experimentó la Fremosa sólo durante sus dos primeros lustros de vida: el cuarto día de cada cuaresma, y a todo lo largo de las tres mañanas siguientes, aquel artefacto se convertía en una enorme boca humana, sanguinolenta, abierta y dirigida hacia la tierra; es decir, en su posición natural de campana, etc. El mundo fabuloso de las leyendas, las míticas vidas de las campanas de Santiago, está presente con fuerza y encanto en este cuento, y llegamos a querer conocer personalmente a la Antiga, la Fremosa, la Sañuda, la Tristania y los demás maravillosos personajes-campana que pueblan la crónica.

«El parpadeo», segundo cuento del capítulo, es una ¿reflexión? humorístico-metafísica sobre un posible parpadeo catastrófico, tal vez del ojo de Dios, que amenaza la existencia del mundo.

Juan Pradobueno, vecino de Marruz, como los protagonistas de *La gran temporada,* taurología humana de Quiñones, es el «otro semidiós», cuya historia cierra el libro. El hombre, progresivamente atraído por el reino marítimo, acaba por convertirse en lenguado y hacer, frente a sus antiguos vecinos, algunas felices maniobras acuáticas. *Aseguran, en fin, que se alejó sin volver la cara, vigorosamente y casi por el aire, como si las sogas del sol halaran de él hacia la gloria del mediodía y la alta mar. Pero este último extremo de la historia ha sido atribuido por E. E. Randall, el investigador y biólogo inglés, que tomó cartas en el caso, a pura demasía local, clásicamente andaluza, y a un límpido ejemplo de sugestión colectiva: el lenguado no es un pez saltarín.*

Demos gracias a esa demasía, «clásicamente andaluza», que ha producido toda esta colección de excesos, merecedora de figurar en los «grandes novelistas» de Emecé, donde añade otro nombre español a los tres ya presentes: Castillo Puche, Cela y Juan Goytisolo.

Y merecedora de otorgarnos un delicioso rato de lectura, un viaje con elocuente guía por el país de los excesos, una inmersión en lo fantástico, de la que salimos goteando asombro y satisfacción por esta faceta de Fernando Quiñones, gran fabulador, capaz de ensartar historias a propósito de casi cualquier cosa.—JULIO E. MIRANDA.

FRANCISCO FERNÁNDEZ-SANTOS: *Historia y filosofía.* Ediciones Península, 1966.

Historia y Filosofía es un conjunto de siete ensayos, publicados en su mayoría anteriormente por separado, que giran en torno a la problemática de lo que el mismo autor llama la «filosofía dialéctica de la

praxis». Pocas veces habíamos tenido ocasión de leer algo tan serio sobre estos temas escrito por un autor español. No se trata ahora, por supuesto, de descubrir a Fernández-Santos, sobradamente conocido por el lector español preocupado políticamente, pero de todos modos sorprende el nivel teórico alcanzado en este volumen, en el que se agrupan los temas más variados: actualidad política en la Unión Soviética, polémica sobre la postura política personal, reflexiones sobre la dialéctica como punto de vista de totalidad o sobre el condicionamiento social de la creación artística. Cuestiones todas, en definitiva, conectadas, como están conectados los dos términos del título, historia y filosofía, pues el entendimiento de los fenómenos humanos supone situarse en la confluencia entre la realidad en movimiento y el pensamiento en desarrollo, como Fernández-Santos observa en la introducción. «Comprender la historia —y hacerla— es explicar la filosofía, hacer filosofía es comprender la historia, hacerla conscientemente. En el centro, como origen y meta de ese doble movimiento, está el hombre, agente de totalización histórica.»

Pero pasemos a ocuparnos de los ensayos. El primero de ellos parte de un problema concreto: la destitución de Khruschef, enfocándolo ante todo desde el punto de vista de la «forma» en que se produjo y lo que ésta significa con relación al problema de la democracia socialista en la URSS. Señala el autor las divergencias entre el régimen soviético y el modelo ideal de sociedad descentralizada, con autogobierno de los trabajadores y autonomía de todos los centros de la vida social. Este problema esencial «no digo que no se haya resuelto, es que ni siquiera se ha planteado con franqueza y en los términos radicales de Marx y Lenin». Cierto que las previsiones del marxismo clásico respecto al modo concreto de instauración de un estado obrero pecaban de utopismo y falta de elaboración; cierto que las funciones estatales se han complicado; cierto que no se ha producido la esperada revolución en Europa y que el cerco exterior ha hecho necesario fortalecer el aparato represivo y burocrático. Pero todos estos han sido también pretextos para la burocracia, que se ha convertido en «una capa dominante y totalitaria, sin contacto orgánico con las masas, totalmente incontrolada»; podría haberse evitado esto por medio de controles y garantías político-sociales, autonomía de los sindicatos, libertad de crítica en el partido, control obrero de la producción, rotación en los puestos directivos, etc. Era difícil, pero ni siquiera se intentó: hubo terrorismo de Estado, «procesos de brujería» contra los adversarios de la burocracia, culto a la personalidad... Cuando todo esto parecía superado, una «revolución de palacio» derroca a Khruschef y viene a recordarnos que las técnicas monolíticas estalinistas siguen privando so-

