

GUSTAVO BUENO MARTINEZ

Oviedo

JOSÉ LUIS ABELLÁN, *Historia crítica del pensamiento español*. Tomo I: «Metodología e Introducción histórica», 446 págs. Tomo II: «La Edad de Oro (Siglo XVI)», 698 págs. Madrid. Espasa Calpe. 1979.

1. De importante acontecimiento editorial para la filosofía española podemos calificar la aparición de estos dos copiosos volúmenes del profesor Abellán, a los cuales seguirán en breve un tercero dedicado al Barroco e Ilustración, y un cuarto a los siglos XIX y XX. Todos ellos completarán el primer tratado general de Historia de la Filosofía España, escrito en España o fuera de ella.

Un tratado de esta naturaleza, en efecto, no existía hasta el momento. El proyecto que —tras la gigantesca obra de Menéndez y Pelayo— había comenzado a poner en ejecución Bonilla (*Historia de la Filosofía Española*, tomo I: «Desde los tiempos primitivos hasta el siglo XII» —Madrid, Victoriano Suárez, 1908—, tomo II: «Siglos VIII-XII: Judíos» —Madrid, Victoriano Suárez, 1911—) y bajo los auspicios de la *Asociación Española*

para el Progreso de las Ciencias habían continuado los hermanos Carreras Artau (*Historia de la Filosofía Española*, «Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV», tomo I: 1939, tomo II: 1943), Marcial Solana (*Historia de la Filosofía Española*, «Epoca del Renacimiento (Siglo XVI)», 3 tomos, Madrid 1941) y Miguel Cruz Hernández (*Historia de la Filosofía Española*, «Filosofía Hispano Musulmana», 2 tomos, Madrid 1957), no había sido concluida. Parece como si José Luis Abellán hubiera asumido la enorme tarea de ofrecernos la primera realización global de un tal proyecto. Los dos tomos que ahora reseñamos cubren, es cierto, el mismo campo que venía siendo cubierto por las obras de Bonilla, Carreras, Solana y Cruz antes citadas y constituyen por tanto una re-exposición de las mismas. Por supuesto, Abellán incorpora también en su obra la mayor parte de las nuevas investigaciones conocidas que se han ido realizando en torno al material que el reexpone. Cuando decimos pues que estos dos primeros tomos de Abellán constituyen una «reexposición» de las obras de Menéndez y Pelayo, Bonilla, Carreras, Solana y Cruz, sobreentendemos: reexposición de la *materia* de estas obras, no de las obras mismas (mucho más extensas y pormenoriza-

das). Y ello sin perjuicio de que, de vez en cuando —como ocurre, por ejemplo, con las páginas dedicadas al «divino Valles» (tomo II, págs. 218-222)— la dependencia de las exposiciones anteriores, en este caso la de Solana, pueda parecer que eclipsa el análisis directo de los libros *De las controversias médicas* o incluso del *De sacra philosophiae*.

En cualquier caso la reexposición era necesaria a una escala tal que fuera susceptible de mantener una mínima homogeneidad entre los volúmenes futuros y los ahora publicados.

Es evidente que una obra de síntesis de la magnitud de la presente sólo es posible edificada sobre trabajos monográficos, «de Archivo», o sobre historias parciales previas, como las antes citadas. Podría incluso dudarse sobre si el terreno de la Historia de la Filosofía Española está ya lo suficientemente roturado como para hacer posible una «obra de síntesis», como la que Abellán ha emprendido valerosamente. Pero no decimos esto para sugerir que la «Historia General» de José Luis Abellán sea prematura: lo decimos para tratar de situar su alcance preciso. La obra de Abellán, como corresponde a su naturaleza, está basada, más que en la investigación inmediata («de Archivo») en las investigaciones monográficas, o en las Historias parciales que le han precedido. Estas investigaciones (algunas de ellas del propio autor) están mencionadas a lo largo de las abundantes citas a pie de página y en las relaciones bibliográficas que figuran al final de los capítulos. Pero ninguna consideración mantenida en esta línea sería bastante para presentar como superflua la obra de Abellán. Como él mismo dice, el *Manual* es necesario incluso para hacer posible la investigación ulterior. Y en este sentido, sería una injusticia no reconocer ampliamente a Abellán el mérito de su proyecto, el honrado esfuerzo que su ejecución comporta y la utilidad indiscutible para la futura Historia de la Filosofía Española de sus resultados.

