

ANUARIO
DE
FILOSOFIA
DEL
DERECHO

Tomo II -- 1954



INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDIOS JURÍDICOS

EL ANUARIO DE FILOSOFIA DEL DERECHO

*se publica bajo la dirección de un Consejo de Redacción,
integrado por los siguientes señores:*

EXCELENTISIMO SEÑOR

D. Joaquín Ruiz-Giménez y Cortés

Catedrático de Filosofía del Derecho

D. Francisco Javier Conde

Catedrático de Derecho
Político

D. Luis Legaz Lacambra

Catedrático de Filosofía
del Derecho

D. Enrique Gómez Arboleya

Catedrático de Filosofía
del Derecho, Secretario

SECRETARIA DE REDACCION:

D. Jesús F. Fueyo Alvarez y **D. Manuel Jiménez de Parga y Cabrera**

La correspondencia deberá dirigirse a la Secretaría de Redacción del ANUARIO DE FILOSOFIA DEL DERECHO, Instituto Nacional de Estudios Jurídicos, Medinaceli, 6, Madrid.

Para asuntos relativos a la Administración, dirigirse a la Sección de Publicaciones de dicho Instituto, en el mismo local.

* * *

Para que en el ANUARIO se dé cuenta o inserte una nota crítica de alguna obra, deberán enviarse dos ejemplares de ella a su Redacción.

A N U A R I O
D E
F I L O S O F I A D E L D E R E C H O

PUBLICACIONES DEL INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDIOS JURIDICOS

Serie 1.^a

PUBLICACIONES PERIODICAS

NUMERO 4

ANUARIO DE FILOSOFIA DEL DERECHO

TOMO II



MINISTERIO DE JUSTICIA
Y CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS

ANUARIO
DE
FILOSOFIA DEL DERECHO

TOMO II



MADRID

1 9 5 4

ES PROPIEDAD

Queda hecho el depósito y
la inscripción en el Registro
que marca la Ley. Reser-
vados todos los derechos.

INDICE

| | <u>Páginas</u> |
|--|----------------|
| <i>ESTUDIOS</i> | |
| CORTS GRAU (José): «¿Es la nuestra una justicia cristiana?» | 1 |
| DÍEZ ALEGRÍA (José María, S. J.): «La experiencia ético-jurídica y el problema de la persona» | 19 |
| GOLDSCHMIDT (Werner): «Justicia fraccionada» | 41 |
| SÁNCHEZ AGESTA (Luis): «Ideología y orden constitucional» | 89 |
| MURILLO FERROL (Francisco): «La crisis del problema teoría-práctica en la ciencia política» | 101 |
| JIMÉNEZ DE PARCA Y CABRERA (Manuel): «La teoría política de Giovanni Gentile. Consideraciones sobre una obra póstuma» | 133 |
| GÓMEZ ARBOLEYA (Enrique): «La sociedad moderna y los comienzos del saber sociológico» | 179 |
| <i>NOTA BIBLIOGRAFICA</i> | |
| LEGAZ LACAMBRA (Luis): «El problema de la lógica jurídica en algunas obras recientes» | 297 |
| <i>RECENSIONES Y NOTICIAS DE LIBROS</i> | |
| GARCÍA MAYNEZ (Eduardo): «Los principios de la Ontología formal del Derecho y su expresión simbólica» (Rafael Castejón) | 339 |
| GROPPALI (Alessandro): «Avviamento allo studio del Diritto» (Rodrigo Fernández Carvajal) | 340 |
| VERPAALEN (Antoine Pierre): «Der Begriff des Gemeinwohles bei Thomas von Aquin» (Rafael Castejón) | 341 |
| RONCAGLI (Giorgio): «Il pensiero giuridico» (Rafael Castejón) | 342 |
| CARNELUTTI (Francesco): «Metodología del Derecho» (Rafael Castejón). | 344 |
| LUKICH (Radomir): «Teoría del Estado y del Derecho» (Víktor Antolín). | 346 |
| TOYNBEE (Arnold): «El mundo y el Occidente» (Manuel Ortuño) | 350 |
| HARE (Richard): «Pioneers of Russian social thought» (Manuel Ortuño). | 352 |
| FRIEDMANN (W.): «Law and social change in contemporary Britain» (Manuel Ortuño) | 356 |