bre el debate democrático y la libre crítica institucionalizada: Khruschef había cometido errores, desde luego; lo increíble es que nadie pudiera criticárselos durante años y que el único modo de corregirlos fuera *a posteriori* y mediante su aniquilamiento político (parece que los dirigentes soviéticos no han llegado aún a reconocer, con Mao-Tsé-Tung, la legitimidad de contradicciones «no antagónicas» en el seno del pueblo).

Hay, pues, una divergencia entre la teoría —«el estado del pueblo entero, el partido del pueblo entero»— y la realidad, en la que el pueblo entero ignora lo que hacen su estado y su partido. Y hay una doble faceta en la URSS: progresista (sociedad de progreso industrial acelerado y regular, de enseñanza y oportunidades abiertas a todos, poderoso elemento de paz mundial y apoyo a países subdesarrollados...) y reaccionaria (aparato de poder excesivo e incontrolado, en manos de una especie de casta sacerdotal). Lógicamente se trata de una situación transitoria, pues las condiciones objetivas logradas, el nivel de riqueza, el deshielo de la situación internacional, permitirían ampliamente la democratización y la desburocratización; pero esto no se puede esperar de la capa gobernante, sino de la presión popular interna.

«Ideología y conservación» es el título de un artículo de fecha ya antigua, pero no por ello menos interesante. Es un intento somero de sistematización —y desenmascaramiento— de la ideología política de la derecha que hoy, como decía Baudelaire del diablo, trata de convencernos de que no existe: se nos dice que la oposición izquierda-derecha sólo se da ya en la mente de algunos resentidos, que la sociedad tiene un orden natural en el que no hay fisuras ni intereses de clase esencialmente contrapuestos, sino sólo conflictos individuales, a solucionar éticamente, y problemas que pueden resolverse con un «buen gobierno». El problema es, pues, de toma de conciencia frente a esta ideología, desenmascarándola en primer lugar como tal, para lo que se la descompone en tres ideas esenciales:

a) El *orden natural:* la presunción básica de la derecha es que el estado de cosas presente es esencialmente inmutable, no histórico, por basarse en una naturaleza humana, o en una ordenación divina, permanente. Así, la propiedad privada, las clases, la familia burguesa, los tabús sexuales vigentes, son «naturales», no son culpa de nadie. Esto es en realidad una negación de la historia como creación humana, un intento de detener el curso de la historia cuando una clase ha llegado al poder, presentándonos el futuro como «dado», hecho ya.

b) La *unidad nacional:* se pretende que la nación es una unidad esencial y superior que en definitiva anula las contradicciones existentes entre los grupos que la componen. Afirmar esto es trasmutar la na-

ción —innegable realidad histórico-social condicionante del vivir humano— de algo contingente en algo metafísico, de algo hecho por los hombres en algo impuesto a los hombres, marcándoles hacia un fin determinado; es la camisa de fuerza que la derecha necesita para impedir el desencadenamiento de tensiones peligrosas para su posición de privilegio.

c) El *buen gobierno:* consecuencia del punto primero es que el único problema político consiste en una buena administración de lo existente, en la eficacia y honestidad de los dirigentes, en favorecer el «bien común», beneficiándonos así todos, no en reformar las estructuras básicas; pero no existe el «bien común» ni las medidas asépticas, todo problema es en definitiva de clases y los explotados se niegan a aceptar «su» sitio en este orden armónico que se quiere hacer progresar.

La última versión de esta teoría es el tecnocratismo, el apoliticismo, el rechazo de las ideologías: se piden números, no juicios de valor. Pero el método cuantitativo anti-ideológico es también ideológico, la técnica sirve siempre a una política y a unos intereses concretos, en este caso a la conservación de lo existente. La derecha sigue pretendiendo que esos intereses —los suyos— son los de la comunidad.