2. Historia que Abellán considera inexcusable para la maduración de «nuestra personalidad colectiva como españoles». «Es imposible —dice en su *Prólogo*— una verdadera formación de nuestra personalidad ciudadana sin una comprensión, por mínima que sea, del sentido de la cultura española». Sin duda es esta preocupación (que compartimos ampliamente) aquello que favorece lo que, a nuestro juicio, constituye la mayor originalidad de la Historia de Abellán: ofrecer una Historia de la Filosofía que no sea meramente escolástica, filosófico-profesional (una filosofía académica, de profesores, aunque estos *profesores* se llamen Pedro Ciruelo o Francisco Suárez, Domingo de Soto o el padre Vitoria), sino que tenga en cuenta también, y muy principalmente, aquello que podría llamarse la «filosofía mundana» de los españoles, aquello que constituyen las líneas maestras de «nuestra conciencia nacional» —supuesto que tenga algún sentido histórico hablar de esta conciencia, como algo identificable y oponible a otras «conciencias nacionales» de efectivo rango histórico-universal. Abellán, sin duda en este esfuerzo por regresar críticamente más allá del horizonte de la filosofía estrictamente académica, empujado por la evidencia de que una filosofía académica viva brota siempre de otras formas de conciencia

envolvente («mundana»), acude a una contraposición entre la *teoría* y la *práctica* o bien a una contraposición entre el plano *intelectual* y el plano *existencial*. Según esto si ponemos la filosofía en el terreno de la *teoría* o del *concepto intelectual* (como si pudiera haber otros), su Historia no querrá ser «Historia de la Filosofía», sino «Historia del *Pensamiento*», «Historia de las Ideas» —de las Ideas que laten no sólo en los grandes mitos nacionales (el mito de Santiago, el del Cid, el del buen salvaje, el de Don Quijote, el de Don Juan), sino también en el lenguaje (Abellán dedica un capítulo importante al significado del uso del castellano, frente al latín, para el desarrollo del pensamiento español; significado, por cierto paradójico, si nos atuviésemos a las conclusiones de Abellán, puesto que, según su modo de ver este significado habría sido más bien negativo), en las instituciones, en las *experiencias místicas* (Sta. Teresa, San Juan) que, de creer a Bergson, bastarían para conferir al pensamiento español una importancia acaso mayor que la que le hubiesen reportado los Descartes o los Leibniz de los que ha carecido. Aunque estamos, en cierto sentido, de acuerdo en este punto con Abellán, preferiríamos utilizar otras fórmulas (otros conceptos) para exponer esta oposición, por ejemplo, la fórmula que opone a la filosofía académica una filosofía mundana. Nos parece más adecuada esta fórmula que aquellas en las que se contraponen la teoría y la práctica (¿acaso la filosofía escolástica no es también práctica, y no sólo la filosofía moral de los casuistas, sino las propias disputaciones de Suárez?), la fórmula que opone el pensamiento intelectual al existencial (¿es que no existe el *pensamiento escolástico*?). Porque, por su contenido al menos, la *Historia del Pensamiento* de Abellán es una *Historia del Pensamiento filosófico* —no es, por ejemplo, una Historia del Pensamiento Político, o Geométrico, o Astronómico (cuando Abellán habla de Azpilicueta, pongamos por caso, lo hace, no como historiador de la Economía política, sino como historiador de la «filosofía económica», de las implicaciones que el descubrimiento de las nuevas leyes económicas en torno a la inflación monetaria guardan con la moral y con el propio curso histórico y social). Nosotros opinamos que hablar de «pensamiento» —como hablar de «teoría»—, puesto que no se define, es sólo un eufemismo para hablar de «filosofía», y que cuando (por un temor justificado) se quiere evitar la referencia a la palabra filosofía, se corre el peligro de perder el concepto que se cree tener entre las manos (¿Acaso no es también pensamiento el pensamiento geométrico, el pensamiento lógico, o el económico-categorial?).

