

LIBROS RECIENTES

**HISTORIA DE LA
TEORÍA POLÍTICA, 5**
Fernando Vallespín
(Editor)
Alianza Editorial
Madrid, 1993

El quinto tomo de la *Historia de la teoría política*, de Alianza Editorial (penúltimo de la colección), se ajusta plenamente a la idea germinal que inspiró este ambicioso proyecto: la convicción en torno a la inviabilidad de un pensamiento político que no sea consciente de su propia historia. En esa medida, sólo buscando anclaje en las fuentes de la tradición espiritual es como puede alcanzarse la aprehensión del complejo entramado de las problemáticas actuales, con todos sus desafíos. Pero si no hay más camino que el de sondear en las raíces para poder asumir la heterogeneidad de lo contemporáneo, de manera correlativa es únicamente desde el actual nivel de reflexión como puede releerse la historia del pensamiento político, sin que ello quiera decir que la materia en cuestión se vea reducida a un conjunto de piezas apriorísticamente

funcionalizadas respecto de los resultados del presente. Allí, por supuesto, entran en juego las distintas ópticas metodológicas —desde las que ven el proceso del pensamiento en una perspectiva lineal, pasando por el materialismo histórico hasta las más recientes escuelas semiológicas— respecto de las cuales el proyecto editorial de marras no toma partido, respetando así la autonomía de la vasta gama de colaboradores que participan en él. Ahora bien, si la compilación que comentamos guarda un bajo perfil en punto a innovaciones metodológicas, no es así en lo atinente a la originalidad de destinarle un amplio espacio a la historia del pensamiento español e iberoamericano, cosa que la hace especialmente atractiva para los estudiosos de nuestro continente.

En cuanto al quinto volumen, de reciente aparición, la temática se concentra en la evolución del pensamiento conservador desde finales del siglo XVIII hasta nuestros días (aunque se incluyen allí, con un criterio clasificatorio que resulta bastante polémico, el caso de Nietzsche y del populismo latinoamericano). Dicha evolución pone de presente un motivo recurrente en la idiosincrasia del conservadurismo: el de la reacción ante el cambio, el del rechazo de la superación o destrucción de lo anterior con el consiguiente

esfuerzo por recuperarlo y mantenerlo, máxime si se trata de la estructura de valores privados: la institución familiar, la religión, la moral. Ello es evidente ya desde Edmund Burke, el padre del conservadurismo moderno, con su rechazo de la Revolución Francesa, de la que descalifica el prurito de la destrucción, el superficial deseo de volver a comenzar partiendo de cero y la ingenua fe en la razón (respecto de todo lo cual él contrapone el sentimiento, el hilo vertebrador de la costumbre y una concepción organicista del "cuerpo" social donde los cambios son sólo reactualizaciones ineludibles, lentas y ajenas a todo traumatismo, ingredientes todos que cree ver en el *iter* del tradicionalismo inglés por oposición al revolucionarismo francés).

Ahora bien, el recorrido del pensamiento conservador como fenómeno reactivo estaría funcionalizado respecto de los momentos axiales del proceso y la reflexión políticos de la modernidad: en primer lugar, la emergencia del liberalismo con su afán de limitar el poder del Estado mediante el derecho (ante el que reaccionarían Burke —aunque sólo en parte, sólo en lo atinente al entusiasmo racionalista y revolucionarista del primer liberalismo, pero en ningún caso en lo relativo a la limitación del poder ni a la apuesta por los derechos civiles—, y, sobre todo, el conservatismo autoritario de un Donoso Cortés —que tanto influenciaría a Karl Schmitt— manifiesto en su desprecio por la clase burguesa como "clase discutidora"); en segundo término, la simbiosis entre liberalismo y democracia alcanzada mediante el reconocimiento del sufragio universal (fenómeno cuyo contrapunto conservador sería la aparición de la sociología elitista, por una parte, y del

decisionismo de Karl Schmitt, por la otra); tercero, la Revolución Soviética, con la consiguiente amenaza de una extensión universal del socialismo (resistida violentamente por el fascismo); y, finalmente, la consolidación del Estado de bienestar keynesiano, con su intervención en el proceso económico y su reconocimiento de latas garantías sociales (cuya más clara contrapartida han sido el neoliberalismo de la Escuela de Austria —el cual no es estudiado en el tomo que comentamos— y el neoconservadurismo norteamericano de Berger, Novak y Kristol, entre otros).