| | Páginas |
|---|---------|
| BARBERO (Domenico): «Studi di Teoria Generale del Diritto» (Rodrigo Fernández Carvajal) | 359 |
| SCHLOCHAUER (Hans J.): «Die Idee des ewigen Friedens» (Antonio Truyol y Serra) | 362 |
| MARCHELLO (Giuseppe): «Diritto e Valore» (Ismael Peidró Pastor) | 364 |
| U. N. E. S. C. O.: «Enquête sur la liberté» (María Elisa Maseda) | 366 |
| LECLERCQ (Jacques): «Les grandes lignes de la Philosophie morale» (María Elisa Maseda) | 370 |
| MEYNARD (L.): «Le suicide» (María Elisa Maseda) | 373 |
| LEPP (Ignace): «La Philosophie Chretienne de l'Existence» (Rafael Castejón) | 376 |
| BRUERA (José Juan): «Filosofía de la Paz» (Werner Goldschmidt). | 377 |
| SCHNEIDER (Friedrich): «Philosophie der Gegenwart» (María Ríaza) | 379 |
| MULLER (Max): «Crise de la metaphysique. (Situation de la philosophie au XX ^e siècle): Textes et études philosophiques» (María Ríaza) | 380 |
| PERELMAN (Ch.) y OLBRECHTS-TYTECA (L.): «Rethorique et Philosophie» (Enrique Tierno Galván) | 382 |
| LANNOY (J. C.): «Nietzsche ou l'histoire d'un égocentrisme athée». (Ismael Peidró Pastor) | 384 |
| LEPP (Ignace): «La Philosophie Chrétienne de l'Existence» (Ismael Peidró Pastor) | 385 |
| VERNIERE (Paul): «Spinoza et la pensée française avant la Révolution» (Enrique Tierno Galván) | 386 |

ANUARIO DE REVISTAS

A) Historia del pensamiento filosófico y filosófico-jurídico

| | |
|---|-----|
| «Real and Conventional Personalites in Greek History», por Lionel Pears. <i>Journal of the History of Ideas</i> , vol. XV, núm. 1, enero 1954 | 389 |
| «Weg und Irrweg im abendländischen Denken», por Wilhelm Weischedel. <i>Zeitschrift für philosophische Forschung</i> , Band VII (1), 1953. | 390 |
| «Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik», por Hans Reiner. <i>Zeitschrift für philosophische Forschung</i> , Band VIII (2), 1954 | 391 |
| «Hörer des Logos. Der Mensch bei Heraklit von Ephesus», por Johannes Bapt. Lotz, S. J. <i>Scholastik</i> , XXVIII (IV), 1953 | 391 |
| «L'arte regia di Socrate», por François Tecoz Henry. <i>Rivista di Filosofia</i> , vol. XLIV, núm. 4, 1953 | 392 |
| «L'Uno e il Bene in Plotino», por Giulio Augusto Levi. <i>Humanitas</i> , año VIII, núm. 3, marzo de 1953 | 393 |
| «A dialectica das ideias no "Sofista"», por Henrique Vaz. <i>Revista portuguesa de Filosofia</i> , tomo X, fasc. 2, Braga, 1954 | 393 |
| «St. Thomas on Learning Metaphysics», por G. Klubertanz. <i>Gregorianum</i> , año XXXV, vol. XXXV, 1954 | 394 |