Por lo demás, es evidente que el proyecto de una Historia del Pensamiento, o de las Ideas, es mucho más arriesgado que el proyecto de una Historia (convencional) de la Filosofía (escolástica o académica), aunque no sea más que porque constituye el *ámbito* de esta misma filosofía. Porque en el ámbito de una conciencia filosófica estricta ha de figurar prácticamente la totalidad de la vida de un pueblo: no solamente sus *mitos*, sino, por decirlo así, sus *ritos*, sus instituciones (pero desde las corridas de toros hasta las danzas consagradas a la Virgen María —danzas que según acreditados hermeneutas expresan la más profunda forma de «relación del hombre con el universo», aún cuando por nuestra parte, nosotros no lleguemos a entender tales profundi-

dades, y no tanto porque desconfiemos de las danzas como síntomas, cuanto porque desconfiamos de lo que pueda significar ese «universo»— o las danzas profanas), y su propia y cambiante situación histórica. Demasiadas cosas y muy diversas entre sí —se dirá— para que puedan ser sistematizadas en una Historia coherente del pensamiento, no excesivamente «extravagante».

Abellán ha seguido el camino, por así decir, más sensato, menos extravagante posible, porque es el camino que está ya sólidamente asentado por los historiadores de la cultura (desde Menéndez Pelayo hasta Unamuno) y por los llamados «eruditos» (pongo por caso a Caro Baroja que, por cierto, no aparece citado ni una sola vez en la obra de Abellán). Y es un mérito indiscutible de Abellán el re-correr deliberadamente estos caminos en el momento de construir su Historia de la Filosofía (del «pensamiento»), el consagrar explícitamente capítulos dignos al imperialismo de Carlos V, o al «significado» del descubrimiento de América (por ejemplo, en cuanto a la formación del mito del buen salvaje).

Naturalmente una perspectiva como la que Abellán adopta es siempre utópica como proyecto, y en todo caso indisociable de las propias coordenadas filosóficas, de las preferencias o valores del historiador, y no es fácil que dos personas coincidan en todos los puntos de vista pertinentes. Ahora bien, como se trata de una obra orientada a regresar en lo posible hacia las líneas maestras de nuestra «conciencia nacional», parecerá obligado por parte de un crítico que se siente parte interesada, el manifestar sus discrepancias, aunque no sea más que para manifestar aquello que el propio autor nos hace ver, muchas veces por reacción, como camino alternativo al suyo. Nos limitaremos a tres puntos de muy distinto alcance:

A) El primero se refiere al propio concepto de «Historia del Pensamiento Español». Abellán sienta un principio indubitable: no hay pensamiento español si no hay una entidad llamada «España». Pero como criterio principal para determinar ésta entidad, Abellán toma el criterio político, la cristalización del «Estado español» en el siglo XVI. Esto le permite considerar, por decreto, a los pensadores de los siglos precedentes como «prehistóricos». El criterio funciona mal que bien con Séneca o con Moderato de Gades. Pero no funciona ya tan bien a medida que avanzamos en el curso de la Historia, y no funciona en absoluto cuando llegamos a épocas en las cuales está ya vivo el idioma castellano. Este criterio nos parece más profundo que el político. Cierto que el criterio del idioma (que nos permitiría incluir, con pleno derecho, en la Filosofía Española, a Alfonso X, a Sancho IV —¿porqué no cita Abellán el *Lucidario*, aunque sea en su prehistoria?— o a Alonso de Cartagena) es muy restrictivo, si se toma aisladamente, pues nos obligaría a excluir a la mayor parte de la escolástica del siglo XVI (aún cuando no podría subestimarse la circunstancia de que el idioma nativo de Suárez o de Vitoria haya sido el castellano). Pero, en cualquier caso, tomar como criterio el político, nos parece excesivamente «burocrático» —útil, quizá para hacer una Historia de la Filosofía «a nivel del Estado espa-

ñol», como dirían tantos contemporáneos de cuyos nombres no podemos dejar de acordarnos. Porque la cultura española, nos parece, no es algo que pueda encerrarse en unos límites espaciales y temporales del «Estado español». De hecho, Abellán incluye en su tratado a todos los grandes pensadores medievales o prerrenacentistas y los incluye según el mismo estilo convencional de las habituales historias del pensamiento español: poco afecta a sus capítulos el ir envueltos en el epígrafe de «prehistoria» (como poco les afecta también el que se les considere como la expresión escolástica de la conciencia nacional).