Además de Burke, resultan emblemáticas para el cuerpo teórico del pensamiento conservador moderno la teoría de las élites de Pareto, Mosca y Michels, la fundamentación decisionista del proceso político de Schmitt (que le insufló un significativo respaldo doctrinal al fascismo), y las elaboraciones neoconservadoras de la sociología norteamericana más contemporánea. En efecto, cada una a su manera ha tenido una influencia decisiva en el proceso político del siglo XX.

La teoría de las élites, en sus diferentes versiones, pero en particular en la de Robert Michels, aportó elementos muy valiosos tanto para la comprensión de la dinámica política al interior de las organizaciones burocráticas (Estado, partidos) —entroncando con los trabajos de Weber en esa misma dirección—, como para discernir el lugar y relación de éstas con la sociedad de masas y para calibrar las posibilidades de la democracia en medio de semejante entramado.

Preocupación central en el pensamiento de los elitistas fue el impacto causado por la masificación, fenómeno derivado del desarrollo de las

relaciones de mercado y del proceso de industrialización, en la medida en que se trata de factores que destruyen las estructuras jerárquicas de la sociedad tradicional. Dicha destrucción echa por tierra las relaciones de dependencia personal sustentadas en privilegios de sangre, raza, dignidad y honor e iguala a los individuos, separándolos e independizándolos de la organizadad comunitaria típicamente premoderna y arrojándolos en el huérfano anonimato de la masa. Pareto y Mosca no ocultan su desprecio por esta última, y se adelantan a contraponer la idea de élite, entendida como minoría privilegiada fatal e ineludiblemente existente y fatal e ineludiblemente llamada a dirigir. Ahora bien, las debilidades derivadas de la excesiva generalización y de la ausencia de sustentos empíricos de la teoría, fueron corregidos, por lo menos en parte, tras el estudio sistemático de la estructura organizativa del Partido Socialdemócrata Alemán (SPD) realizado por Robert Michels. De sus conclusiones se desprende tanto un giro como una especificación del planteamiento; es inherente a la estructura de las organizaciones burocráticas la existencia de una minoría directiva que se alza con el poder y que genera unos intereses que se autonomizan respecto de los objetivos originales de la organización. En ese marco, por supuesto, resulta imposible la existencia de la democracia entendida como gobierno de las mayorías. La importancia de esta conclusión de Michels descansa en el desplazamiento que supuso para la discusión sobre la temática democrática, desplazamiento encarnado por la teoría competitiva de la democracia de Joseph Schumpeter, en un primer momento, y por la noción de poliarquía de Robert Dahl, posteriormente: la democracia es

un puro método de gobierno (procedimientos ciertos con resultados inciertos, como diría Adam Przeworski) y la clave de su vigencia no descansa en que no haya élites sino en que haya pluralidad y plena competitividad de y entre ellas para que la masa de ciudadanos pueda escoger a la hora de concurrir a las elecciones.

Ahora bien, en cuanto al pensamiento de Karl Schmitt, hay que decir —y de ahí su filiación con el fascismo— que se encuentra en las antípodas de la democracia moderna. En efecto, si ésta se entiende como el conjunto de reglas de juego en el que se desenvuelven élites competitivas, eso quiere decir que hay un consenso ciudadano previo respecto de esas reglas independientemente de sus resultados (de nuevo, procedimientos ciertos con resultados inciertos) y, por ende, una asunción de la política como composición y no como guerra. Para Schmitt, en cambio, el criterio definitorio de lo político es precisamente la distinción entre amigo y enemigo, lo cual nos lleva, en una perspectiva hobbesiana, al problema de la inseguridad permanente y, por supuesto, a la hiperestésica búsqueda del orden. Pero, además, dado un tal contexto apriorístico de confrontación, ese orden no puede entenderse a la manera kelseniana como un mero conjunto de normas jurídicas, sino como voluntad política, como *decisión*. En consecuencia, para Schmitt el orden jurídico descansa no en una norma, como sostenía Kelsen, sino en una decisión; y, correlativamente, la esencia de la soberanía estatal no es el monopolio de la coacción sino el monopolio de la decisión.

