfilan en procesión, siguiendo un orden decidido por el autor, que nos permite —con auxilio de breves « interrogatorios »— penetrar en las motivaciones íntimas de la evolución de Rojo. Este es hombre de pocas palabras, pero las que aventura dicen algo, a veces mucho. Para él también, la pintura es *cosa mentale*, susceptible, por lo tanto, de análisis... hasta cierto punto. Una vez recorrido, en compañía del artista, el itinerario de su creación, podemos intentar un balance esquemático.

1. Vicente Rojo nació en Barcelona, en 1932. Vive en México desde 1949. Su primera exposición personal tuvo lugar en la capital mexicana en 1958. Desde entonces se han sucedido las exposiciones personales en México, más una en Estados Unidos, otra en Barcelona y otra en Madrid. Y, por último, las dos que acaban de celebrarse en México, en los pasados meses de agosto y septiembre. Y por último, ha participado en las Bienales de São Paulo (1961), Tokio (1961), París (Bienal de Jóvenes artistas) 1961, 1965 y en la Interamericana de México (1960).

Algunas telas de la etapa « figurativa » —que termina alrededor de 1958— conservan, vistas hoy, un gran vigor. Hay en ellas la influencia del cubismo sintético, del expresionismo —particularmente en el tratamiento del color y de la materia—, del muralismo mexicano, de Picasso... Pero, sobre todo, hay ya una personalidad que comienza a imponer su sello propio. En estas telas hay en germen mucho de lo que vendrá después. Es visible el afán de trascender las significaciones ideológicas extra-artísticas para llegar a la producción de objetos puramente plásticos, que se basten a sí mismos como objetivación de la sensibilidad estética del pintor, sin recurrir a más elementos que la materia, el color y la construcción del espacio. Rojo prescinde de la « figura » no « por principio », ni por seguir cualquier moda, sino porque le es innecesaria, más bien le estorba, para resolver los problemas concretos que se propone. En verdad, lo que desaparecen son « ciertas figuras » —más o menos indistinguibles por cuanto es posible reconstruir las mediaciones que las relacionan con el mundo habitual, de hoy o de ayer— para dar paso a otras « figuras », que también en alguna parte de la realidad física, social o espiritual tienen su raíz: nada nace de la nada. Pero ahora es

más difícil, y a menudo imposible, reconstruir la cadena de eslabones intermedios. Ni siquiera el artista puede hacerlo, porque en él esa «cadena» subyace solamente como intuición sintetizadora. En la exposición de 1961 aparecen las «piedras», los «monumentos», los «espejos» o, simplemente, las «pinturas». Se advierte la influencia de Dubuffet, Tapiés, tal vez Bissiere, particularmente la de los dos primeros en la prioridad que asume la materia, lo táctil. En realidad es el desarrollo de lo que ya estaba en la etapa anterior. Desde sus primeros pasos, el goce en la elaboración artesana de la materia, sin atenerse a ningún canon anterior, parece ser una de las «necesidades interiores» de Rojo. Por eso las citadas influencias, caso de ser reales, reflejan más bien el encuentro de sensibilidades hermanas. La personalidad de Rojo se afirma en esta etapa, no sólo en su «materialismo» —donde consigue una integración íntima del color, la materia y la luz— sino en la concepción estructural de la obra, en su arquitectura sobria y vigorosa. En la exposición de 1962 esa etapa se prolonga con una depuración formal cada vez más extrema, llegando a simples superficies animadas solamente por una vibración muy contenida del relieve, la luz y el color. Es un orden estático, sobrio, monumental. Pero el artista toma conciencia de que está llegando al límite de esa experiencia. Más allá está el vacío del formalismo. Se inicia una nueva apertura. La exposición de 1963 registra el comienzo de la «destrucción» de ese orden estático. Entramos en la etapa actual. El año de trabajo en España fermenta nuevas inquietudes. Uno de los críticos de la reciente exposición habla de la influencia del Mediterráneo. ¡Quién sabe! Lo cierto es que el espacio pictórico de Rojo se agita, se convulsiona; el color irrumpe, hasta escandalosamente: rojos, azules...; la materia pierde su anterior serenidad. Pero el todo conserva la recia estructura, la vigorosa arquitectura que es una constante de la pintura de Rojo. El pintor integra pedazos de madera, marcos, trozos de caucho y otras «cosas» extraídas de los objetos fabricados que nos rodean. No se trata de «popart». La «captura» de esos elementos obedece solamente al interés plástico que el artista descubre en ellos al situarlos en determinado contexto. No creemos que haya una oculta intención ideológica —como parece verla otro de los críticos de la reciente exposición— de desafío al concepto tradicional de belleza. Se trata, simplemente, de un aspecto sin sujetarse a lo que tradicionalmente —hasta más de la búsqueda de un «magma» expresivo,

la aparición del *collage*— se admitió como materia plástica.

En algunos de los objetos creados en este último período Rojo inscribe explícitamente el lema «destrucción de un orden». La destrucción resulta, naturalmente, construcción. Sin ello no habría obra de arte. En realidad parece como si la idea última —la idea formal— que mueve al artista, sea la de objetivar el cambio, la transformación, la metamorfosis, en sí, genéricamente. En los dípticos y yuxtaposiciones ese propósito aparece explícito. Son objetos que revelan, diríamos —si la expresión no fuera excesivamente pedante y equívoca— una dialéctica interna. Se trata, como es lógico, de la proyección de la inquietud íntima del pintor. La «destrucción de un orden» no es más que una manera de aludir a esa búsqueda incesante que obsesiona al artista; a esa destrucción permanente del punto de llegada para que sea punto de partida. Y para que lo sea, la destrucción no puede ser aniquilación de la experiencia pasada sino su reabsorción en una nueva síntesis. La desazón febril de Rojo —tan corriente en los artistas contemporáneos— adhiere íntimamente al rasgo más general de nuestra época, época de destrucción radical de un orden secular, de revolución en todas las esferas de la vida, que exige de los revolucionarios la destrucción constante de esquemas y dogmas que envejecen al mismo ritmo vertiginoso con que se mueve nuestro tiempo. En arte, como en ciencia, como en política.

Esta coincidencia esencial del pulso del arte actual con el pulso de la época refleja, en última instancia, su oposición radical a todo conservadurismo; refleja que el verdadero arte, hasta el más «abstracto», va con la revolución, aunque el artista no sea en política un revolucionario. Pero el arte sí lo es y en la sociedad actual más que en ninguna anterior. Ahora el arte es hostil al capitalismo, independientemente de que tenga o no resonancias ideológicas



explícitas opuestas a la ideología burguesa. Le es hostil por naturaleza. En Rojo no hay la contradicción que puede darse entre la naturaleza del arte y la posición política del artista. Tampoco está «por principio» contra la creación artística explícitamente cargada de intención ideológica o política. Simplemente, no la incorpora artificialmente a su pintura. En su obra de ilustrador la intención política aparece explícita con frecuencia. Como en las viñetas que ilustran este número de *Cuadernos de Ruedo ibérico*. Aquí, la «destrucción de un

orden» plástico se hace una con la «destrucción» de la España tradicional, que también es destrucción dialéctica... Una España distinta está naciendo, muy distante todavía de la que Rojo y nosotros queremos, pero que contiene a la nuestra. Aún no sabemos qué será en lo inmediato esa España... Tal vez por ello las últimas viñetas son «ilegibles». El artista se encuentra ante una incógnita que no corresponde descifrar al arte.