B) Nuestro segundo punto se refiere a la utilización que Abellán hace del concepto de erasmismo, a lo largo de todo el segundo tomo de su obra. Se saca la impresión de que prácticamente todo cuanto de *importante* (¿de europeo?) hay en el pensamiento de nuestro siglo de oro (desde Cervantes a Fray Luis, desde San Ignacio a Santa Teresa), se desenvuelve bajo la sombra de Erasmo. Nos recuerda Abellán a aquellos bisabuelos nuestros que veían todo cuanto en la España del siglo XIX había habido de importante, como envuelto en la sombra de Krause —sin más que cambiar Krause por Erasmo. No tratamos de subestimar el significado de Erasmo en España, pero nos parece que ha de ser muy distinta la visión histórica cuando se enfoca desde la perspectiva del propio Erasmo (la de Bataillon —y también, curiosamente, la del inquisidor que atribuyese por oficio las desviaciones de la ortodoxia a la perniciosa influencia de corrientes extranjeras) y cuando se enfoca desde la perspectiva de la Historia de España. Desde esta perspectiva (opinamos) es obligado subrayar constantemente las fuentes internas (sociales, culturales: conversos, judíos, musulmanes, etc.) de muchos de los rasgos que se llaman «erasmistas» por comodidad acaso, sin que, muchas veces, ni siquiera puedan, salvo oblicuamente, tomarse como tales históricamente. Se trata de una cuestión de método: «No es ajena al mensaje erasmista la ascendencia judía de Cervantes» dirá Abellán. Pues bien, mientras que el historiador holandés, o simplemente el «erasmólogo», tendrá que procurar ver a Cervantes a la luz de Erasmo, el historiador del pensamiento español tendrá que procurar ver el eventual erasmismo de Cervantes a la luz de su ascendencia judía, pongamos por caso. El igualitarismo y antijerarquismo, por ejemplo, considerados como rasgos significativos del pensamiento político y antropológico español del siglo de oro, no tanto habrían de alimentarse de fuentes «europeas», erasmistas en este caso, sino también de experiencias insertas en nuestras propias tradiciones políticas o religiosas (el mito «comunista» del *Corpus mysticum*). Nos referimos, no sólo a los conversos en abstracto, sino también a todo cuanto desembocó en la guerra de las Comunidades de Castilla —un asunto que, por cierto y significativamente, brilla por su ausencia (y por su ausencia completa), en la obra de Abellán—. Ausencia de tanto más alcance cuanto que Abellán ha dedicado un capítulo a las «actitudes sociales» y se ha demorado ampliamente en la exposición de las Ideas políticas de Carlos V. Abellán conoce evidentemente muy bien la cuestión de las Comunidades; pero esta cuestión no encaja en su cuadro. Se diría que Abellán comparte la valoración que de las Comunidades hicieron esos «europeístas» españoles (hoy relanzados

desde el partido del Gobierno, Ortega y Maraón principalmente, como filosofía de recambio) que tuvieron a bien estimar a las Comunidades como parte de un movimiento reaccionario medieval frente al «universalismo moderno» del Emperador. Pero ¿acaso el pensamiento comunero, reaccionario o no, dejaba de tener vigorosas componentes de un pensamiento «igualitario», al menos el pensamiento de sus ideólogos, los profesores complutenses o salmantinos, o los frailes virtualmente antierasmistas, según nos informan investigaciones recientes. «En su enfrentamiento con Erasmo —dice Joseph Pérez— los monjes [comuneros] no trataban de defender sino unos moldes de pensamiento y de comportamiento rutinarios en el campo espiritual; contra Carlos V sustentaban una serie de teorías políticas sobre las relaciones entre el soberano y sus súbditos que presentan aspectos muy modernos —si bien siguen anclados en el pensamiento más tradicional» (*La revolución de las Comunidades de Castilla, Siglo XXI, 1977, pág. 500*).

C) Aplaudimos a Abellán por su decisión de incluir en el cuadro de la Historia del Pensamiento Español a Fray Luis de León y, en particular, a sus *Nombres de Cristo* —habitualmente abandonados a los «historiadores de la literatura» o a los «historiadores de la teología»—. Sólo que nosotros hubiéramos elegido, para probar la importancia histórica de su pensamiento filosófico, y para justificar su «reivindicación» en una Historia de la Filosofía, no ya el nombre de *Pastor* que (salvo que nos acordemos del *Pastor del Ser* de Heidegger), nos parece muy trivial, sino el nombre de *Pimpollo*, rebosante de significado filosófico (nos atreveríamos a decir que ese Cristo-pimpollo de Fray Luis, hijo de la Tierra Virgen y fin de la creación, delimita la circunferencia misma por la que habrá de moverse el pensamiento metafísico cristiano moderno, incluido Hegel). Una reivindicación de Fray Luis de León a partir de una paráfrasis de su concepto de «Pastor» en la forma en la que Abellán la lleva a efecto podría, nos tememos, resultar contraproducente.