Finalmente, en lo atinente al neoconservadurismo, hay que decir que se trata de una corriente sociológica,

política y cultural que centra sus preocupaciones en lo que observa como una "crisis de las sociedades burguesas del capitalismo" y, en particular, de la sociedad norteamericana contemporánea. La identificación de dicha crisis arranca fundamentalmente de los influyentes trabajos de Daniel Bell (en especial de *Las contradicciones culturales del capitalismo*), donde la atención se centra en lo que se percibe como la progresiva destrucción de la ética puritana que dio aliento al desarrollo capitalista norteamericano, como consecuencia, paradójica, de la evolución alcanzada por ese mismo capitalismo al pasar de su primigenia versión liberal a la de consumo, vigente al presente. En efecto, el capitalismo de consumo, apoyado en las tarjetas de crédito, está haciendo nugatorios los valores puritanos de la austeridad, el trabajo, la disciplina y, por supuesto, la abstinencia y el ahorro, dando rienda suelta a un hedonismo consumista que ellos describen como la "moralidad de la diversión", donde ya no es necesario abstenerse ni postergar la satisfacción pues siempre estará en la mano el expediente del pago por cuotas. Esto, junto con el keynesianismo (que ha alentado la idea de estimular la economía a través de la demanda, es decir, del consumo y no de la producción) y con la existencia de un sector cultural y político liberal de izquierdas (en particular los llamados "comunitaristas" o "contextualistas" como Michael Walzer, Charles Taylor o Alasdair MacIntyre), son los tres factores disolventes a enfrentar. De lo que se trata pues, es de conservar el individualismo radical en la economía pero eliminar el individualismo radical en la cultura que el primero ha generado, porque se teme que éste termine acabando con la lógica del funcionamiento de la

economía capitalista y con su expresión política democrático-representativa. Para el efecto se propone el fortalecimiento de la ética judeo-cristiana (en lo que se muestra especial inclinación por su versión católica, como en los casos de Novak y Kristol); el aligeramiento del Estado de sus responsabilidades económicas (aunque en un sentido menos radical que el planteado desde las filas neoliberales); y, finalmente, la lucha contra "la cultura adversaria" de los comunitaristas, mediante asociaciones o *think tanks* dedicadas a la difusión del cuerpo doctrinal neoconservador.☉

Julio R. Quiñones P.

MODERNIDAD, HISTORIA Y POLÍTICA Agapito Maestre Editorial Verbo Divino Estella (Navarra), 1992

Que nuestra modernidad es tan compleja como multifacética parece evidente. Somos herederos de la Ilustración del siglo XVIII, pero unos herederos muy especiales, porque esos ideales de libertad, igualdad y fraternidad que nos legó distan mucho de haberse realizado. Su mismo desarrollo nos ha envuelto en múltiples problemas y nos ha conducido a numerosos laberintos (baste pensar en la situación de los que hasta hace poco se llamaban "países de Este"). No es entonces extraño que nos sintamos algo

perdidos y desorientados. Después de tantas experiencias fracasadas, ¿no habría llegado el momento de recuperar algunos valores o tradiciones que nunca debimos abandonar? Este es el camino que el neoconservadurismo nos invita a recorrer. Aunque la verdad es que sus recomendaciones tienen algo de paradójico; pues, por una parte, se acepta la modernidad económica, el mundo del capitalismo; pero, por otra parte, se insiste al mismo tiempo en que sea sensible a la imposibilidad del sistema para procurar toda una gama de mejoras sociales que, sobre todo desde los años sesenta, multitud de grupos alternativos y nuevos movimientos sociales llevan exigiendo. Para compensar esta carencia que se considera inevitable se ofrece como sucedáneo una política cultural que se centrará en la búsqueda de "absolutos perdidos", o, como también podría decirse, de un nuevo reencantamiento del mundo. Se trata, por consiguiente, de acudir a valores y tradiciones *premodernas* para que una organización *moderna* de la economía (que, por lo demás, se ha mostrado incapaz de acabar con la miseria de enormes capas de la población mundial) siga funcionando. En este sentido, su estrategia es muy parecida a la que Edmund Burke desarrolló ante la amenaza contra el orden social establecido que percibía en la Revolución francesa: la defensa de la tradición religiosa, a la que Burke concebía ante todo institucionalmente, como factor de estabilización social y de mantenimiento de una sociedad jerarquizada en la que la pobreza era un elemento no desarraigable. Como pudo escribir: "El cuerpo del pueblo... debe respetar esa propiedad de la que no puede participar. Debe trabajar para obtener lo que con trabajo puede obtenerse; y cuando encuentre, como hace