M. A.

Cine

La hora de la verdad



Con unos planos de las procesiones de Semana Santa empieza el film de Rosi, con las mismas imágenes termina; cuando se ha consumado la tragedia, una tragedia más y una tragedia cualquiera.

Una tragedia más porque la historia individual de un muchacho que quiere ser torero se diluye en esa continuidad de unas procesiones que no terminan de pasar, en unas plazas de toros siempre iguales, en un vivir observado desde la distancia de un análisis colectivo y no de una anécdota particularizada. En el film de Rosi no interesa tanto la peripecia de una aventura profesional como la permanencia inexorable de una forma de vivir que condiciona para siempre, que ahoga, que determina implacablemente. Mientras redoblan los tambores, desfilan los «pasos», escoltan a unas vírgenes los mosquetones de la guardia civil y arrastran los pies los «nazarenos» encapuchados, se huye de los pueblos sin esperanza, se busca un trabajo cualquiera en la ciudad hostil y hay derecho a un rato de ilusión cada semana por los cuarenta duros que una puta cobra.

Lo que desfila entonces, en unas imágenes nerviosas, ágiles, cargadas de sentido, es una realidad dinámica que afluye a la necesidad de una elección, habitualmente a la resignación que impone la inercia, el miedo, la violencia normalizada, la ignorancia deliberada, la enajenación colectiva, toda esa red de causas y razones que retrasan o impiden la elección

mientras siguen pasando, desde el principio hasta el fin de cada vida, las procesiones, las vírgenes, las plazas de toros, los jornales exigüos, la prostitución y las decepciones.

Esta es la hora de la verdad del film de Rosi. La continuidad conduce a su inserción en una absoluta y muy concreta realidad española, para no caer en la trampa de creer que *La hora de la verdad* es una película de toros; por lo menos, solamente una película de toros. El film es indudablemente un magnífico documental taurino. Recorre todos los aspectos de la fiesta, montando en ocasiones síntesis de faenas y situaciones a través de tiempos y espacios diferentes; incorpora *flashes* reales y un poco irónicos, en «noticiario», como la aparición del Cordobés, la alternativa otorgada por Gregorio Sánchez, y, con el punteo de su voz, el «Ronquillo» en la plaza de Madrid.

Pero además Rosi, sin profundizar en el retrato individual del protagonista que sólo sirve como soporte humano individualizado de una historia colectiva, asienta el film sobre unos primeros planos densos, largos, muy expresivos gracias a una cámara manejada a la vez con profundidad y con agilidad; planos que rehacen mediante un personaje central deliberadamente esquemático, una profunda y compleja realidad que tiene por intérpretes inmediatos a centenares o miles de españoles y como escenario real a todo un país inmerso a gusto o a disgusto en esos condicionamientos.

Como película taurina —primera vertiente formal— habría que situarla dentro de un género hasta ahora muy poco afortunado, si se exceptúa «Torero» de Carlos Velo y poco más. Habría que situarla entre lo poco recordable, por sus imágenes tan comunicativas, por su enorme capacidad expresiva, por una utilización del color que concede a la imagen taurina ese prestigio de la luz cegadora entre amarillos y rojos, con la sangre brillante, los relámpagos breves de las espadas, los bordados; todo el andamiaje de falsa poesía y lujo de alquiler que oculta la realidad de una fiesta triste y trágica —pero con un sentido de lo trágico radicalmente distinto al utilizado siempre que se habla de la belleza del riesgo y todo eso— aliviadero para la presión insostenible de unas masas que se histerizan en la locura provocada, negocio importante para los verdaderos rectores de la fiesta que rara vez son los toreros.

Pero además está lo otro. El hilo de la tragedia verdadera. A través de los sueños y de los terrores del protagonista, a través de su impecable y brutal demistificación de la fiesta de los toros —«Yo sólo estoy aquí para ganar dinero y en cuanto lo tenga me retiro»— tan distinto de la tópica monserga del arte, el amor a una profesión gloriosa, los aplausos, la vocación del triunfo, se va delimitando la auténtica hora de la verdad. Hay que ser torero porque es el todo o nada, el camino rápido para ganar dinero, para comer todos los días, para comprar un coche, «para vivir como esa otra gente que vemos entrar y salir de los bares elegantes, coger el automóvil y llevar una gachí imponente» como declaraba no hace mucho un maletilla más. Para salir de esa angustia colectiva de tantos muchachos que se tiran al toro como salida para una vida que tiene cegadas todas las demás, y que no tienen valor para afrontarla. El torerillo lo dice aquí: «Si no, me voy a Alemania». O el toro o la huida. Pero eso es la huida en ambos casos.

Francesco Rosi ha tratado el tema con la severidad con que se plantea siempre sus films. Tras de un aprendizaje tan largo como el suyo, tan concienzudo, ayudante de Visconti en *Terra trema* nada menos, ayudante de Emmer en su primer film, *Una domenica d'agosto*, de Giannini, de Visconti en otras dos películas —*Bellissima* y *Senso*—, de Monicelli, de Michelangelo Antonioni en *I vinti*, tras de la madurez de su primera obra, *La sfida*, en 1958, un film

que se anuncia bajo su dirección promete siempre ser algo más, aunque también sea eso, que una maravillosa exhibición de imágenes llenas de poder, de originalidad y de vigor creacional. Tanto en *Giuliano* como en *Manni sulla città* reconstruía además un mundo concreto inmediato y real cuyas contradicciones resaltaba. En este su quinto film —el primero en color— el planteamiento ha sido el mismo, obediente a esa exigencia que impone a su cine.

El abundante rodaje en escenarios naturales, la ausencia casi absoluta de personajes, la espontaneidad de las escenas taurinas, la misma ductilidad un poco ingenua de Miguel Mateo, Miguelín —de gran fotogenia— dan al film esa apariencia meramente descriptiva del documental. Pero a partir de esa apariencia, de ese paseo sobre un país pintoresco y una costumbre bárbara pero superficialmente bella, ha ido surgiendo un retrato vigoroso, amplio y exacto, de una realidad que en algún momento escalofría. Ayudado por una «expresividad cromática» eficaz y por una banda sonora muy rica y siempre dramática ha redondeado unas imágenes frescas, vivas, en las que la continuidad de las insinuaciones visuales devuelven siempre a la hora de la verdad, pese a un lenguaje cinematográfico menos sobrio que en sus anteriores obras —sigo prefiriendo *Giuliano*— arrastrado por la realidad retratada, colorista, excitada, barroca y tensa.

Esa hora de la verdad tan esperada por tantos tantas veces es encontrada en ocasiones por algunos. Por los menos valientes en realidad. Por aquellos a quienes la falta de valor para encontrar su vida —«Yo no tengo nada que perder, o salgo en hombros o voy a la enfermería»—, para resolverla para sí y su colectividad, para intentarlo al menos, les empuja a los ruedos. Luego el dinero, todo lo que se consigue fácilmente cuando eso se tiene, devuelve al miedo, al miedo de siempre, al de verdad, al que empujó cuando la única puesta era la vida en la partida que como premio tenía la fortuna o la cornada. Generalmente, y sublimaciones literarias aparte, el juego conduce a la frustración y a la inadaptación para siempre cuando el fracaso llega. Pero es el miedo, precisamente el miedo al resto de las cosas, lo que empuja al cara o cruz del toro. El miedo y nosotros, todos los demás.

