

cluso en cada persona. Las tensiones ideológicas parecen trivializarse y la respuesta es aún más confusa y movetiza. 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

violenta de los vínculos sociales de familia y de nación, enseñada y practicada con la vagancia mendicante; en la naturaleza humana el uno busca la humanidad, los otros tienden a la animalidad.

La reivindicación de la interioridad lleva a la exaltación del sentimiento. El mundo interno es lo absoluto, las cosas exteriores lo relativo. Mondolfo se muestra de acuerdo con Höffding cuando dice "Rousseau ha desplazado el centro de gravedad de nuestra vida moral. Lo ha transportado de la razón al sentimiento". Escribe el propio Rousseau en el Emilio: "sentimos necesariamente antes de conocer...; los actos de la conciencia no son juicios, sino sentimientos, aunque todas nuestras ideas nos vienen de fuera, los sentimientos que las aprecian están dentro de nosotros".

La sinceridad del sentimiento es un fin que la naturaleza nos indica mucho más que la coherencia lógica. "Querer que sea siempre consecuente, dudo que eso sea posible al hombre; pero le es posible ser siempre verdadero: he aquí lo que quiero esforzarme en ser" (2.º prefacio a la *Nueva Eloísa*).

La aspiración a la intimidad no expresa en Rousseau una tendencia individualista. Al egoísta amor propio, producto artificial de las relaciones sociales, opone el amor de sí, la tendencia natural y espontánea hacia la afirmación y el desarrollo de la personalidad. Ahora bien, el principio de la personalidad no es un principio individual, sino que más bien incorpora la necesidad de la armonía social y la superación de la antítesis apriorística entre el individuo y la sociedad.

El principio de la personalidad presupone dos condiciones: el desarrollo íntegro y la actitud libre. Condiciones íntimamente ligadas entre ellas, porque sólo el hombre que representa en sí una totalidad espiritual es capaz de ser libre, y sólo el hombre que desarrolla libremente sus activi-

dades naturales es susceptible de convertirse en una totalidad integral. Es éste uno de los aspectos de obra de Rousseau que nos resultan más cercanos. La frase: "*Haced al hombre uno, y lo haréis tan feliz como puede serlo*" parece un vislumbre bastante exacto del concepto de enajenación.

Su apelativo imperioso a la libertad tiene también un carácter inmensamente actual, sobre todo para nuestra situación española "renunciar a su libertad es renunciar a su calidad de hombre, a los derechos de la humanidad, inclusive a sus deberes. Una renuncia semejante es incompatible con la naturaleza del hombre". (Contrato Social I, 3).

Rousseau es el verdadero fundador del moderno principio de libertad entendido como exigencia de dignidad humana. En la libertad de los últimos utilitarios (Helvetius, por ejemplo) la personalidad se reduce a mero instrumento de provecho social, en cuyo nombre podría también ser negada o suprimida; en Rousseau, la libertad se eleva a su valor de fin en sí.

La aceptación del principio de libertad personal supone el reconocimiento del valor de la subjetividad que se preparan o en el Renacimiento. El Renacimiento, con la expansión económica y de las industrias nacientes, de la cual los descubrimientos geográficos y científicos son a la vez consecuencia y concausa, marca en Europa el surgimiento y encumbramiento de la burguesía. La nueva necesidad de autonomía corresponde a la necesidad histórica de la libre iniciativa para la expansión de las fuerzas económicas: es este el terreno histórico en el que germina y se desarrolla la reivindicación del valor del individuo, el descubrimiento del hombre, la afirmación de la dignidad humana. Este descubrimiento del hombre constituye el presupuesto de la teoría del Derecho natural. Observa Mondolfo cómo la antigüedad había conocido generalmente el concepto de ley natural, pero no así el de derecho natural, cuya afirmación sólo

puede reconocerse en la teoría de los cínicos. Estudia a continuación la significación del Derecho natural en Althusio y Locke y respecto a ellos sitúa la propia concepción rousseauiana.

Igual método comparativo utiliza para fijar el significado que tiene en Rousseau el Contrato Social. Para ello hace previamente unas precisiones sobre el correcto entendimiento de los conceptos de voluntad general y voluntad de todos. En la conciencia individual Rousseau ha diferenciado el principio particularista (*amour propre*) del universalista (*amour de soi*); extravió el uno, expresión el otro de la naturaleza humana. La voluntad de todos es la suma de los amores propios; la voluntad general es la expresión común de los amores de sí: el criterio de la primera es puramente cuantitativo (el número de los componentes); el de la segunda es esencialmente cualitativo (la naturaleza de su contenido); la primera se forma sólo en la reunión de los votos, la segunda es inmanente y activa, en toda conciencia que sepa mantener pura la inspiración natural.

El postulado por el cual de las voluntades puede pasarse a la voluntad general, no está en la mera falta de contrastes entre las primeras (sería suficiente la pura renuncia al derecho natural), sino en el acto de la fusión de todas estas voluntades para constituir una sola y en la transferencia ideal en esta ideal persona común de las exigencias de las normas y de los poderes que eran inherentes por naturaleza a cada persona individual. Este acto es, precisamente, el contrato social. De esta forma, el principio del contrato social penetra en la doctrina de Rousseau para responder a la conciencia más madura y profunda de una exigencia que no siempre aparecía en los precedentes teóricos del contractualismo.