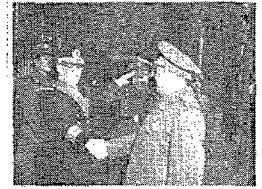
3. Todas las consideraciones del género de las que preceden quieren ir encaminadas al propósito de mostrar nuestra estimación del esfuerzo de Abellán, a manifestar nuestra simpatía por su obra. Simpatía y estimación que no excluyen nuestras constantes discrepancias en enfoques generales y, naturalmente, también, en puntos concretos (¿por qué considerar la obra de Valles como de escaso valor filosófico?, ¿acaso porque se tiene en más la filosofía mística que la filosofía natural?, ¿por qué dar tan poca importancia a figuras como la de Pedro Ciruelo?) o nuestra denuncia de descuidos o incoherencias menores (¿por qué no citar en la bibliografía la traducción castellana de Ibn Jaldun, cuando se cita la traducción de Quiros de Averroes?).

Pero queremos dejar bien claro que nuestra impresión después de leer la obra de Abellán está llena de respeto. Esperamos con impaciencia los volúmenes ulteriores anunciados y creemos que puede decirse que la *Historia Crítica del Pensamiento Español* de José Luis Abellán pasa a constituir un hito inevitable en la propia Historia de la Historia de la Filosofía Española.

M. J. González

La Economía Política del Franquismo (1940-1970) Dirigismo, mercado y planificación

Manuel-Jesús González
LA
ECONOMÍA POLÍTICA
III.
FRANQUISMO
(1940-1970)
Dirigismo, mercado y planificación



Editorial Tecnos

«Mas todavía habrá rastros del engaño anti-guo». Publio Virgilio (*Bucólicas: Egloga IV*).

La obra que comentamos consta de un cuerpo central donde M. J. González nos presenta: una completa explicitación de los factores impulsores del cambio de 1959 (Cap. III), una amplia descripción del contenido del «Plan de Estabilización» (Cap. IV) y un análisis de sus efectos inmediatos (Cap. V). La génesis de este cuerpo reside en el estudio requerido por su tesis doctoral: «La Liberalización económica de 1959. Un estudio del Plan de Estabilización» (Madrid, 1957). Sus resultados constituyen la «atalaya» desde la que, con sendas vinculaciones al pasado y al futuro respectivamente, interpreta la historia económica del período dirigista (1940-1959) (Cap. II) y propone ciertas conjeturas respecto al crecimiento económico de la década de los 60 (Cap. VI).

El déficit del sector público, la elevación lineal de los salarios decretada por Girón y la rigidez de la oferta agrícola constituyen los factores impulsores del desequilibrio interno. El externo viene determinado por «las crecientes dificultades de financiar el persistente déficit de la balanza comercial». Ambos se acentuaron en el bienio preestabilizador hasta hacer inevitable el cambio. El interés por introducir la nueva ideología del mercado de un pequeño grupo de economistas (Sardá, Ortiz, Fuentes, Varela, Rojo, etc.) arropados en los Ministerios de Navarro y Ullastres no fue suficiente para impulsar dicho cambio. Un papel decisivo lo desempeñó EE. UU., primero en solitario y más tarde apoyado en los organismos internacionales, hasta hacer inevitable una nueva configuración de poderes que permitiese una «solución parcial a los problemas económicos que amenazaban la supervivencia del Régimen».

En suma, «La economía política del franquismo» representa una aportación que permite un mejor conocimiento de las transformaciones que se produjeron en el sistema económico utilizado por el pasado régimen. El rigor expositivo con que se tratan las causas, los hechos y los resultados no evita, sin embargo, que su trasfondo ideológico permita varias interpretaciones y dé lugar, por tanto, a una fuerte controversia.

Si en la década de los 60 no se desprotegió y flexibilizó más la economía por temor a entablar determinadas «batallas políticas», puede pensarse, entonces, que la «liberalización y mercado (que) en el decenio (de los 60)... hubiera proporcionado mayores y más sanas tasas de crecimiento económico con menos inflación e ineficacia» sigue siendo la receta, ahora, cuando contamos ya con un sistema electoral, libertad sindical y reforma fiscal. Estos puntos deberían ser aclarados por el autor, máxime cuando ha afirmado: «No abrigo simpatía por el sistema capitalista».

Juan Vicente Perdiz