| | Páginas |
|---|---------|
| «Zeit und Zeitlichkeit bei Aurelius Augustinus», por Rudolph Berlin- ger. <i>Zeitschrift für philosophische Forschung</i> , Band VII (4), 1953 ... | 394 |
| «Notices sur quelques «Magistri» du XII ^e siècle», por P. Damianus Van Den Eynde. <i>Antonianum</i> , año XXIX, fasc. 2, abril 1954 ... | 394 |
| «The Teaching of Thomistic Metaphysics», por G. Klubertanz. <i>Gregoria- num</i> , año XXXV, 2, vol. XXXV, 1954 ... | 395 |
| «Suárez and Modern Philosophy», por José Ferrater Mora. <i>Journal of the History of Ideas</i> , vol. XIV, núm. 1, octubre 1953 ... | 396 |
| «El concepto del «mundo» en el pensamiento contemporáneo», por L. Landgrebe. <i>Rivista di Filosofia</i> , vol. XLIV, núm. 1, 1953 ... | 397 |
| «The Place of Leonardo de Vinci in the emergence of modern science», por Randall. <i>Journal of the History of Ideas</i> , vol XIV, núm. 2, abril 1953 ... | 398 |
| «La preuve ontologique dans la philosophie de Spinoza», por P. Siwek. <i>Gregorianum</i> , año XXXIII, vol. XXXIII, 4, 1952 ... | 398 |
| «Wandlungen des Descartes-Bildes», por Max Wundt. <i>Zeitschrift für phi- losophische Forschung</i> , Band VII (3), 1953 ... | 399 |
| «Human freedom in the best of all possible worlds», por A. Olivier Johnson. <i>The Philosophical Quarterley</i> , vol. 4, núm. 15, abril 1954. | 400 |
| «The Avowed and the Unavowed Sources of Kant's Theory of Ethics», por P. Haezrahi. <i>Ethics</i> , abril 1952, vol. LXII, 3 ... | 401 |
| «Kants Verhältnis zu Leibniz in der vorkritischen Periode», por Kurt Hil- debrant. <i>Zeitschrift für philosophische Forschung</i> . Band VIII (1), 1954 ... | 401 |
| «Kants transzendente Reduktion der Kategorien», por Rudolf Zocher. <i>Zeitschrift für philosophische Forschung</i> , Band VIII (2), 1954 ... | 402 |
| «Subjekt und Objekt», por G. Kahl-Furthmann. <i>Zeitschrift für philoso- phische Forschung</i> . Band VII (3), 1953 ... | 402 |
| «Die Raum-Zeit-Problematik in Auseinandersetzung mit Kant transzen- dentaler Ästhetik, por Joh. Bapt. Lotz. <i>Zeitschrift für philosophische Forschung</i> , Band VIII (1), 1954. ... | 403 |
| «Interpretation and Misinterpretation of the categorical imperative», por Julius Ebbinghaus. <i>The Philosophical Quarterley</i> , vol, 4. ^o , núm. 15, abril 1954 ... | 404 |
| «Leib und Erfahrung in Kants Opus Postumum», por Kurt Hübner. <i>Zeitschrift für philosophische Forschung</i> , Band VII (2), 1953 ... | 405 |
| «Schellings Begriff der positiven Philosophie», por Emil L. Fackenheim. <i>Zeitschrift für philosophische Forschung</i> , Band VIII (3), 1954 ... | 405 |
| «Kierkegaard und Hegel», por Ugo Johansen. <i>Zeitschrift für philosophis- che Forschung</i> , Band VII (1), 1953 ... | 406 |
| «Ugo Spirito e il Cristianesimo», por Umberto A. Padovani. <i>Humanitas</i> , año VIII, núm. 10, octubre de 1953 ... | 406 |
| «Gottes Existenz im Denken Gabriel Marcel's», por Von Helmut Ogier- mann, S. J. <i>Scholastik</i> , XXIX (II), 1954 ... | 407 |
| «Contemporary British Philosophy», por F. Copleston. <i>Gregorianum</i> , año XXXIV, vol. XXXIV, 1953 ... | 408 |