Dejando de lado dos artículos polémicos, pasamos al tema central del libro de Fernández-Santos: la dialéctica como filosofía de la totalidad, frente al puro economicismo. Tema muy interesante, que los mejores pensadores marxistas del siglo se han planteado, y cuyas ideas Fernández-Santos revisa y sistematiza, siguiendo esencialmente a Lukács, Gramsci y Kosik. El marxismo, afirma, sigue siendo desconocido o interpretado erróneamente como una teoría determinista, económica y superada, no sólo entre los intelectuales liberales —y «rechazar la confrontación con el marxismo es un modo de no tomar en serio los ideales del propio liberalismo»—, sino entre los propios marxistas también, cerrados frecuentemente en un afán de «ortodoxia» siempre perjudicial para el avance teórico. «Materialismo histórico» no significa mecanicismo de base económica ni que la base material se imponga como algo externo, cuasi-metafísico, al sujeto social, sino que significa precisamente sustituir la causalidad unilateral por la acción recíproca, interrelacionar la actividad humana y las realidades sensibles, incluso las económicas —hechas también por el hombre, realidades históricas y humanas como todas las demás, pero que a su vez reinfluyen en la vida misma del hombre. El mérito de Marx no está en haber reivindicado la importancia del factor económico en la existencia humana, como se afirma frecuentemente, en primer lugar porque esto ya había sido hecho por los economistas clásicos pero sobre todo

porque el punto de vista marxista es de *totalidad:* no consiste en explicar la historia por lo económico, sino en integrar lo económico, lo ideológico, etc., en una historia única, que es la de la existencia social; se unen así también lo objetivo y lo subjetivo, al dar a la subjetividad un fundamento real y al hacer comprensible lo objetivo a través del sujeto que lo porta; y se unen el mundo «natural» y el mundo «humano» en la praxis humano-social: un objeto natural sólo tiene sentido, sólo *existe* para el hombre en la medida en que se convierte en «objeto humano», en «hombre objetivado». Por eso, al ser una filosofía en la que materialismo y espiritualismo pierden su oposición, es inexacto calificarla de «materialismo», y si Marx lo hizo fue sólo por razones polémicas, para oponerse al idealismo hegeliano; materialismo en este sentido significaba sólo «inmanentismo» o «realismo inmanentista»; y en vez de materialismo dialéctico o histórico debería hablarse hoy de «filosofía de la praxis» (Gramsci), «dialéctica del humanismo realista» (Gurvitch) o «humanismo realista» (Marx mismo).

La visión economicista es precisamente propia de la sociedad capitalista: se reducen las relaciones humanas a relaciones económicas porque ésta es la tendencia en esa sociedad, en que «su movimiento social se presenta a los hombres como movimiento de cosas, bajo cuyo control se hallan en lugar de controlarlas» (Marx). Esto es lo que Fernández-Santos llama «objetualización»: el hombre, «producto de su propia producción», reducido a mera abstracción, *homo oeconomicus.* Para el marxismo, en cambio, el hombre se produce a sí mismo, se transforma en la medida en que crea y transforma la sociedad en que vive y los objetos que le rodean; el hombre domina así plenamente su historia y se objetiva sin «objetualizarse».

El marxismo vulgar pretende rechazar la filosofía como «ideología» y reducir la dialéctica a una ciencia positivista socioeconómica, recayendo así en la oposición materialismo-idealismo. La filosofía, como toda la superestructura, no es mero reflejo pasivo de una sociedad y unos intereses, pues entonces el marxismo en sí sería también un producto de su época y rechazable hoy. Toda formación conceptual es también parte constitutiva del proceso histórico en que se produce, y es por tanto real; negarlo sería negar que en las ciencias humanas el sujeto social es a la vez sujeto y objeto del conocimiento, sería reducir la historia a un proceso cosificado, hacer filosofía de la historia, fetichizar la historia y en definitiva eliminar la dialéctica. A través de la noción de *praxis,* el sujeto se objetiva, produce la realidad y se produce a sí mismo y unifica el ser y el pensar; rechazar la filosofía y reducir sus conceptos a categorías socioeconómicas es dejar de nuevo

al sujeto prisionero de su subjetividad, aislado de las fuerzas sociales, cosificadas, y eliminar así el descubrimiento filosófico esencial de Marx.