R. L.

Vida económica

La "guerra de las naranjas"



El acuerdo al que llegaron los seis países de la Comunidad Económica Europea el 15 de diciembre de 1964, con el propósito de acelerar la realización de un Mercado Común agrícola, afecta gravemente al agro español en general, y, en particular, al sector de los agrios. El «Reglamento» 23 del acuerdo de Bruselas del 15 de enero de 1962, ampliado en diciembre del pasado año, permite discriminar las importaciones procedentes de países terceros, mediante la fijación de precios mínimos de referencia y la regulación de calidades y mercados. En el caso concreto de las naranjas, el precio que ha de tomarse como base será el de Italia, único país de la Comunidad que es productor de agrios. Todas las ofertas cuyo precio sea inferior al italiano se verán afectadas por una tasa de compensación, que hará que el precio sea, en el supuesto más favorable, igual al italiano.

Esa medida tendrá graves repercusiones sobre las exportaciones españolas de vinos, arroz y hortofruticultura, cuyos precios son inferiores a los de Italia y el sector más directamente afectado será el de los agrios, ya que los que España exporta al Mercado Común suponen el 70 % de las exportaciones totales del país de esos productos. Se calcula que, en caso de que el «Reglamento 23» se ponga en vigor, esas exportaciones de agrios disminuirían en unas 500 000 toneladas. El señor Ullastres ha calculado que, dado ese supuesto, las pérdidas anuales para España serían del orden de los 50 millones de dólares, es decir, tanto como se esperaba poder aumentar anualmente las exportaciones agrícolas.

La reacción del gobierno español consistió en anunciar a la CEE que, si tal acuerdo se realizaba, habría de verse obligado a tomar una serie de medidas, a guisa de represalias. Medidas que consistirían en restringir las importaciones procedentes de los países miembros, especialmente de uno, al que si bien no se le nombra, es evidente que se trata de Italia,

cuyo gobierno fue el promotor de la aplicación del nuevo acuerdo.

Por su parte, los productores y comerciantes de naranjas, agrupados en el Sindicato vertical, han pedido al gobierno que acelere las conversaciones con la CEE para que no se aplique el citado «Reglamento 23» y para que, en caso de que no se le atienda, tome las represalias anunciadas y para que trate además de intensificar el comercio con los países del Este. Nótese que una misión privada española se ha puesto en relaciones con los organismos importadores soviéticos que estarían dispuestos a importar 25 000 toneladas de naranjas españolas cuyo importe sería pagado en petróleo crudo. Al parecer el gobierno español no ha formalizado la operación porque desearía ser pagado en divisas, puesto que las refinerías españolas controladas por los americanos se opondrían a refinar el petróleo soviético.

La posición del gobierno español —que ya ha declarado no haber recibido garantías de que su petición sea tenida en cuenta— es, como se comprende, bien difícil, porque su única arma, las amenazas, no puede asustar a nadie. Las represalias económicas que pudiera tomar perjudicarían en primer término a la propia España, puesto que harían disminuir las importaciones de bienes de equipo procedentes del Mercado Común. Importaciones que España adquiere en dicha zona económica, no porque tenga ninguna predilección por los «seis», sino porque le es económicamente ventajoso. En cuanto a un posible aumento del comercio con los países del Este, y por lo que respecta a los agrios, no dejaría de ser una declaración más, sin ninguna eficacia, puesto que, a corto plazo, dichos países no podrán alcanzar un volumen de consumo de agrios semejante al que actualmente tienen los países del Mercado Común.

La objetividad más elemental obliga a reconocer que la posición de Italia en este «conflicto

naranjero» es lógica y no sería diferente la que adoptaría España si fuera miembro de la CEE. Italia, que ha tenido que soportar la desventaja que para ella representó la fijación de los precios de los cereales por las autoridades de Bruselas, quiere ahora, para conservar el equilibrio, que como contrapartida se le proteja su hortofruticultura.

En realidad, el fondo del problema está en que España pueda o no asociarse al Mercado Común y no decimos integrarse puesto que, por razones que son obvias, no es eso lo que puede intentar en este momento. En efecto, las diferencias que hoy separan a Italia de España, ya empieza a tenerlas España con los demás países productores de naranjas. Es decir, la elevación de los costes, debido al aumento de los salarios y al general del nivel de vida. Así, la única solución al conflicto suscitado por la competencia en el sector de los agrios en el Mercado Común, consiste en que España logre asociarse a él. De este modo quedaría solucionada la cuestión actual de los precios al productor, que son muy bajos en España, y además el de la competencia italiana que —en condiciones de mercado semejantes— no tendría gran importancia debido a su escasa producción.

Pero, como es sabido, la asociación, igual que la integración económica, exige que el Estado que formule esa petición tenga un régimen democrático semejante al de los demás países miembros del Mercado Común, puesto que éste sólo es, en esta etapa, una plataforma económica, con vistas a la realización futura de la integración política que ha de dar lugar a la creación de una Federación Europea. Es pues evidente que la única causa de que España no pueda incorporarse a la CEE es la permanencia en el poder del régimen actual, que la hace incompatible con las naciones que integran esa organización. Esto lo sabe mejor que nadie el propio gobierno de Madrid que emplea toda clase de argucias con el propósito de desviar la atención de los españoles, acudiendo a la diversión estratégica —al fin y al cabo táctica militar—, de culpar unilateralmente a los italianos a los que acusa de no tener en el problema otra preocupación que la sórdida de defender con censurable materialismo unos intereses que califica de bastardos.

Está claro para quienes conocen los entresijos del problema, que éste no ha de resolverse antes del comienzo de la campaña de exportación, y como —a pesar de las reacciones

favorables a España de algunos medios de consumidores de los países miembros de la CEE— ningún gobierno de los «seis» ha dado garantías al español de que la medida no se adopte, sobre todo por lo bien fundado de las peticiones italianas y por la necesidad de acelerar la política agrícola común, lo más seguro es que las autoridades de Bruselas se decidan a poner en vigor el «Reglamento» 23. Y en este supuesto, la sensible disminución de las exportaciones españolas es de esperar que produzca un efecto beneficioso: el de que los productores comiencen a darse cuenta de algo que es evidente, de que su principal enemigo no es Italia sino la existencia del sistema «paternalista» regido por el gobierno de Madrid.

Es indudable que la llamada «guerra de naranjas» es sólo uno, de los múltiples aspectos: económicos, sociales, culturales, que plantea la pervivencia del régimen, que son inherentes a él y que sólo han de desaparecer cuando los españoles tengan unas instituciones políticas similares a las de los demás países de la Europa en formación. Y esta «guerra» quizá pudiera tener una virtud, la de contribuir a la aceleración del proceso irreversible que, a plazo más o menos corto, habrá de permitirles a los españoles salir del largo y penoso sistema dictatorial bajo el que viven. Cuando ese requisito —condición *sine qua non*—, se cumpla, España podrá solicitar, con la seguridad de obtener una respuesta afirmativa, su asociación, e incluso su incorporación al Mercado Común, remediando así los graves problemas que plantea a nuestra agricultura de exportación su situación marginal en relación con aquella zona económica europea.