generalmente, que el éxito no guarda proporción con el esfuerzo, debe ser enseñado a encontrar consuelo en las medidas finales de la justicia eterna". Por otra parte, también en Burke estaría el origen de un pensamiento muy querido por algunos neoconservadores: la teoría de la nueva clase. Para un importante teórico neoconservador, Irving Kristol, esta nueva clase formada por "científicos, jurisconsultos, urbanistas, asistentes sociales, educadores, criminólogos, sociólogos, doctores en salud pública, etcétera" tienen un proyecto oculto: "empujar a la nación hacia un sistema económico minuciosamente regulado, para hacerlo capaz de realizar las tradicionales aspiraciones anticapitalistas de la izquierda" (citado en la pág. 42 de *Modernidad, historia y política*). Dejando aparte la "tosquedad" de esta teoría, lo cierto es que no puede explicar la posición propia del "intelectual" neoconservador que la formula, pues, como observa el profesor Maestre, "si poniendo en cuestión el papel del intelectual, consecuentemente también habrá de cuestionar su propio rol "contraintelectual" (pág. 42-43).

No estamos ante un problema surgido en Estados Unidos y que limite su importancia a ese lado del Atlántico. En nuestro propio contexto el papel de una Iglesia católica que parece dotada de renovadas energías no deja de ser significativo. Citando a Juan Pablo II, A. Maestre observa que para la Iglesia de Roma "el punto central de toda la cultura lo ocupa la actitud que el hombre asume ante el misterio más grande: el misterio de Dios" (pág. 247). Esto puede muy bien ser así, el problema surge cuando de ello se obtiene como consecuencia la crítica de la neutralidad del Estado con respecto al mundo de los valores, y la

supremacía de la comunidad eclesiástica frente al resto de la sociedad civil. Juan Pablo II se expresa otra vez con claridad: "El Estado debe reconocer que una estructura de fondo de valores cristianamente fundamentados es la premisa de sus atribuciones" (citado en la pág. 250). Pero si ésto es así, si al margen de los dictados divinos, los hombres no pueden pensar en una organización social con pretensiones de relativa perfección, ¿qué ocurre, entonces, con la democracia? La respuesta no puede ser más contundente: "una democracia que se deja guiar por la verdad determinada por las mayorías o que sea variable según los diversos equilibrios políticos, y no admita la verdad última de la Iglesia se convierte fácilmente en un totalitarismo" (citado en *ibidem*). Lo menos que puede decirse de estas palabras es que son sorprendentes. No parece que pueda haber otra forma de democracia que no sea la del cumplimiento de aquello que decidan las mayorías (otra cosa es que la actuación de las mismas en relación a los intereses de cualquier persona o minoría no pueda traspasar el perímetro de protección que marcan determinados derechos fundamentales, que a su vez se han definido consensuadamente y han encontrado expresión en una constitución). Pensar otra cosa no equivale sino a un elitismo claramente autoritario. Está muy bien que quien se sienta depositario de una verdad revelada por Dios trate de convencer a los demás de la bondad y realidad de la misma. Pero éstos no tienen otro recurso que el ejercicio de la razón a la hora de convencerse de ella. Es una cuestión de pruebas y de discusión; porque al fin y al cabo, quien me dice que Dios le ha hablado en su sueño puede muy bien haber soñado que Dios le hablaba. Puesto que no parece que