| | Páginas |
|--|---------|
| «Wilhelm Diltheys Konzeption der geschichtlich psychischen Struktur der menschlichen Erkenntnis», por Von Hugo Dormagen, <i>O. M. I. Scholastik</i> , XXIX (III), 1954 | 408 |
| «Zu M. Heideggers "Einführung in die Metaphysik"», por Joh. Bapt. Lotz, <i>S. J. Scholastik</i> , XXIX (III), 1954 | 409 |
| «Heidegger und das Problem der Metaphysik», por Joh. Bapt. Lotz, <i>S. J. Scholastik</i> , XXVIII (1), 1953 | 410 |
| «Das fundamentalontologische Problem bei Heidegger und Hegel», por Emerich Coreth, <i>S. J. Scholastik</i> , XXIX (1), 1954 | 410 |
| «Filosofia e cristianesimo en M. Blondel», por Luigi Sartori, <i>Humanitas</i> , año VIII, núm. 4, abril de 1954 | 411 |
| «La difesa dell'impegno metafisico della filosofia in F. H. Bradley», por María Teresa Antonelli, <i>Humanitas</i> , año VIII, núm. 3, marzo 1953. | 411 |
| B) <i>Historia del pensamiento político y social</i> | |
| «Der Gerechtigkeitsbegriff des Thrasymachus», por Max Salomon Sheffens, <i>Zeitschrift für philosophische Forschung</i> , Band VII, (4), 1953. | 412 |
| «Educação e Política segundo Platao», por J. Moreau, <i>Revista Portuguesa de Filosofia</i> , tomo X, fasc. 2, 1954 | 412 |
| «La teoria del tirannicidio nel medievo», por Johannes Spøc, <i>Humanitas</i> , año VIII, núm. 10, octubre de 1953 | 413 |
| «Ockham, the conciliar theory, and the canonists», por Brian Tierney, <i>Journal of the History of Ideas</i> , vol XV, núm. 1, enero 1954 | 414 |
| «Il problema della Ragion di Stato nel Seicento», por Rodolfo De Mattei, <i>Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto</i> , año XXX, fasc. IV, 1953 | 416 |
| «Hugo Grocio y el proceso de Constitución de la realidad jurídica moderna», por Manuel Jiménez de Parga, <i>Revista de Estudios Políticos</i> , núm. 74, vol. L, separata | 417 |
| «The self-legitimation of an entrepreneurial class: the case of England», por Reinhard Bendix, <i>Zeitschrift für die Gesamte Staatswissenschaft</i> , tomo CX, cuad. 1, año 1954 | 418 |
| «Hobbes und Tocqueville», por Henry Jacoby, <i>Zeitschrift für die Gesamte Staatswissenschaft</i> , vol. 109, cuad. 4, 1953 | 419 |
| «La «Oceana» di Harrington nell'evoluzione costituzionale britannica», por Giuglielme Negri, <i>Il Politico</i> , año XVII, núm. 3, diciembre 1952. | 419 |
| «The problem of truth and falsehood in the age of Enlightenment», por Lester Gilbert Crocker, <i>Journal of the History of Ideas</i> , núm. 1, octubre 1953 | 420 |
| «Hamilton, Adams and the Pursuit of Power», por Adrienne Koch, <i>Review of Politics</i> , vol. 16, enero 1954, núm. 1 | 422 |
| «Rosmini e Vico», por Pietro Piovani, <i>Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto</i> , año XXX (Julio-septiembre 1953) | 422 |
| «Montesquieu's religious ideas», por Roger B. Oake, <i>Journal of the History of Ideas</i> , núm. 1, octubre 1953 | 424 |

| | Páginas |
|---|---------|
| «Malthus: Yesterday and Today», por Ronald L. Meek. <i>Science and Society</i> , vol. XVIII, núm. 1, invierno 1954 | 425 |
| «La concezione della democrazia in Hegel e Gioberti», por Bruno Brunello, <i>Humanitas</i> , año VIII, núm. 7, julio 1953 | 427 |
| «Principi fondamentali dell'ordine sociale nell'ultimo messaggio natalizio di S. S. Pio XII», por Raimondo Spiazzi. <i>Humanitas</i> , año VIII, número 3, marzo de 1953 | 427 |
| «L. Dehio e la sua concezione della storia politica moderna», por Mario Bendiscioli. <i>Humanitas</i> , año VIII, núm. 6, junio 1953 | 428 |
| «The Thought of Mr. Christofer Dawson», por J. Murray. <i>Gregorianum</i> , 1953, año XXXIV, núm. 4 | 428 |