M. S.

Banca y Opus Dei

Pública y notoriamente, el Banco Popular Español pertenece al Opus Dei. Si la lista de sus consejeros y de sus directores no fuese bastante elocuente, bastaría observar el espectacular desarrollo de esta entidad bancaria desde 1957, momento en que fueron designados ministros Navarro Rubio (exconsejero-delegado del

Banco Popular Español) y Ullastres, amen de algunos subsecretario y directores generales también pertenecientes al Opus.

En manos ya del grupo que lo posee actualmente, hace unos años el Banco Popular Español adquirió el control del Banco Atlántico. La llamada ley de expansión bancaria, promulgada por Navarro Rubio cuando era ministro de Hacienda, concedía a los actuales Bancos de depósito la posibilidad de abrir nuevas sucursales y agencias, posibilidad condicionada por una serie de factores cuya apreciación se dejaba al ministerio de Hacienda: necesidad del servicio bancario, volumen de cuentas corrientes, etc. Una de las condiciones impuestas por el ministerio de Hacienda a los Bancos que desean abrir nuevas oficinas es que no dependan de otro Banco, es decir, que no estén bajo el control de otra entidad bancaria.

Conocedor — como nadie — de esta limitación impuesta a los Bancos, el Banco Popular Español, que tenía mucho interés en que el Banco Atlántico abriera nuevas oficinas, decidió transferir las acciones que de este último poseía, para que al solicitar la apertura de

aquellas nuevas oficinas no apareciese el Banco Atlántico bajo el control del Banco Popular Español.

¿A quién cedió el paquete de acciones? ¿A otro grupo financiero? No. La cesión benefició a Casimiro Molins, joven industrial barcelonés, cuñado de López Rodó. Hecha la ley, hecha la trampa. El Banco Atlántico ha podido abrir nuevas oficinas y seguir tan estrechamente vinculado al Banco Popular como antes, aunque sea por persona interpuesta.

Cuando algunos banqueros distinguidos cuentan esta historia, no disimulan su mal humor, aunque le añadan la sal y la pimienta de otras anécdotas no menos sabrosas.

Esta anécdota circula en la esfera discreta del mundo de las finanzas. Pero son tantas las que se cuentan respecto al Opus Dei que el lenguaje popular ha acuñado para esta institución político-religiosa un lema que quedará sin duda como definitivo: « Imitar a Cristo para vivir como Dios. »

C.E.

Consejeros a perpetuidad



En España y en todos los países capitalistas las juntas generales de accionistas son, teóricamente, los órganos soberanos de las sociedades mercantiles. Tanto los administradores como los accionistas quedan subordinados a sus acuerdos. Sin embargo, la competencia de las juntas está limitada fundamentalmente por las funciones propias de los administradores, encargados de la gestión y representación de la sociedad. El hecho de que « la decisión en todos los asuntos de gestión de los intereses sociales y la dirección de la vida interna de la sociedad » corresponda a los Consejos de Administración, ha llevado consigo que, en la práctica, éstos hayan concentrado en su favor todos los poderes.

Para nadie es un secreto que, en la actualidad, las sociedades anónimas sólo son organismos colectivos a la hora de la percepción de las aportaciones sociales —léase capital—, y en ocasiones ni aún a ésta. Las decisiones, los nombramientos, los ceses, las ampliaciones de capital, la fijación del dividendo, etc., son acuerdos que se toman en los Consejos de Administración, « se proponen » a las juntas de accionistas y son aprobados y sancionados « por aclamación ». El accionista normal (pequeño y mediano) nunca sabe nada. Ignora los « teje-manajes » de sus « superiores ». Su papel se limita al cobro del dividendo y al asentimiento, masivo y paciente, de todo lo que propone el Consejo en las juntas de accionistas, « acto

social » donde los administradores « informan », « proponen » y hacen aprobar lo que legalmente necesita la sanción social. Su ignorancia sobre la marcha real de la sociedad seguirá constante. Invariablemente, al finalizar el « acto » se felicitará a los componentes del Consejo y las « huestes » de la sociedad se retirarán satisfechas. Pero esto no puede impedir que su situación de inferioridad varíe. Los accionistas no enrolados en la « rosca » de los Consejos son, dentro del capitalismo, unos « explotados ».

Ante esta situación, en la cual el accionista no cuenta nada, todos aquellos que se mueven dentro del marco de las altas finanzas, buscan con tenacidad puestos en los Consejos para asegurarse a PERPETUIDAD además de unos ingresos elevados por realizar unas funciones que no absorben demasiado tiempo, informaciones « estratégicas » sobre la verdadera marcha de la sociedad (beneficios, pérdidas, ampliaciones de capital, cuantía de las mismas, relaciones con otras empresas, etc.). De ahí la importancia de pertenecer a estos órganos administrativos cole-

giados cuyo poder, no obstante, gira en torno a las figuras del Presidente del Consejo, Consejero Delegado, Director Gerente, Secretario y Gerente.

Si la « oposición restringida » a estos puestos clave es dura, la « escalada » a la base (nombramiento como miembro o vocal del Consejo de Administración) es aún más difícil. Este primer paso sólo se da con la aprobación previa del propio Consejo que « propone » (de hecho, nombra) la persona o personas designadas a la Junta de accionistas. Una vez alcanzado el objetivo, la seguridad de conservar el puesto es total. Se trata de una designación « a perpetuidad ». Afirmación atrevida, pero indiscutible. Un examen de las variaciones acaecidas a lo largo del año 1963 en el marco de los Consejos de Administración de las sociedades anónimas españolas (en el presente caso sólo se han tenido en cuenta las que contaban con un capital desembolsado superior a los 10 millones de pesetas) prueba contundentemente nuestro aserto.

ACTIVIDAD	SOCIEDADES ANONIMAS	PUESTOS EXISTENTES EN LOS CONSEJOS	SOCIEDADES ANONIMAS QUE VARIAN SUS CONSEJOS	CONSEJEROS CAMBIADOS (PUESTO O PERSONA)	CONSEJEROS NUEVOS (POR AMPLIACION CONSEJO)	CONSEJEROS DESAPARECIDOS EN LOS CONSEJOS
Aceites	18	155	2	2	3	2
Agencias de aduana	2	12	1	—	1	—
Aguas potables	12	120	3	6	2	5
Alcoholeras	2	14	—	—	—	—
Artes gráficas	26	168	—	—	—	—
Automóviles	69	642	5	11	9	10
Auxiliar Comercio e Industria	9	51	—	—	—	—
Azucareras	17	155	—	—	—	—
Balnearios	2	21	—	—	—	—
Banca oficial	5	167	2	3	1	3
Banca privada	67	808	17	23	10	21
Carbones	8	57	—	—	—	—
Cementos	82	797	11	27	35	26
Cervezas	45	409	7	9	5	15
Cine	24	119	1	5	—	5
Comercio interior	26	160	1	8	—	7
Comercio exterior	22	187	—	—	—	—
Construcción de buques	18	187	3	2	—	3
Construcción en general	92	691	6	11	5	10
Crédito-Ahorro y Capitalización	35	224	6	7	7	5
Cueros	15	98	—	—	—	—
Electricidad	86	904	9	12	4	12
Explotaciones agrícolas	29	269	2	4	—	7
Ferrocarriles	19	202	7	21	5	19