los creyentes dispongan de formas de validar racionalmente lo que para ellos se presenta como una verdad revelada por Dios, lo mínimo que se les puede exigir es una cierta modestia y una actitud de respeto hacia los que no comparten sus opiniones. Sólo desde esta postura que está continuamente dispuesta a aprender del otro, tanto a convencer como a ser convencido, es posible un diálogo fructífero; y, lo que es igual de importante, la convivencia en el mundo en el que, *desde hace ya tiempo*, vivimos inmersos: las *sociedades pluralistas*. En efecto, si por algo se caracterizan las sociedades modernas es por la presencia en las mismas de multitud de estilos de vida y de concepciones de aquello que sea la "vida buena". Ciertamente, podemos pensar que una de ellas —por ejemplo, la que nosotros llevamos o, más normalmente, aquélla a la que aspiramos— es superior a las demás, y que, consiguientemente, nuestros conciudadanos harían bien en adoptarla. ¡Intentemos, entonces, convencerlos de las ventajas de la misma! Pero, mientras no lo logremos, algo habrá que reconocer a las otras concepciones o estilos de vida: alguna bondad tendrán cuando han sido escogidas libremente. Como muy bien escribió J. Stuart Mill: "Con tal de que una persona posea una razonable cantidad de sentido común y de experiencia, su propio modo de arreglar su existencia es el mejor, no porque sea el menor en sí, sino por ser el suyo". Si una de las características de las sociedades liberales modernas es la completa libertad para experimentar con aquellas formas de vida que más nos atraigan, otro rasgo de las mismas es la exigencia de que el Estado mantenga una estricta neutralidad acerca del tema, y que, por consiguiente, trate a todos los ciudadanos por igual,

independientemente de las concepciones que éstos mantengan (o de las prácticas en las que incurran) acerca de lo que da valor a la vida. Negar este derecho a los individuos o insistir en que el Estado ha de promocionar o proteger especialmente un estilo de vida *si* es caer en el peligro del totalitarismo; y en sociedades tan heterogéneas como las nuestras es algo más: impulsar la discriminación y la represión. Este es el trasfondo de la investigación del profesor Maestre. Puede que tengamos que mejorar muchas cosas de nuestros actuales sistemas democráticos, pero de ninguna manera parece conveniente volver atrás. Los fallos del sistema han de combatirse con una mayor profundización en esos valores que la Ilustración nos ha proporcionado, y prosiguiendo los espacios de emancipación que dejó abiertos. Al fin y al cabo, y como muy bien se nos recuerda "la democracia es un sistema político inacabado, eternamente insatisfecho y, por tanto, siempre pendiente de realización plena" (pág. 224). Si el siglo XVIII fue el siglo de la emancipación individual, y el XIX el de la cuestión social, el siglo XX será, sin lugar a dudas, el de la cuestión democrática. Bien entendido, aunque nuestro autor no desarrolle este punto, que estamos ante temas que se implican mutuamente. La profundización en la democracia no puede sino significar que se abren mayores perspectivas de emancipación individual. Y, a su vez, estas perspectivas requieren para su efectiva realización una mayor igualdad de oportunidades y una mejor distribución de la riqueza que las que ahora mismo observamos.

Si ésta es la propuesta que programáticamente se nos incita a considerar, por otra parte están las formas de pensamiento que, a juicio de Agapito

Maestre, se muestran incapaces de ofrecer una respuesta satisfactoria a los interrogantes que tenemos planteados. Es en este contexto, y pensando especialmente en su recepción y recuperación contemporánea, en el que se estudian las figuras y el pensamiento de M. Heidegger y E. Jünger. Por lo que se refiere a este último, bastará con dos citas de *El trabajador* para apreciar el talante de su pensamiento: "La exigencia más alta que impone el trabajador no consiste en ser el sujeto de una nueva sociedad, sino el sujeto de un nuevo Estado. Hasta que no llega ese momento, no declara el trabajador su lucha a vida o muerte. Y entonces la persona singular [...] se transforma en un guerrero; y la masa se transforma en un ejército; y en lugar de la modificación del contrato social, se instaura un nuevo orden de mando. Todo ésto es lo que saca al trabajador de la esfera de los compromisos, de la compasión, de la literatura, y lo eleva a la esfera de la acción, transforma sus vínculos jurídicos en vínculos militares: es decir, en vez de abogados, el trabajador poseerá guías" (citado en la pág. 158). Veamos nuestra segunda cita: "Las actitudes a las que les es dada una relación real y efectiva con el poder cabe reconocerlas también en esto: en que no conciben el ser humano como la meta, sino como el medio, como el portador tanto del poder cuanto de la libertad. Donde el ser humano despliega su fuerza suprema, donde despliega dominio, es en todos aquellos sitios donde sirve. El secreto del auténtico lenguaje de mando está en que no hace promesas, hace exigencias. La más honda felicidad del ser humano consiste en ser sacrificado, y el arte supremo de mandar consiste en señalar metas que sean dignas de sacrificio" (citado en las págs. 160-161). Que el