C) *Derecho natural y estimativa jurídica*

| | |
|---|-----|
| «Sein, Leben und Erkennen», por Von Gaspar Nink, S. J. <i>Scholastik</i> , XXIX (II), 1954 | 429 |
| «Ende der alten Ontologie?», por Arnold Wilsem. <i>Scholastik</i> , XXVIII (III), 1953 | 430 |
| «Die Liebe als Aufbauprinzip der Moraltheologie. Ein Bericht», por Josef Fuchs, S. J. <i>Scholastik</i> , XXIX (I), 1954 | 430 |
| «Vers une morale de la charité», por R. Carpentier. <i>Gregorianum</i> , vol. XXXIV, año XXXIV, 1953 | 431 |
| «El humanismo y sus fundamentos existenciales (El ser del hombre y la libertad)», por Carlos Astrada. <i>Cuadernos de Filosofía</i> , fasc. VI, Buenos Aires, 1952 | 432 |
| «Il mito dell'umanesimo», por G. Morra. <i>Historica</i> , año VII, núm. 1, 1954. | 433 |
| «Existenzialismo ed umanesimo di Maurice Merleau-Ponty», por C. A. Viano. <i>Rivista di Filosofia</i> , vol. XLIV, núm. 1, 1953 | 434 |
| «Selbstbestimmung und Motivbezogenheit im Akt des freien Willens», por Von Geroge Trapp, S. J. <i>Scholastik</i> , XXVIII (IV), 1953 | 435 |
| «Saverio Zubiri e l'uomo come "unidad radical"», por Michele Federico Sciacca. <i>Humanitas</i> , año VIII, núm. 7, julio 1953 | 436 |
| «Il problema della moralita e del diritto», por Goffredo Quadri. <i>Rivista internazionale di Filosofia del Diritto</i> , año XXX, julio-septiembre 1953. | 436 |
| «¿Qué piensa Molina sobre el fundamento de la obligatoriedad de la ley natural?», por José María Díez-Alegría, S. J. <i>Pensamiento</i> , vol. 10, número 38, abril-junio 1954 | 438 |
| «Il comune fondamento del diritto e della morale», por Aldo Testa. <i>Rivista internazionale di Filosofia del Diritto</i> , XXXI, (1) | 439 |
| «Il diritto naturale come struttura della persona», por Nino Naca. <i>Rivista internazionale di Filosofia del Diritto</i> , XXXI, 1, 1954 | 439 |
| «La persona umana nel pensiero e nella vita contemporanei», por Luigi Bellofiore. <i>Rivista internazionale di Filosofia del Diritto</i> , año XXXI, enero-febrero, 1954 | 439 |
| «La diversità degli ordinamenti giuridici positivi e il concetto univer- | |

| | Páginas |
|--|---------|
| sale di giustizia», por Nicola D'Amati. <i>Rivista internazionale di Filosofia del Diritto</i> , XXXI, 1, 1954 | 439 |
| «L'asoluto problema del diritto», por Domenico Carbone. <i>Rivista internazionale di Filosofia del Diritto</i> , año XXXI, enero-febrero 1954 ... | 440 |
| «Giusnaturalismo», por Goffredo Quadri. <i>Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto</i> , XXXI, 1, 1954 | 440 |
| D) <i>Teoría general del Derecho. Pensamiento contemporáneo</i> | |
| «Mission pratique de la Philosophie du Droit», por Henri Motulsky. <i>Archives de Philosophie du Droit</i> , 1952 | 440 |
| «Pluralismo concreto e Filosofia giuridica», por Giuseppe Semerari. <i>Rivista internazionale di Filosofia del Diritto</i> , XXXI, 1, 1954 | 441 |
| «I problemi attuali della Filosofia del Diritto», por Pietro Piovani. <i>Rivista internazionale di Filosofia del Diritto</i> , XXXI, 1, 1954 | 441 |
| «I problemi attuali della Filosofia del Diritto», por Giacomo Perticone. <i>Rivista internazionale di Filosofia del Diritto</i> , XXXI, 1, 1954 | 442 |
| «A proposito di problemi attuali», por Enrico Opocher. <i>Rivista internazionale di Filosofia del Diritto</i> , XXXI, 1 | 442 |
| «Osservazioni sulla filosofia come "philosophie de l'esprit"», por María Teresa Antonelli. <i>Humanitas</i> , año IX, núm. 1, enero de 1954 | 443 |
| «Las posibilidades de la lógica jurídica según la lógica de Husserl (El manejo fenomenológico del Derecho en Kauffman)», por Angel Jorge Casares. <i>Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales</i> , Buenos Aires, año VII, núm. 31, noviembre-diciembre 1952 | 443 |
| «Filosofia e scienza del diritto a proposito del pensiero di Oliver W. Holmes», por Sergio Cotta. <i>Rivista internazionale di Filosofia del Diritto</i> , Roma, año XXXI, enero-febrero 1954 | 444 |
| «Aspetti caratteristici dell'entità giuridica», por Anton Filippo Ferrari. <i>Rivista internazionale di Filosofia del Diritto</i> , año XXXI, enero-febrero 1954 | 444 |
| «Il diritto come fenomeno culturale», por Giuseppina Nirchio. <i>Il Politico</i> , año XVIII, núm. 2, julio 1953 | 444 |
| «El idealismo jurídico de Hans Kelsen. Su examen conforme a los principios aristotélicos», por David Zambrano. <i>Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales</i> , Buenos Aires, año VII, núm. 32, enero-abril 1953 | 445 |
| «Las posibilidades de la lógica jurídica según la lógica de Husserl (El manejo fenomenológico en Adolf Reinach)», por Carlos Cossio. <i>Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales</i> , Buenos Aires, año VII, núm. 31, noviembre-diciembre 1952 | 447 |
| «Nota sobre las relaciones entre Derecho y norma jurídica», por Domingo Galati. <i>Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales</i> , Buenos Aires, año VII, núm. 30, julio-octubre 1952 | 448 |
| «La naturaleza de la norma jurídica», por Domingo Galati. <i>Revista de la</i> | |