ACTIVIDAD	SOCIEDADES ANONIMAS	PUESTOS EXISTENTES EN LOS CONSEJOS	SOCIEDADES ANONIMAS QUE VARIAN SUS CONSEJOS	CONSEJEROS CAMBIADOS (PUESTO O PERSONA)	CONSEJEROS NUEVOS (POR AMPLIACION CONSEJO)	CONSEJEROS DESAPARECIDOS EN LOS CONSEJOS
Harinas	10	74	—	—	—	—
Hoteles	19	168	1	5	4	5
Industrias diversas	26	163	—	—	—	—
Inmobiliarias	146	976	3	5	—	6
Joyerías	6	38	—	—	—	—
Maderas	26	193	1	3	1	2
Maquinaria	281	2 245	32	56	39	55
Material eléctrico	69	601	9	31	4	41
Minería	75	651	7	5	2	6
Monopolios	4	83	3	6	2	7
Motores	10	86	2	4	6	4
Muebles	5	32	—	—	—	—
Navegación	40	353	8	19	7	15
Papel	46	451	3	5	5	3
Pesca	9	83	1	2	—	2
Petróleo	11	108	3	3	1	5
Pintura	6	47	1	—	1	—
Plásticos	18	176	2	10	5	4
Productos alimenticios	60	560	4	3	4	6
Productos químicos	160	1 430	21	13	40	19
Recreos y espectáculos	9	60	—	—	—	—
Representaciones	3	14	—	—	—	—
Sanatorios	1	3	—	—	—	—
Salineras	6	60	1	1	—	1
Seguros	58	748	20	14	37	10
Servicios públicos	10	48	1	5	—	5
Siderurgia	27	273	5	14	7	13
Telefonía	11	77	—	—	—	—
Textil	194	1 112	11	18	8	15
Tintorerías	9	50	—	—	—	—
Transportes	23	163	2	—	—	5
Tranvías	14	130	2	1	1	1
Vidrieras	25	172	2	3	1	3
Vinos	23	179	2	2	1	2
Totales	2 170	15 612	230	379	263	382

Fuentes: Datos elaborados a través del *Anuario Financiero y de Sociedades Anónimas de España, 1964-1965*, y del *Anuario Financiero y de Sociedades Anónimas de España, 1963-1964*, (Madrid, Sopec S.A.)

De los 15 612 miembros componentes de los Consejos de Administración de las sociedades anónimas españolas mayores de 10 millones de pesetas de capital desembolsado, sólo desapare-

cieron de los puestos ejecutivos, 382 (el 2,4 % del total). Si tenemos en cuenta los consejeros desaparecidos por causas físicas —fallecimiento—, hemos de llegar a la conclusión que los realmente eliminados « en vida » no han alcanzado ni el 1 % del total. Pero, aún más, generalmente el desaparecido es sucedido en « su » puesto por « su » heredero familiar. Es decir, de hecho, salvo en contadísimos casos, la situación permanece inalterable. Los motivos

estrictamente financieros —mala administración— tienen una fuerza tan limitada que podemos tachar de nula. La venta lucrativa y satisfactoria de las acciones por los consejeros es causa, también, del abandono obligatorio de los cargos ejecutivos de las empresas. En todo caso, son asuntos de fuerza mayor (fallecimiento o desaparición de los intereses en la empresa) los que originan los cambios.

Es obvio que más de esas 230 empresas que han variado la composición de sus órganos administrativos-ejecutivos tienen una evolución económica insatisfactoria y, sin embargo, los Consejos de Administración permanecen inalterables. Marche bien o mal la sociedad, año tras año, las juntas de accionistas aprueban todas las propuestas de los Consejos de Administración, renovándoles una confianza merecida o no.

En definitiva, la nula movilidad de los altos puestos administrativos de las empresas es un índice más que reafirma la estructura cerrada del sector industrial español dominado por una clase inexpugnable. El profesor Joaquín Garrigues, desde el punto de vista jurídico, llamó a este fenómeno «feudalismo financiero». Desde

un ángulo económico-social lo que sucede en esta parcela de la vida española no es sino un reflejo de la superestructura oligárquico-monopolista del país. La oligarquía feudal-financiera concentra en sus manos todo el poder económico. Nada más lógico que se lo reparta de la manera más estable y duradera, procurando por medio de «acuerdos entre caballeros» no entrar en competencia. En este sentido, la ampliación del número de miembros de los Consejos de Administración (columna 5 del cuadro) más que una válvula de entrada es una ligadura más que sirve para cerrar el cerco mediante el establecimiento de vínculos y uniones con otras empresas.

La subsistencia del régimen de monopolio exige la permanencia e inamovilidad de las «personalidades» que integran los Consejos de Administración que, mediante las relaciones establecidas a través de los consejeros comunes, vinculaciones familiares y «empresas de empresas» llegan a la conclusión de unos acuerdos anulatorios de la competencia, «pilar» fundamental de la economía de mercado en la que se dice está basada la española.

M. G.



La redacción de las notas precedentes ha estado a cargo de: Máximo Arrieta, Carlos Envalira, Enrique García, M. García, Iñaki Goitia, Antonio Linares, Rafael Lozano, Luis Ramírez, Juan Relayo, Lázaro Rosso y Macrino Suárez.

Los problemas de la sucesión y las izquierdas españolas

JOSEP PALLACH

Los problemas de la sucesión del régimen franquista son hoy ya debatidos abiertamente en determinados círculos madrileños. Dionisio Ridruejo, en un reciente artículo analizaba sus supuestos tácticos. El señor Garrigues, en una carta abierta a Herrero Tejedor, precisaba hace unas semanas un punto de vista que parece recoger el apoyo de personalidades representativas de lo que, para entendernos, podríamos llamar la derecha conservadora española, preocupada sobre todo los intereses de los grupos de presión capitalistas. Este sector aspira a diferenciarse hoy del grupo continuista — Alonso Vega, Carrero Blanco — bien servido por ahora por el Opus Dei, y que ha conseguido una seria victoria con el nuevo gobierno, aunque continúe hablándose de nuevos cambios gubernamentales para el próximo año.

La carta del señor Garrigues, si la despojamos de los inevitables ribetes demagógicos (la famosa « síntesis » entre el capitalismo liberal y el comunismo), no indica gran disposición para afrontar los problemas de lo que Ridruejo llama « la transición democrática ». Se reduce a proponer un esquema transitorio hacia la monarquía, que Franco debería preparar hoy ya, y en el que pudiera ser insertado un juego muy limitado de dos o tres partidos políticos autorizados por el gobierno. Lo que se conoce de los proyectos del señor Areilza no es mucho más preciso, aunque se revista de una ideología europeísta que a veces parece corresponder a las posiciones de De Gaulle sobre la Europa de los Estados.

Los grupos de la oposición demócratacristiana, entretanto, continúan definiéndose por una voluntad de espera, y por lo que podríamos llamar « firme vaguedad » ideológica, perfectamente compatible, en los llamados de izquierda cristiana, con afirmaciones « revolucionarias ». En cuanto al propio Ridruejo, portavoz único de su grupo de gestión, parece decidido a utilizar su talento literario en extensas descripciones analíticas que, de todas formas, tienden a escamotear los verdaderos problemas.

