

e imparcialmente. Puede muy bien decirse que semejante indiferencia, semejante neutralismo y apoliticismo es mucho más aparente que real. El historiador —como todo hombre— piensa y actúa siempre desde una determinada plataforma: incluso en la selección de datos o de fuentes hay un límite a la Absoluta Objetividad: no digamos en la valoración de las motivaciones y de la intencionalidad de esos hechos. Como el propio Tuñón de Lara ha escrito: “no cabe pensar que el historiador sea un ente celestial; muy al contrario, pertenece a un país, a una clase, ha recibido una educación, ha sufrido el impacto de las ideologías dominantes, frecuenta este o aquel medio, en una palabra, está inmerso en su circunstancia”. El historiador ha de ser consciente de este condicionamiento; pretendiendo ser lo más objetivo posible ha de saber liberarse realísticamente de la “ilusión de la Gran y Perfecta Objetividad” bajo la cual, en muchas ocasiones, no hay sino el enmascaramiento de un claro y permanente partidismo.

Manuel Tuñón de Lara, científico de la política e historiador, ha escrito un libro razonado y serio pero, a la vez, apasionado y comprometido; es, diríamos, una obra “con tesis”: y la tesis, en cuanto hilo teórico conductor que da unidad y sentido a los hechos, viene deducida del análisis racional de los hechos reales. Frente a los estudios históricos academicistas, muchas veces falsamente objetivos, sólo aparentemente indiferentes y neutros, en realidad casi siempre conservadores y reaccionarios bajo esa pretendida e injustificada “imparcialidad”, esta “España del siglo XIX” muestra cómo la objetividad del historiador no es sinónimo de neutralidad indiferente ni de apoliticismo. Lo importante es que la “tesis” coincida con el análisis racional de la realidad, es decir, de los verdaderos y reales problemas que afectan al sujeto y protagonista de la historia que es el pueblo. La “Gran Objetividad” lo que frecuente-

mente hace es ocultar estos problemas y sustituirlos por problemas ficticios e irreales, problemas particulares, en beneficio exclusivo de una concepción mítica y ultraconservadora de la historia: sólo así puede aparentar ser imparcial.

Estos criterios habrán de tenerse también muy en cuenta —y con más razón— al enjuiciar la próxima obra —de aparición inmediata— de Tuñón de Lara sobre “La España del siglo XX”; se trata, al parecer, de una extensa exposición que dará razón de los acontecimientos españoles posteriores a 1914, completando así el cuadro de nuestra historia contemporánea: un primer volumen comprenderá hasta 1939 y otro, segundo, tratará desde esa fecha en adelante. Manuel Tuñón de Lara, uno de los intelectuales españoles de más recta y profunda vocación, proporciona así el cuadro y el esquema que sin duda alguna habrá de servir en el futuro para orientación de estudios monográficos sobre puntos más concretos de nuestra historia contemporánea: en ellos la actitud habrá de ser también la realista objetiva —conciencia del condicionamiento del historiador— y no la “idealista” de la ficticia neutralidad indiferente y apolítica; como escribe el propio Tuñón de Lara: “la textura ideológica del historiador conforma, a despecho de su más pulcra honestidad, no sólo el enjuiciamiento de los hechos históricos, sino el método de trabajo, el primado de éstas o aquellas fuentes y el entramado causal de la exposición por el cual la Crónica pierde su nombre para ganar el de Historia”.

ELÍAS DÍAZ

JOSÉ M.^o DÍEZ ALEGRÍA, S. J.: *Actitudes cristianas ante los problemas sociales*. Editorial “Estela”, Barcelona, 1963.

La perspectiva crítica del P. Díez Alegría aparece en las primeras páginas del libro. “Porque, desde luego, si nosotros reconocieramos de verdad

la dignidad de la persona humana, no podríamos tener montado un sistema en el que, a escala mundial, el veinte por ciento vive a costa del ochenta por ciento". Resulta particularmente nítida la visión del formalismo occidental, humanizado al nivel de la organización política pero artificioso en su estructura social. El autor, de acuerdo con la doctrina patrística, nos lleva rigurosamente a considerar la relación de dominio del hombre sobre la tierra, comunitaria y solidaria. Por lo tanto, la propiedad privada se subordina a esta relación fundamental. Si el problema de la propiedad privada de los bienes de consumo no presenta dificultades, la propiedad privada de los medios de producción, es decir, de la parte de renta no consumida, de la inversión, es susceptible de matizaciones que condicionan la estructura económica de una sociedad. El autor sitúa en primer plano, junto a las Encíclicas papales, consideraciones de derecho natural. Nos parece que el uso sistemático, sin ponderación, del derecho natural puede conducir a ciertas ambigüedades en lo referente al derecho de propiedad. Aranguren hace notar en su libro "Ética y Política" el carácter relativo e histórico del derecho natural y como su "absolutización" puede convertirlo en un instrumento político, puede defender, acaso sin intención previa, unas situaciones de hecho, un orden establecido y que el autor juzga radicalmente injusto. Como principio general podemos aceptar que un sistema de propiedad humano será aquel que permite la proyección del individuo sobre lo poseído, que elimine la "alienación" resultante de la absolutización y abstracción del valor económico a que conduce el capitalismo.