| | Páginas |
|---|---------|
| <i>Facultad de Derecho y Ciencias Sociales</i> , Buenos Aires, año VII, número 29, mayo-junio 1952 | 448 |
| «La naturaleza de la norma jurídica», por Domingo Galati. <i>Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales</i> , Buenos Aires, año VIII, núm. 33, mayo-junio, 1953 | 449 |
| «La naturaleza de la norma jurídica», por Domingo Galati. <i>Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales</i> , Buenos Aires, año VIII, número 35, septiembre-octubre 1953 | 449 |
| «La naturaleza de la norma jurídica», por Domingo Galati. <i>Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales</i> , Buenos Aires, año VIII, número 36, noviembre-diciembre 1953 | 450 |
| «La gènese de l'Historicisme chez Benedetto Croce», por Jules Chaix-Ruy. <i>Revue Internationale de Philosophie</i> , 1953, fasc. 4, núm. 26 | 451 |
| «Croce e la scienza giuridica», por Guido Calogero. <i>Revue Internationale de Philosophie</i> , 1953, fasc. 4, núm. 26 | 451 |
| «Il problema della fondazione critica del concetto di diritto», por Aldo Masullo. <i>Rivista internazionale di Filosofia del Diritto</i> , XXXI, 1, 1954 | 451 |

E) Sociología general del Derecho y de la Cultura

| | |
|---|-----|
| «Orientamenti della sociologia contemporanea», por M. Mattai. <i>Salesianum</i> , año XVI, núm. 1, enero-marzo 1954 | 452 |
| «Wath is wrong with social theory?», por Herbert Blumer. <i>American Sociological Review</i> , vol. 19, núm. 1, febrero 1954 | 453 |
| «The Quest for Universals in Sociological Research», por Ralph H. Turner. <i>American Sociological Review</i> , vol. 18, núm. 6, diciembre 1953. | 454 |
| «Presidential Advice to younger sociologists», por los Presidentes de la A. S. S. <i>American Sociological Review</i> , vol. 18, núm. 6, diciembre 1953 | 455 |
| «Il metodi della matematica nelle scienze sociali». Comunicaciones de L. Brusotti, S. Cinquini y V. Casina. <i>Il Politico</i> , año XV, núm. 2. | 456 |
| «Measurements in Sociology», por Samuel A. Stouffer. <i>American Sociological Review</i> , vol. 18, núm. 6, diciembre 1953... .. | 456 |
| «Ethical limitation on sociological reporting», por Joseph H. Fichter y William L. Kolb. <i>American Sociological Review</i> , vol 18, núm. 5, octubre 1953 | 457 |
| «Zur Erkenntniskritik der Urteile ueber den Wert sozialer Gebilde und Prozesse», por Gerhard Weisser. <i>Koelner Zeitschrift fuer Soziologie</i> , año VI, cuaderno 1, 1953-54 | 458 |
| «Some comments on the state of the general theory of action», por Talcott Parsons. <i>American Sociological Review</i> , vol. 18, núm. 6, diciembre 1953 | 458 |
| «The Ethical Role of Psychodynamics», por Walter A. Weisskopf. <i>Ethics</i> , vol. LXII, abril 1952 | 459 |