Grosso modo, pues, podemos decir que los grupos de derecha y de centro-derecha proponen, muy vagamente, una paulatina evolución hacia la monarquía más o menos liberal, propicia al juego de algunos partidos políticos que

S deberían canalizar la opinión del país. Si bien se mira, el modelo responde bastante a las inquietudes canovistas de hace cien años. Por otro lado, como entonces, el árbitro de esta solución sería, después de Franco, el Ejército.

Las izquierdas y los verdaderos problemas del país. Frente a estas perspectivas muy limitadas, las izquierdas deben rebasar unas simples posiciones tácticas (consulta electoral previa, restablecimiento de libertades) que, siendo justas, son insuficientes para definir la alternativa que deben ofrecer al país las fuerzas democráticas. A mi entender hay tres cuestiones fundamentales que de ninguna manera deben ser eludidas pues son precisamente las que definen esta posición democrática de izquierdas cuya relativa inexistencia pesa también sobre el esquema derechista.

Debemos precisar nuestra posición institucional. Hay que decir netamente que la derecha conservadora es miope cuando propone la monarquía porque es una solución más « cómoda ». La monarquía en España no resolverá ningún problema y planteará muchos. Lo que ocurre estos días en Grecia es aleccionador: normalmente la monarquía tenderá a polarizaciones excesivas y ficticias, replanteando a los socialistas y a todos los demócratas perspectivas de frente popular perfectamente inútiles hoy en día, y anacrónicas. Los grupos llamados « accidentalistas », que dicen estudiarán las « situaciones de hecho », se dejan así arrastrar a unas posiciones de facilidad que preparan un porvenir de disturbios y de violencia que el país rehusa muy justamente. El modelo de transición monárquica que podía ser válido el año 1945, es hoy superado por la inacción de los que lo ofrecieron, y por la inexistencia de una base de opinión monárquica en España. Las fuerzas de presión neocapitalistas y bancarias no son monárquicas, aunque quieran servirse de la monarquía. Tampoco son monárquicos los grupos democristianos preocupados por la necesidad de encajar con Europa. Y no parece ser monárquico el Ejército que debiera, según estas fuerzas, decidir la « situación de hecho ».

En conclusión, sería lógico que estos sectores optaran por la solución institucional que planteara menos conflictos, pero la lógica y los conservadores españoles parecen reñidos desde hace tiempo; con lo que su conservadurismo, pasa a ser muy discutible. En todo caso los socialistas y los demócratas todos debemos decir que no somos únicamente republicanos porque la República nos parece una mejor solución para el país entero (la que nos dividiría menos, para recordar un precedente famoso) sino, sobre todo, porque la república eliminará falsos problemas para dejarnos cara a cara con los que realmente debemos resolver, que son de fondo y no de forma, de estructura política, social, económica del país.

Los sindicatos en la sociedad española democrática. A mi entender uno de los problemas clave que definen ya, y van a definir todavía más en los

próximos meses una auténtica posición democrática de izquierdas, es el problema sindical : el papel y las estructuras de los sindicatos en la sociedad hispánica.

Dada la actual situación económica del país, y las realidades sociales que ésta ha provocado, junto con el enorme peso de los grupos de presión bancarios apoyados por las ingentes fuerzas « morales » que la situación actual ha ido modelando durante treinta años, el esquema liberal y democrático tenderá a ser una farsa si falta en el país el potente contrapeso de la otra gran fuerza de presión que existe hoy en día potencialmente y debe ser mañana una realidad : el movimiento obrero organizado.

Esta afirmación, es válida incluso para las sociedades de modelo europeo neocapitalista con tradiciones democráticas. El movimiento obrero pesa firmemente cuando existe como una gran fuerza sindical libre y organizada, que es por otro lado la más firme salvaguardia de la democracia. Donde esta fuerza, unida y poderosa, no existe o está provisionalmente confiscada por los comunistas, como en Francia, o en Italia, la situación política es muy confusa o puede derivar fácilmente hacia la confusión.

En todo caso en nuestro país la situación del sindicalismo a la salida del régimen decidirá en gran parte del porvenir inmediato. Una potente fuerza sindical democrática, autónoma, capaz de utilizar al servicio de los trabajadores los poderosos instrumentos económicos y sociales *que existen hoy ya*, constituye una garantía fundamental para el renacer democrático de España. Es, probablemente, la única base para una evolución social progresiva, el único camino pacífico que se nos ofrece para andar hacia el socialismo. Naturalmente esta cuestión plantea el problema de la unidad o del pluralismo sindical, es decir el de la división sindical en cuatro o cinco centrales (sin olvidar las que nazcan de la afirmaciones nacionalitarias, tan válidas por lo menos como las partidarias) — o el del esfuerzo para mantener, *como una exigencia fundamental*, una estructura sindical federativa unida, al servicio de los trabajadores, con todos los cargos elegidos por los obreros ; capaz de ser trinchera hoy para defenderse contra los abusos de la burguesía en el poder, y punto de partida mañana para marchar hacia la sociedad socialista. Creo que conviene decir con claridad, que una de las líneas divisorias entre derechas y izquierdas pasa hoy en España por esta demarcación, mucho más que por los antiguos tópicos de principios de siglo. La unidad sindical, el esfuerzo para apoyar, defender y mantener la unidad sindical democrática es una acción clave para definir a los socialistas democráticos y en general a las izquierdas democráticas en la sociedad española de hoy. Por esta simple razón : sin esta gran fuerza sindical obrera, la democracia será probablemente un mito o una ilusión en la España de los años setenta.

Las nacionalidades ibéricas: las perspectivas federalistas. El otro gran problema que define y definirá cada vez más una auténtica política de las izquierdas democráticas es el de las nacionalidades ibéricas, o hispánicas,

como quiera llamárselas. Es decir, el de la estructura federativa del Estado plurinacional que debe adaptarse a la realidad peninsular y no imponerle el corsé unitario y centralista que conocemos y que tan malos resultados ha dado. Se trata pues no sólo de dar plena satisfacción a las exigencias nacionales de Cataluña, de Galicia, de Euzkadi, sino de algo todavía más importante: Sentar las bases de un nuevo Estado hispánico abierto y fecundado por estas realidades nacionalitarias y capaz, por ello mismo de atraer a Portugal en vez de excluirlo.

Esta perspectiva, dejando ahora de lado los problemas de estructura política, es también la única realmente democrática en el plano económico-social. En España se ha podido ser liberal durante los siglos XIX y XX sin ser verdaderamente demócrata, es decir se ha querido adaptar la democracia y el liberalismo a un país que rehusaba el esquema jacobino parisiense. Los fracasos de estos intentos son conocidos. Igualmente, hoy, si el socialismo quiere ser democrático, deberá ser federalista. La planificación general peninsular planteará tensiones inevitables entre una periferia muy desarrollada en el norte y en levante, y un centro, sur y oeste peninsular extremadamente pobres. Las estructuras federales peninsulares pueden resolver pacíficamente estas oposiciones. Sin ellas, la planificación del desarrollo — que debe ser otra cosa que meras indicaciones al servicio de los intereses capitalistas — caerá en formas dictatoriales. En este plano, igual que en el político, la auténtica respuesta democrática a los problemas hispánicos es federalista. Y esta respuesta tiene viejas tradiciones; las encontramos en épocas muy anteriores al siglo XIX.