Acaba Mondolfo su libro con un capítulo que es el que en realidad da título a toda la obra :la influencia

de Rousseau en las épocas posteriores y en la formación de la conciencia moderna. Va viendo así la impresión que produce Rousseau en 'os románticos del Sturm und Drang, en Klinger, Goethe y Shiller. Después la influencia particularmente importante en el campo de la filosofía religiosa, en Hamann, Herder, y Jacobi, pese a las diferencias esenciales de sus respectivas doctrinas.

Kant aprende de Rousseau el principio de la personalidad humana y a través de él y de Pestalozzi pasa a Fichte configurando su idealismo ético. Nos damos cuenta, así, de la dificultad de determinar en qué campo del pensamiento la huella de Rousseau se ha impuesto con más amplitud y profundidad. Si en el movimiento filosófico y pedagógico su acción se extiende fecundamente, sobre todo a través de los pensadores alemanes, en el campo literario, como en el político, no es menos dilatada e intensa.

El espíritu de Rousseau vivifica, directa o indirectamente, varias corrientes literarias del siglo XIX. En Inglaterra, basta recordar a Byron, en Noruega, a principios del XIX, a Wergeland, que se considera el plasmador de la conciencia moderna de aquel país, y, en la segunda mitad del mismo siglo, a Björnson.

En Rusia el ginebrino, que ya entre 1770 y 1800 había ejercido su acción en el movimiento teista y en el romántico, entre los cuales están Pushkin, Lermontev, Turguenev, tiene un renovador en Tolstoy, con el cual la resurrección de una gran parte del espíritu rousseauiano vuelve a difundir su eficacia en todo el mundo.

Habla Mondolfo también de la influencia sobre el movimiento revolucionario, sobre Morelly, Mably, Babeuf y los igualitarios, sobre Owen, Saint-Simon y Fourier. El socialismo científico constituye un intento para pasar del reino de la necesidad al reino de la libertad, para conseguir una

sociedad en la cual el libre desarrollo de cada uno sea a condición del libre desenvolvimiento de todos, un imperativo bajo el cual se desarrolló también el pensamiento de Rousseau.

MANUEL G. FSTEVE

HENRI LEFEBVRE: *Problèmes actuels du marxisme*. Presses Universitaires de France. París, 1960. 126 páginas.

“Si hubiese una filosofía eterna, no habría historia de la filosofía, sino simplemente una historia de las ilusiones y los errores filosóficos. Por el contrario, si hay una historia de la filosofía, esta historia es necesariamente dramática”. Con estas palabras, realmente esclarecedoras, empieza Henri Lefebvre este libro corto pero apretado y denso. En él, Lefebvre se sitúa, según él mismo confiesa, entre dos pilares de su vida de creación, y adscripción, intelectual, marcados por dos obras fundamentales. Una, ya pasada, y perdida veinticinco años allá en el tiempo: “El Materialismo Dialéctico”. La otra, todavía por venir, solamente anunciada: “La Crisis de la Filosofía”.

En “Materialismo Dialéctico”, Lefebvre dogmatiza el antidogmatismo, aunque de una manera magistral. En estos “Problemas actuales del Marxismo”, Lefebvre critica en raíz esta dogmatización del antidogmatismo, que tantos estragos hizo en la época estalinista. Este es sin duda alguna el principal objetivo del libro que comentamos. Lefebvre es consciente de que algo se está hundiendo. Ese algo es el dogmatismo marxista, y él quiere derribarlo por completo.

Nada hay más incompatible con el pensamiento de Marx que el separarlo de su propio desarrollo, como el reducirlo simplemente a este desarrollo histórico y práctico. Pero Lefebvre, lo señala él mismo, pretende en este libro hacer lo que Lenin llamaba crítica de izquierda. Por lo tanto, todo aquel que pretenda encontrar en él una crítica de derechas del marxis-

mo, una crítica desde fuera, se verá profundamente decepcionado.

La primera parte del libro lleva el título general de: “Algunos problemas...” Lefebvre nos va mostrando el proceso por el cual una serie de conceptos, de estructuras, de categorías del marxismo, se han ido convirtiendo en “oficiales”, y cómo en la medida en la que el marxismo ha triunfado, dónde se ha oficializado e “institucionalizado”, en esta misma medida se ha marchitado, ha perdido frescura y lozanía, se ha dogmatizado. Los marxistas han aceptado, en nombre del marxismo como política, alienaciones que el marxismo debe rechazar y de hecho rechaza como filosofía. Pero esto es, ni más ni menos, la esencia del “pathos” de la política. Ya no se trata solamente de que la praxis siga a la teoría y viceversa, sino que además esta teoría política no se aleje, a través de revisionismos o dogmatismos, de la filosofía. Pero ninguna filosofía, por muy alejada de la realidad que esté, o que parezca estar, puede evitar la confrontación con los acontecimientos y las condiciones objetivas. Si los acontecimientos no interviniesen, la elección individual de una filosofía se libraría al azar y surgiría, examinado un gran colectivo, de un estudio estadístico. Sin embargo, en la vida real, los acontecimientos determinan el conjunto de posibilidades de elección. Tal opción se hace un día imposible.

Hay que acabar con aquellos dogmatismos que hacen correr el riesgo al marxismo de morir por desecación. Hay que reivindicar las ideologías y las filosofías: el idealismo, la fenomenología, el positivismo lógico, etc. Pero siempre, y muy cortésmente, sin romper el diálogo, trazar una línea de demarcación neta entre los que admiten la objetividad de la dialéctica y los que la rechazan. Hay que acabar con el materialismo grosero. Para el materialista consecuente, la palabra y el concepto de materia designan la infinidad del ser dado. El materialista dice que la materia es, no lo