El tema es sumamente resbaladizo, pero nos atrevemos a insinuar que podrá permitirse la propiedad privada de los medios de producción, siempre que éstos no tengan facultad decisoria en la economía del país. Más claro, siempre que el volumen de inversión en manos privadas no pueda

condicionar la estructura de la nación, no pueda determinar el "nivel de bien común" en cada momento, estando además los propietarios en virtud de la potencia económica, a salvo de los vaivenes de la renta individual. Parece lógico, pues, que la inversión financiera y los mecanismos gestores de las mismas, los bienes-equipos, los bienes-capital, y las grandes explotaciones agrícolas exijan desde situaciones concretas, una propiedad comunitaria que permita la crítica y la responsabilidad de los trabajadores hasta llevarnos a esa propiedad *personalizada* que el autor enuncia con gran precisión. Siempre debe existir, y de hecho existe incluso en economías socializadas, un margen de propiedad privada de los medios de producción; quizá esperábamos una menor discreción en las conclusiones del autor, a la luz de las enseñanzas pontificias. Porque el empleo simultáneo del *principio de subsidiariedad*, puede producir confusión en lectores poco atentos; este principio tiene a nuestro entender un sentido relativo, en cuanto la extensión de su aplicación no debe contradecir la relación fundamental de dominio, punto afortunado de partida en este libro. Su exaltación sin matices nos lleva también a fomentar situaciones estructurales anteriormente criticadas.

El autor hace hincapié en la necesidad de evitar que el cristianismo sea utilizado en apoyo de privilegios. Sitúa el problema de la búsqueda de la justicia "no en términos de limosna, sino en términos de reformas de estructura". De aquí se deriva una acción concreta cuyo enunciado, por su carácter temporal e inmediato, no atañe al magisterio de la Iglesia, pero que acucia con urgencia a todo cristiano verdaderamente consciente de la exigencia evangélica de amor al prójimo. En los límites impenables a la actuación política del cristiano, puesto que una reforma de estructuras es una acción política, existe un problema muy delicado con soluciones distintas en cada época, en cada país, in-

cluso en cada persona. Las tensiones ideológicas parecen trivializarse y la respuesta es aún más confusa y movetizada. La asimilación de algunas intuiciones marxistas que el autor advierte no resulta esclarecedor en cuanto a la práctica, puesto que en el terreno político las incompatibilidades aparecen independientes de las motivaciones personales. No se trata de procurar simplificaciones, ni de solicitar directrices temporales, sino de resolver el diario problema del hombre de la calle, muchas veces empujado por la mecánica implacable de las estructuras criticadas, a posiciones radicales donde la referencia evangélica puede ser desvirtuada por numerosas filtraciones, que originan conflictos indiscutibles. Así creemos también que la teoría de una posible conciliación de las clases sociales es un esquema temporal, dependiente del desarrollo económico de cada país, y cualquier norma positiva "apriorística" sobre la cuestión, que no tenga en cuenta la experiencia objetiva, puede aparecer como prematura o precipitada. Más claramente se enuncia la incompatibilidad entre cristianismo y comunismo en el terreno de los principios, así como los principios de la libre asociación, libre crítica de la labor del gobierno, etc.

La realidad de los problemas sociales, por las posibilidades de comprobación inmediata, determina racionalmente a las conciencias, conciencias que no deben violentarse, sino ser comprendidas con toda la flexibilidad que muestra el P. Díez Alegría. También es comprensible que los problemas sociales lleguen a ser obsesivos en aquellas situaciones "en que la gran mayoría está excluida del disfrute de un nivel de vida realmente humano". Por otra parte, como exigencia natural del hombre, y noble, está la aspiración a lograr una sociedad más justa, comprometiendo su seguridad o llegando a la utopía. Y esta aspiración básica, humanísima, no debe camuflarse, sino procurar que sea realizada.

EUGENIO TRIANA

RODOLFO MONDOLFO: *Rousseau y la conciencia moderna*. Editorial Universitaria de Buenos Aires. 1962. (132 págs.).

La primera edición castellana de este libro, del año 1943, quedó agotada desde hace mucho tiempo. La presente edición de EUDEBA coincide con la celebración del 250 aniversario del nacimiento de Rousseau y el 200 de la publicación de sus dos obras principales (el *Emilio* y el *Contrato Social*).

Rodolfo Mondolfo, el eminente historiador de la filosofía antigua y moderna, examina aquellos aspectos del pensamiento de Rousseau que más han gravitado en la formación de las ideas políticas y sociales de los siglos XVIII y XIX.

Hay, y Mondolfo lo señala bien, algunos rasgos del pensamiento roussoniano que entran a formar parte indivisible en la configuración de la conciencia moderna. Tal es la reivindicación de la interioridad, el punto central de la filosofía de Rousseau. Aquí está el manantial de su apasionado amor a la naturaleza; aquí su profunda diferencia con los enciclopedistas que, no obstante, hablaban tanto de naturaleza; aquí la fuente viva de sus doctrinas psicológicas y pedagógicas, religiosas y morales, sociales y políticas. La oposición que Rousseau establece entre naturaleza y cultura sólo se comprende partiendo de aquella aspiración suya a la interioridad, a la espontaneidad y a la libertad, al sentimiento inmediato, que constituye la característica de su visión de la naturaleza. Considerando esto es, como podemos entender, la diferencia esencial que separa la postura de Rousseau de la protesta de Antístenes y los cínicos. La naturaleza es sentida por Rousseau como un ideal de perfección; por los cínicos, como un límite dentro del cual los hombres deben restringirse; la libertad, para el uno es esencialmente desarrollo de la interioridad, en que el hombre social no debe ser inferior al salvaje; para los otros, es ruptura