Creo que estos puntos son fundamentales para una política de izquierdas. Las actuales presiones populares que se ejercen sobre el régimen (y que determinan en gran parte, junto con la salud y la edad de Franco las preocupaciones de las derechas) nacen esencialmente de estos dos factores: la acción obrera, las manifestaciones nacionales de Cataluña y Euzkadi. En nuestra política deben estar situadas en primer plano, pues son la base de nuestra fuerza. A condición que sepamos al mismo tiempo precisar claramente un modelo de solución capaz de facilitar la convivencia democrática, de salvaguardar la paz civil y orientarla por caminos de progreso. Las izquierdas deben pues señalar sus perspectivas y luchar para realizarlas, acatando naturalmente la decisión popular.

En cuanto a las derechas harán bien en tener en cuenta estas realidades: lo que es hoy presión inorgánica será mañana fuerza incontenible. De todos depende que esta fuerza, la de la revolución española, se organice con visión de futuro, enlace con Europa y nos arranque del ciclo trágico de nuestras guerras civiles.

Correo del lector

Lo más fácil y lo más difícil

...mis sentimientos religiosos, que en modo alguno se sintieron ofendidos con la lectura del *Cancionero de la Resistencia*, editado por Enaudi, y que de tal modo escandalizó a algunos espíritus amplios, no me permiten dejar de manifestar mis puntos de vista ante un artículo publicado en el número 2 de *Cuadernos de Ruedo ibérico*...

No me refiero a la poesía *Palomas* de León Felipe. Dejando aparte el discutible valor literario, la ignorancia que delata todo el contenido me hace lamentar el papel que habéis empleado en publicarla... No creo valga la pena decir más acerca de esto.

Me refiero al artículo de Rincón. Hablar de la Iglesia es al propio tiempo lo más fácil y lo más difícil... No seré yo quien venga a defender la «Catolicidad» sociológica de nuestro pueblo español. En cambio, se quiera o no, hay que reconocer la impregnación que la Iglesia Católica ha ido inculcando a nuestro pueblo. Se podrá lamentarlo o celebrarlo, pero forzoso es reconocer el hecho...

Decía el Cardenal Saliège que «los teólogos son una clase de gente que han pensado en todo y lo han previsto todo, excepto solamente dos cosas: el Espíritu Santo y el Pueblo». Yo diría que junto a los teólogos y los curiales del Vaticano hay que incluir también todo sectario que se permite examinar y juzgar a la Iglesia desde fuera. Pondría aquí, juntamente al *Osservatore Romano*, toda la literatura sectaria de anticatolicismo que constantemente se va acumulando, repitiendo con frecuencia los mismos tópicos. Llamémoslo el Espíritu Santo o llamemos unos valores ideológicos que van manteniendo una determinada vitalidad por espacio de los siglos, hay que reconocer que, aparte de la huera espectacularidad eclesástica, aparte de este afán de ampararse en unos poderes políticos o financieros, algo más hay en la Iglesia que le da fuerza a través de los siglos.

Pero más evidente es todavía la existencia de un Pueblo que guarda unos valores cristianos. En tanto que católico, no me sorprende el olvido de Rincón, pues estoy más que acostumbrado a que nuestros Jerarcas también lo olviden. El detalle de los «progresistas» e «integristas» es un mero accidente histórico que se repite siempre en cualquier sociedad con algo de vitalidad y que pretende renovarse... Lo que hay

que explicar es algo más profundo: no fue ni integrista ni progresista aquel curita de Carmo-na que presidió el entierro laico de Besteiro, no fue ni integrista ni progresista aquel bueno del párroco de Moreda de Aller que abriendo una cantina en los locales parroquiales hizo más que nadie para la prolongación de la huelga minera de Asturias en mayo de 1962. Saco dos solos ejemplos que podríamos multiplicar. Todavía está por estudiar el caso de ciertos curitas de pueblo (menos raros de lo que parece y de lo que han querido caricaturizar nuestros amigos franceses) que, en ciertos casos, han iniciado un movimiento cooperatista como en Zúñiga, o que, en otros, se han interpuesto evitando el asesinato inmediato de «maquis» por la Guardia Civil allá en las estribaciones de la Sierra Nevada.

Es preciso tener la sinceridad necesaria para reconocer ciertos imponderables... Desde fuera, no hay manera de explicar la actitud de aquellos nuestros compatriotas que, en los campos de concentración franceses, en aquellos inhumanos amontonamientos inventados por la DEMOCRACIA EUROPEA, contestaban rezando el «Padre Nuestro» a la triste llamada radiofónica con que Pío XII felicitaba al vencedor de nuestra lamentable Guerra Civil. (Joan Comas: *L'Esglesia contra la República Espanyola*, p. 275.) La actitud de aquella buena gente, parte muy auténtica de nuestro pueblo, no se puede explicar si no, de una parte, a través del mismísimo proceso histórico que nos ha plasmado y forjado a nosotros mismos —¡Cuidado con que al depurarnos no arranquemos carne de nuestra propia carne!— y, por otra, mediante la metafísica del «salto al vacío» de que habla Kierkegaard o «de la locura» a que se refiere Pablo de Tarso.

Si no se tiene en cuenta este doble factor, veremos siempre cualquier actitud de unos creyentes, ya esté pintada de «integrismo» o lo esté de «progresismo» como meras estrategias políticas. No andemos buscando cinco pies al gato, pues bastante trabajo tenemos ya los católicos para liberarnos nosotros mismos de tanta incrustación política como nos hemos cargado. Los que sinceramente queremos a la Iglesia tal como ella debe ser, no podemos menos que alegrarnos, en cierto modo, al ver cómo nuestros problemas interesan a nuestros amigos que se consideran fuera de ella, pero no podemos menos que recordarles estas palabras de Machado: «Esta Iglesia espiritualmente huera, pero de organización formidable, sólo puede ceder al embate de un impulso realmente

religioso... El clericalismo español sólo puede indignar seriamente al que tenga un fondo cristiano. Todo lo demás es política y sectarismo, juego de izquierdas y derechas. La cuestión central es la religiosa y ésta es la que tenemos que plantear de una vez» (Carta a Unanimo en 1913, publicada en *Los Complementarios*, p. 167).

La cuestión esencial es pues ésta y que unos y otros debemos plantearnos con gran sinceridad y crudeza: «El hecho de que la Iglesia haya servido con tanta frecuencia y durante tanto tiempo a unas instituciones humanas (Estado, Ejército, Capitalismo, Feudalismo antes, etc.), ¿es una circunstancia accidental a ella misma o bien responde a su carácter esencial? Mientras no nos planteemos francamente esta pregunta continuaremos unos negando unas verdades contundentes y desconfiando otros de cualquier actitud o iniciativa de cristianos. Y no pocos de éstos nos veremos en la incomodísima posición de ser desechados por unos y otros por «cándidos e inocentes» cuando no por «peligrosos, y compañeros de viaje».