pensamiento que se muestra en estos pasajes nos sirve bien poco a la hora de enfrentarnos con los desafíos que nos plantean las sociedades modernas parece obvio. Más bien hay que verlo como aquello que hay que evitar a toda costa, pues no en vano sus términos fundamentales son un excelente ejemplo del vocabulario que la reacción antidemocrática de la República de Weimar utilizó contra la ideología liberal: alma frente a mente, sangre frente a intelecto, Alemania contra América y Rusia, trabajador y soldado contra ciudadano, sacrificio contra autointerés, voluntad de forma frente a confusión parlamentaria, etcétera.

Por lo que se refiere a Heidegger nadie duda de que *Ser y Tiempo* ocupa un lugar excepcionalmente importante en el pensamiento filosófico de nuestro siglo. Pero lo que ahora nos interesa es lo siguiente: ¿tiene este autor algo que aportar en el ámbito de la filosofía moral y política? La respuesta negativa parecería decidida de antemano si atendemos a la militancia nazi de Heidegger y a su, aún más grave, silencio posterior. Pero esto no es lo determinante. Interesa más saber hasta qué punto su pensamiento está recorrido por rasgos radicalmente enfrentados con los valores de una cultura democrática e ilustrada; determinar, en suma, hasta qué punto la sustancia misma de su obra, está influida por un concepción del mundo elitista y conservadora. En relación a este tema, y siguiendo las tesis que Habermas desarrolla en el prólogo a la versión alemana del libro de V. Farias *Heidegger y el nacionalismo*, la postura que Agapito Maestre adopta no deja lugar a ambigüedad ninguna: en *Ser y Tiempo* no se encuentra ningún potencial crítico que pudiera haberse hecho valer contra el nazismo, y otras obras

posteriores de Heidegger contienen una explícita reivindicación filosófica del mismo. Estos son temas que nuestro autor analiza con detalle. En un resumen muy imperfecto de algunas de sus observaciones, nos bastará con resaltar aquí características de su pensamiento, como que el tema del destino esté preñado de irracionalismo; el que la ontología existencial vuelva las espaldas a la vida social; y el que no haya en su pensamiento un verdadero avance desde la historicidad a la historia real. Como muy bien señaló Adorno tratando de las oscuridades de este autor: "La ontología de Heidegger parece tanto más minuciosa cuanto menos se deja vincular a contenidos concretos que permitan intervenir a la impertinente "razón discursiva". Lo inaprensible se convierte en invulnerable" (citado en la pág. 186).

Pero si en este tipo de filosofía no cabe una razón discursiva, ¿cómo progresar gracias a la discusión y al diálogo? Hablando de la pretensión de Heidegger de que "hay un pensamiento que es más riguroso que el conceptual", Habermas ha destacado que este gesto "lleva aparejada [...], la pretensión de que unos pocos disponen de un acceso privilegiado a la verdad, disponen de un saber infalible y tienen derecho a sustraerse a la argumentación pública". Nada puede estar más alejado de los ideales democráticos; y, por ello, nada puede estar más alejado de las simpatías de Agapito Maestre.

Alguien podría decir que todo esto está muy bien, pero que no se trata sólo de demostrar la debilidad argumentativa de determinados estilos de pensamiento y sus funestas consecuencias prácticas, sino que lo que necesitamos es una propuesta que nos anime a seguir por esa senda de la Ilustración en la que tanto estamos insistiendo.