Una segunda idea olvidada por el marxismo vulgar, positivista y antifilosófico, y que Fernández-Santos expone siguiendo esencialmente al filósofo checo Karel Kosik, es la de la *totalidad concreta*. Conocer no es reproducir fielmente hechos simples e inmediatos, vistos a la luz de leyes científicas abstractas, sino interpretarlos como fenómenos de la lucha histórica del hombre y a la luz de la contextura total de la realidad concreta de que son parte. Olvidar esto es convertir las ideas (incluso las categorías marxistas, como «capitalismo» o «imperialismo», que en su día fueron elaboradas a partir de los hechos) en principios metafísicos, que se «insertan» desde arriba y apriorísticamente en los hechos sociales, ignorándolos.

El último ensayo está dedicado a esbozar el difícil problema de la relación entre la creación artística y su realidad histórica. Cabe un enfoque positivista —el arte como mero reflejo de la lucha social, la «literatura de tendencia»—, o un enfoque absolutamente opuesto, el arte como mero capricho o disfrute individual, «el arte por el arte». El enfoque marxista debe ser total, reconociendo lo que la creación artística tiene de expresión de necesidades y motivaciones personalísimas, y a la vez su significado autónomo dentro de la totalidad histórica y social; el escritor, a través de su prisma individual, expresa las necesidades de la realidad social en que vive, y de ese modo influye sobre ella y la transforma.

El arte, evidentemente, no puede explicarse como creación autónoma, como expresión del individuo puro, porque el individuo puro no existe, sino que el hombre sólo existe como parte de un conjunto social en devenir: toda obra literaria o artística auténtica expresa una visión del mundo y ésta a su vez expresa la relación entre ciertos grupos humanos y su medio social y natural, o sea que es un fenómeno colectivo (Goldmann). Se plantea entonces el problema de si el arte supera la contingencia histórica de la sociedad y el tiempo en que nació o si su comprensión se agota al superarse aquel momento de evolución económica, social, política y cultural. Sin duda persiste su valor en cierta medida: cabe explicarlo o bien como una nostalgia de una infancia que no volverá (Marx), o bien como una pervivencia de ciertos problemas o contradicciones o incluso impulsos irracionales que pueden hallar su expresión por ejemplo en la mitología, y por eso ésta despierta en nosotros algo oculto bajo la capa de nuestra civilización; o bien, como en Lukács, porque el arte, con la religión y la filosofía, por ser una formación del «espíritu absoluto», expresa la confrontación del hombre con la naturaleza y de ahí que conserve un valor propio

e independiente mucho más que lo conservan las formaciones del «espíritu objetivo» (estado, derecho, economía).

El valor del arte persiste en cuanto que plantea las relaciones más fundamentales del hombre con los demás hombres y con el universo: el secreto del arte está precisamente en que traspone la situación histórico-particular al plano de lo histórico-fundamental. En cada momento histórico el hombre concreto aporta algo a los problemas y situaciones genéricos, creando una permanencia y una universalidad, y el arte es el medio ideal para expresar lo genéricamente humano de cada época, eternizando así en cierto modo una situación particular. El artista parte del hombre existente, limitado, y tiende al hombre universal, total; trata de «resolver el conflicto entre esencia y existencia, trata de *ser lo que es,* condenando en nombre de aquélla la facticidad alienada de ésta». El arte es, así, protesta contra lo existente; evoca la esencia de nuestra realidad a través de su ausencia y negación en nuestro mundo existente y «expresa la exigencia de armonía y de la plenitud de su existencia, es decir, de los bienes más preciosos de que la sociedad de clase le priva» (Trotsky). Pero en su postulación de libertad y del hombre total el arte es siempre utópico, intento de trascender la miseria de la condición histórica por vía de la imaginación, y por eso es un fracaso siempre y sólo en el futuro la evolución histórica o la revolución pueden convertir esos valores artísticos en tejidos palpables.

En resumen, el libro resulta enormemente sugestivo. Fernández-Santos demuestra ser un excelente conocedor, polemista y divulgador de las corrientes europeas actuales de la filosofía dialéctica, y, desde luego, uno de los más potentes pensadores españoles en este terreno. Esperamos con impaciencia su siguiente volumen de ensayos, ya anunciado.—José Alvarez Junco.

Miguel de Unamuno: *La agonía del cristianismo, mi religión y otros ensayos.* Editorial Plenitud. Madrid, 1967.

Se vuelven a editar las obras de Unamuno. ¿Es éste un hecho casual o responde a un motivo real? ¿Puede Unamuno todavía decirnos algo? ¿Podrá decirlo en el futuro?

En el prólogo a una antología de textos unamunianos, afirma Aranguren: «Un escritor merece ser llamado verdaderamente clásico