| | Páginas |
|--|---------|
| «Sociology in Finland», por John E. Owen. <i>American Sociological Review</i> , vol. 19, núm. 1, febrero 1954 | 460 |
| «Der Mensch und die gesellschaftliche Ordnung der Gegenwart», por Hans Freyer, <i>Zeitschrift für die Gesamte Staatswissenschaft</i> , tomo 110, año 1954, cuad. 1 | 461 |
| «Umanesimo della macchina», por Antonio A. Capocaccia. <i>Humanitas</i> , año VIII, núm. 12, diciembre 1953 | 463 |
| «Die Loesung von der Gruppe und ihr Verhaeltnis zu Aussenstehendern», por Martinus Emge. <i>Koelner Zeitschrift fuer Soziologie</i> , año VI, 1953-1954, cuad. 1 | 463 |
| «Heroes, villains and fools, as agents of social control», por Orrin E. Klapp. <i>American Sociological Review</i> , vol 19, núm. 1, febrero 1954. | 464 |
| «Ueber die Stabilitaet von Institutionem besonders Verfassungen. Kultur-anthropologisch Gedanken zu einem rechtssoziologischen Thema», por Helmut Schelsky. <i>Jahrbuch fuer Sozialwissenschaft</i> , año 44 (3.º en la nueva aparición), cuad. 1, 1954 | 465 |
| «De l'empreinte juridique sur l'esprit de la société française», por Roger Perrot. <i>Aspects de la Société française</i> , París, 1954 | 465 |
| «The delimitation of Civilizations», por A. L. Kroeber. <i>Journal of the History of Ideas</i> , vol. XIV, núm. 2, abril 1953 | 466 |
| «The Idea of Progress», por G. D. H. Cole. <i>The British Journal of Sociology</i> , vol. IV, núm. 3, septiembre 1953 | 468 |
| «Food and People; A Second Look at Malthus' Principle of Population», por Stanley A. Cain. <i>The Journal of Politics</i> , vol. XII, núm. 3, agosto 1951 | 470 |
| «Conflicting interpretations of the rise of Capitalism: Marx and Weber», por N. Birnbaum. <i>The British Journal of Sociology</i> , vol. IV, núm. 2, junio 1953 | 470 |
| «Pour une sociologie historique du catholicisme en France», por Gabriel Le Bras. <i>Cahiers internationaux de Sociologie</i> , París, enero-junio 1954 | 472 |
| «Croce e la politica della cultura», por N. Bobbio. <i>Rivista di Filosofia</i> , vol. XLIX, 1953, núm. 3 | 473 |
| «La structure des classes en Grande-Bretagne à 1951», por G. D. H. Cole. <i>Cahiers internationaux de Sociologie</i> , París, vol. XVI | 475 |

F) Ciencia y técnica jurídica

| | |
|--|-----|
| «Vom Ursprung Rechtlicher Erkenntnis», por Rudolf Stanka. <i>Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie</i> , XLI, 1, 1954 | 476 |
| «Notas sobre el conocimiento práctico», por Juan R. Sepich. <i>Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales</i> . Buenos Aires, año VII, núm. 28, enero-abril 1952 | 477 |
| «La rigueur du raisonnement dans les débats juridiques», por Marie Thérèse Motte. <i>Revue Internationale de Philosophie</i> , año VIII, enero-junio 1954 | 478 |

| | Páginas |
|--|---------|
| «Logica matematica e logica giuridica», por Virgilio Giorgiani. <i>Rivista internazionale di Filosofia del Diritto</i> , año XXX, octubre diciembre 1953 | 479 |
| «Considerations introductives sur le raisonnement des juristes», por N. Bobbio. <i>Revue Internationale de Philosophie</i> , 1953, núms. 27-28 ... | 480 |
| «La crisi della lege», por Widar Cesarini Sforza. <i>Rivista internazionale di Filosofia del Diritto</i> , año XXXI, enero-febrero 1954 | 482 |
| «Aspetti del problema della legge», por Vincenzo Palazzolo. <i>Rivista internazionale di Filosofia del Diritto</i> , año XXX, julio-septiembre 1953, fasc. III | 482 |
| «Considerazioni sulla <i>regula juris</i> », por Vittorio Frosini. <i>Rivista internazionale di Filosofia del Diritto</i> , año XXXI, enero-febrero 1954 | 484 |
| «Discusión sobre la teoría de la prueba en Derecho», con intervención de los señores Ch. Perelman, M. G. Calogero, M. Dal Pra, R. Apery, Y. Bar-Hillel, A. Leroy, P. Bernais, A. J. Bayer, N. Bobbio, Srta. M. T. Motte y señor Feys. <i>Revue Internationale de Philosophie</i> , año VIII, enero-junio 1954, fasc. I-II | 484 |
| «Il principio di effettività a la riduzione del diritto al fatto», por Alessandro Groppali. <i>Rivista internazionale di Filosofia del Diritto</i> , año XXXI, enero-febrero 1954 | 485 |
| «Per un primo dizionario della <i>comitas gentium</i> », por Maroi Fulvio). <i>Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto</i> , XXXI, 1 | 485 |
| «La fonte del diritto internazionale del lavoro», por Renato Balzarini. <i>Rivista di Diritto Internazionale e comparato del lavoro</i> , año I, número 1, 1953 | 486 |