Ahora bien, ¿es posible una tal propuesta después de Auschwitz? ¿Acaso no se rompió en Auschwitz la creencia en esa bondad de la especie humana en la que tantas esperanzas había depositado la conciencia crítica del siglo XVIII? Por utilizar interrogativamente unas palabras de Habermas, ¿de dónde podría provenir "la decisión de luchar contra la estabilización de un sistema de sociedad 'espontáneo' o 'natural', hecho a costa de quienes son sus ciudadanos, es decir, al precio de lo que nos importa: la dignidad del hombre, tal como se la entiende en el sentido europeo tradicional" (véase la pág. 63). Aquí es donde interviene lo que nuestro autor denomina *cinismo pesimista y procedimental*. Al planteamiento reaccionario de que las cosas son como son y de que no se pueden mejorar, a esta vertiente peor del "nihilismo", que acaba claudicando ante la maldad existente, hay que plantarle cara insistiendo en que, como precisó un gran historiador, John Huizinga, lo único que puede vaticinar la historia es que "nunca se produce un gran cambio en las relaciones humanas que vaya a parar a las formas pensadas por los que le anteceden. Sabemos positivamente que las cosas llevan un curso siempre distinto del que podemos pensar. En el resultado de un período hay siempre un componente que no se comprende hasta después; es lo nuevo, lo inesperado, lo antes inconcebible. Este elemento desconocido puede representar la perdición. Pero mientras le sea dado a la esperanza vacilar entre la perdición y la salvación, el deber del hombre es esperar". (citado en la pág. 143). Todo hombre, en suma, al menos mientras quiera seguir siendo llamado tal, ha de intentar, aun después de Auschwitz, practicar la comprensión del otro. Esta es la gran recomendación de este libro.

Empresa arriesgada, porque, como recalca el profesor Maestre, en ello nos jugamos nuestra propia identidad "es decir, el no reconocimiento por parte de ese otro" (pág. 97). Pero el riesgo merece la pena, pues sólo desde aquí cabe el diálogo con los demás hombres y la esperanza de que la razón puede algún día ser traída al mundo. ☉

Gerardo López Sastre

LITUMA EN LOS ANDES

Mario Vargas Llosa

Planeta

1993

En las páginas de *La casa verde*, publicada en 1966, iba y venía Lituma junto a otros muchos personajes, por primera vez. Esa legendaria figura de la obra narrativa de Mario Vargas Llosa, retoma ahora, a la manera de Balzac, en la reciente *Lituma en los Andes*, novela ganadora del Premio Planeta del año pasado. Más de una vez, ese personaje evoca su pasado piurano así como se menciona a la "casa verde" y a una de sus habitantes, en esta larga historia y densa trama que da cuenta de obsesiones y locuras.

Ya se sabe que contar una novela es traicionarla. La fábula de Vargas Llosa tiene filiaciones de pesadilla y, como ellas, sus mismos aspectos estrafalarios. *Lituma en los Andes* desarrolla, en diversos planos (lo que una vez más hace evidente el dominio de las técnicas narrativas de este novelista

mayor), los días vividos por Lituma y su adjunto, Tomás, destinados ambos en un campamento militar en plena zona minera de las montañas del Perú, enfrentados a la tarea de custodiar hombres que construyen para nunca una carretera y, asimismo, a develar las misteriosas desapariciones de tres hombres. Desapariciones que dan inicio a una novela que, bajo la apariencia de una obra de intriga, va dando cuenta de un drama colectivo atroz, en un mundo agrietado por acontecimientos inverosímiles y donde se han desdibujado las fronteras entre lo animal y lo humano. Tanto es así, que Tomás, el ayudante del cabo Lituma, dice una de las frases memorables de la novela al exclamar: "Yo me creo cualquier cosa, mi cabo. A mí la vida me ha vuelto el hombre más crédulo del mundo".