JOAN MISSE

Más sobre «Julián Marías y el liberalismo»

En el artículo «Julián Marías y el "liberalismo"» (p. 64) de *Cuadernos de Ruedo ibérico* (nº. 1), se alude a Javier Muguerza, como sigue: «¿Todo se reduce a alguien que "se interesa por la filosofía" — y de quien yo no sé que haya publicado un libro o, al menos, ensayos importantes, etc.?» El autor del artículo indicado tiene seguramente razón en considerar que el Sr. Javier Muguerza no merece todavía figurar en una lista de ensayistas españoles posteriores a 1953, porque, en efecto, ha publicado muy poco. Sin embargo, habiendo tenido ocasión de leer la tesis doctoral de Javier Muguerza (sobre Gottlob Frege), puedo asegurar que el Sr. Muguerza no es «alguien que se interesa por la filosofía» sin más. Si, como espero, se publica la tesis doctoral del Sr. Muguerza, será fácil ver que es uno de los mejores trabajos filosóficos (específicamente, semánticos y lógicos) hechos en España, en cualquier época.

JOSE FERRATER MORA
Bryn Mawr

Revista indispensable

He recibido en días pasados el nº. 1 de *Cuadernos de Ruedo ibérico* cuyo contenido me ha interesado vivamente. Las noticias que por aquí nos llegan, en publicaciones periódicas, de la situación actual de España suelen tener una orientación que las desvirtúa. Por ello considero que la revista editada por ustedes es indispensable.

FERNANDO SALMERON
Universidad Nacional Autónoma
México

Revista de tipo original

Recibí el primer número de *Cuadernos de Ruedo ibérico*... Me gustó mucho. Es una revista de tipo original, que en estos tiempos de repeticiones y standardización, constituye un verdadero acontecimiento editorial y tipográfico. Creo que tendrá mucho éxito, si logran ustedes superar las dificultades inherentes a los primeros tiempos de una nueva publicación. Les felicito por la idea..

JOAQUIN MAURIN
Nueva York

Falta de valor...

Es significativo considerar que un lector del interior, Alfonso Sastre, les envíe una carta firmada con su nombre mientras que un lector que evidentemente vive ahí se esconde en el anónimo.

Es significativo porque, además de una falta de valor intelectual, moral y físico refleja, desgraciadamente, el grave malestar moral que se respira en el interior del grupo del que ha salido la carta. Porque esa carta es obra de grupo. Tiene razón "un lector" evidentemente cuando asegura que el anticomunismo está de capa caída, yo también lo creo. Sólo que es preciso aclarar más los conceptos. Es decir, saber, o señalar, quien hace anticomunismo en cada momento concreto. No se puede olvidar que desde el xx Congreso sabemos que hasta un secretario general puede hacer "anticomunismo".

MARCELINO PEREZ TEJEDOR
Valencia

A nivel de la conversación personal

...la acogida dispensada al primer número de *Cuadernos de Ruedo ibérico* ha sorprendido, incluso a los que no les ha gustado... las críticas abundan, y por todos los lados... No

me refiero a la *Presentación* (ésta sólo la critican los ortodoxos). Las críticas más corrientes son la que se refieren al artículo de Triguero y a la reseña de cine*... J. G. me habló del « derecho al pataleo », es decir, del peligro que la gente tome la revista como trampolín para segregar el mal humor que, de forma justificada o no, todos tenemos acumulado. Del artículo de Triguero unos dicen que parece un artículo de *El Español*, pero al revés; otros que es poco serio... que este artículo quizá habría caído bien en el 4º o 5º número y en la mitad de un *Cuaderno*, pero jamás en el primer número y en primera fila en el índice... Esto no lo opino yo... Eso es lo que opina mucha gente: ortodoxos, músicos, demócratacristianos... En cierta forma —dicen— es degradar la revista. Decir como Triguero sería válido —y aún se quedaría corto— a nivel de la conversación personal; pero no casa con el resto de la revista, aunque (no hago más que repetir) como análisis histórico es bueno, y como relato humorístico, excelente... El artículo de economía ha provocado buena crítica. Cur y poemas: excelentes. Muy buen reportaje el del diccionario de Julián Marías —fluido, con mucho gancho. Jordi Blanc y Angel Olmo, muy buenos. El diálogo con Tierno, flojo, pero interesante, sobre todo

si la revista va publicando entrevistas de este tipo que informen de las posiciones políticas e ideológicas de personas muy de moda... La nota de Semprún, como es lógico, ha provocado verdaderos entusiasmos por un lado y enormes cabreos —rectifico, « rabietas »— por otro. Es curioso que la misma gente que se ha radicalizado, lanzando anatemas contra *Siglo XX*, muestre reticencias ante *Cuadernos de Ruedo ibérico*. No obstante, les es difícil esconder que *CRI* representa una verdadera « lección » para ellos... No sé cómo han logrado extender una imagen (captada fácilmente por las mentalidades primitivas de la Universidad) que asocia un buen comunista con un austero y laborioso monje de Montserrat, y a un « italiano » con un invertido inconformista... Por tanto, la reseña de libro de Kosik también ha molestado... Las demás notas han gustado. En general, pues, salvo los dos citados artículos, los ortodoxos y su área de influencia, la acogida ha sido buena...

O. O.
Barcelona

* Franco, ese hombre (*Cuadernos de Ruedo ibérico*, no. 1).

Notas de la redacción

Los *Cuadernos de Ruedo Ibérico* están abiertos a todas las colaboraciones — ensayos, crónicas, notas informativas o críticas, creación literaria o gráfica — que se sitúen dentro del cuadro, amplio, que fijaba nuestra *Presentación*.

Cuadernos de Ruedo Ibérico preparan su primer suplemento anual. Cada suplemento anual será un volumen de alrededor de 400 páginas, realizado por un amplio equipo de colaboradores y con un acentuado carácter monográfico.

Nuestro primer suplemento tendrá como título *El año XXV* y en él nos esforzaremos en dar una visión lo más exhaustiva posible de lo que para España han significado los años de dictadura franquista. Ningún aspecto de la vida española a lo largo de esos años será descuidado. El volumen constituirá una descripción general y un análisis crítico de un periodo, inacabado y por tanto de interés actualísimo, sobre el que las fuentes informativas son escasas, parciales cuando no están simplemente falseadas, y sobre todo dispersas o inaccesibles. La publicación de este suplemento está prevista para diciembre de 1965.

este
as e
La
cado
mes
Es
cali-
XX,
uedo
que
para
una
itali-
ocia
cioso
a un
seña
Las
ues,
oxos
sido

D. O.
lona

o. 1).

es —
que

Cada
r un

zare-
han
a lo
neral
simo,
están
n de

En el sumario :

**Pedro Altares
Máximo Arrieta
Daniel Artigues
José Aumente
Max Aub
José María Castellet
Carlos Castilla del Pino
Fernando Claudín
Carlos Envalira
Francisco Fernández-Santos
Enrique García
M. García
Iñaki Goitia
Juan Goytisolo
Antonio Linares
Rafael Lozano
Manuel Millares
Eugenio Nieto
Josep Pallach
Luis Ramírez
Juan Relayo
Vicente Rojo
Lázaro Rosso
Adolfo Sánchez Vázquez
Jean-Paul Sartre
Alfonso Sastre
Jorge Semprún
Macrino Suárez**

Prix : 7 F