A medida que avanza el libro, el lector va descubriendo, indirectamente, ese primitivo telón de fondo donde conviven las creencias indígenas (la presencia de *pishtacos*, suerte de *demonios encarnados* que chupan la grasa a los hombres dejándolos en piel y huesos hasta que mueren; a los dioses de la montaña, que guían las piedras en los derrumbes y para los cuales conviene hacer sacrificios terribles). Un mundo alucinado por la soledad, el frío y el alcohol, así como por la presencia de los guerrilleros maoístas de Sendero Luminoso, que en estas páginas, fantasmales, van y vienen, sembrando la muerte. Esas secuencias los muestra así: "Eran una cincuentena de hombres y mujeres, muchos jóvenes, algunos niños, la mayoría campesinos, pero también mestizos de ciudad, con casacas, ponchos, zapatillas u ojotas, pantalones vaqueros y chompas con toscas figuras bordadas a imitación de las que adornan los huacos prehispáni-

cos. Se cubrían sus cabezas con chullos, gorras o sombreros, y algunos ocultaban su cara con pasamontañas. Estaban pobremente armados, sólo tres o cuatro con Kalachnikocs; los demás con escopetas, revólveres, carabinas de caza o simples machetes y garrotes".

Ese trasfondo es el que saltó al primer plano asestándole un poderoso golpe al lector. Esa violencia, toda ella, es la que explica los enigmas de la novela, y permite, asimismo avizorar una violencia sin fin. Y justifica esta frase del personaje axial, de Lituma, diciéndose abismado: "¿No tienen todos su locura, aquí? ¿No están locos los terrucos? ¿Dionisio, la bruja, no andan rematados? ¿No estaba tronado ese teniente Pencorvo que quemaba a un mudo para hacerlo hablar? ¿Quieres más locumbetas que esos serruchos asustados con mukis y degolladores?". Todas ellas, sí, terribles preguntas, en medio del asombroso estupor. ☉

Rubén Loza Aguerrebere

"MACROECONOMIA Y PARTIDO LIBERAL"

Hernán Echavarría
Olózaga
Fondo Editorial Legis
Bogotá, 1994

De esencial lectura para la clase política —no sólo del Partido Liberal— podríamos calificar este nuevo aporte intelectual de un autor que nos ha demostrado ya en muchos libros el brillo de su mente y de sus

conocimientos, lúcidos y prácticos al mismo tiempo. Es lo que brinda este libro, en un momento especialmente oportuno, con la tesis, que implica un enorme reto para la dirigencia política, según la cual quienes aspiren a seguir figurando seriamente en el escenario político no podrán desconocer los principios básicos de la macroeconomía. El nuevo país que estamos viendo y la modernidad de un mundo abierto y competitivo no nos podrán perdonar que sigamos haciendo gobierno y política pública sólo con base en discursos emocionales e ideologías trasnochadas.

El libro reseñado nos permite repasar nociones básicas olvidadas y adquirir nuevos conocimientos disfrutando al mismo tiempo de un estilo sencillo y agradable, y sobre todo muy didáctico, que resta aridez y complejidad a los temas y que hace que uno pueda avanzar en ellos con mucho interés y apego. La lectura, fácil, termina pronto, y se sorprende uno de que tantas verdades conocidas y novedades actualizadoras sobre los recursos de la producción, los mecanismos sociales, el capital, el mercado y los precios, el sistema capitalista de empresa privada,

las tesis fundamentales de la economía pública, etcétera... sigan ausentes en el discurso político de la mayoría de los dirigentes liberales.

El libro trae un capítulo desgarrador, bajo el título "De dónde venimos", que nos recuerda la España fundamentalista, feudal, atrasada y pobrísima —y religiosamente conforme con las virtudes de su pobreza—, de cuya marca histórica apenas estamos saliendo —pero saliendo apenas ahora, en estos últimos años. "Para dónde vamos", que es el capítulo final, propugna el objetivo de crear un sistema de empresa privada y de mercado más justo y equitativo del que ahora tenemos. "Para lograrlo —dice textualmente— debemos obligar a las fuerzas productivas de la nación a crear las condiciones materiales necesarias para que nuestra sociedad llegue a consistir de hombres libres, que gocen de un nivel de vida digno y razonable".

El nuevo libro de Hernán Echavarría es, lo repetimos, de lectura obligada, y sumamente oportuna en esta época, para todos nuestros dirigentes políticos.

Tito Livio Caldas