G) Derecho y política

| | |
|---|-----|
| «Le tre «forme di Stato» nell'età contemporanea», por Paolo Biscaretti di Ruffiá. <i>Il Politico</i> , año XVIII, núm. 3, julio 1953 | 487 |
| «The Decline of Modern Political Theory», por David Easton. <i>The Journal of Politics</i> , febrero 1951, vol. XIII, núm. 1 | 488 |
| «Valore della storia delle istituzioni politiche», por Antonio Marongiu. <i>Il Politico</i> , XVIII (3), 1953 | 488 |
| «Problemas del Estado de Derecho», por Joaquín Díaz de Vivar. <i>Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales</i> , Buenos Aires, año VIII, núm. 33, mayo-junio 1953 | 489 |
| «Il principi astratti e l'empirismo in politica», por T. E. Etley. <i>Il Politico</i> , XVII (2), septiembre 1952 | 489 |
| «Les systèmes, les ideologies, les institutions politiques et le problème de leur difusion», por Karl Loewenstein. <i>Revue Française de Science Politique</i> , octubre-diciembre 1953 | 490 |
| «Aufgaben und Funktionem der wissenschaftlichen Institute auf den Gabinetten des Völkerrechts, der Zeitgeschichte, der Wissenschaft von der Politik und internationalen Beziehungen», por Eberhard Menzel. <i>Europa Archiv</i> , año IX, núm. I, 1954 | 491 |

| | Páginas |
|--|---------|
| «Political Theory and Public Administration», por Donald W. Smithburg. <i>The Journal of Politics</i> , febrero 1951 | 491 |
| «Fabian Socialism; Some aspects of Theory and Practice», por Gordon K. Lewis. <i>The Journal of Politics</i> , vol. XIV, núm. 3, agosto 1952 ... | 491 |
| H) <i>Varia</i> | |
| «The Uniformity of Nature», por Wesley C. Salmón. <i>Philosophy and Phenomenological Research</i> , vol. XIV, núm. 1, septiembre 1953 ... | 492 |
| «Proofs in Philosophy», por Gilbert Ryle. <i>Revue Internationale de Philosophie</i> , año VIII, enero-junio 1954 | 493 |
| «Valore umano della scienza», por Filippo Selvaggi, S. J. <i>Humanitas</i> , año VIII, núm. 12, diciembre 1953 | 493 |
| «Common-sense and scientific interpretation of human action», por Alfred Schuetz. <i>Philosophy and Phenomenological Research</i> , vol. XIV, núm. 1, septiembre 1953 | 494 |
| «Philosophy and Action», por Richard McKeon. <i>Ethics</i> , enero 1952, vol. LXII, 2 | 495 |
| «Vital Issues in Free Speech», por Charles R. Nixon. <i>Ethics</i> , vol. LXII, 2, año 1952 | 495 |
| «From Faith to Skepticism: A Note on three Apologetics», por Gordon K. Lewis. <i>The Journal of Politics</i> , vol. XIII, núm. 2, mayo 1951 ... | 496 |
| «I due storicismi», por Alessandro Giuliani. <i>Il Politico</i> , XVIII (3), 1953. | 496 |
| «El problema ontológico de las sociedades transtemporales», por José María Díez Alegría, S. J. <i>Pensamiento</i> , vol. 10, núm. 57, enero-marzo 1954 | 497 |
| «China's Traditional Family, its characteristics and desintegration», por Shu-Ching Lee. <i>American Sociological Review</i> , vol. 18, núm. 3, junio 1953 | 497 |
| «Primitives und Germanisches Recht», por Hans Fehr. <i>Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie</i> , XLI, 1, 1954 | 498 |

¿ES LA NUESTRA UNA JUSTICIA CRISTIANA?

PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN

En otros lugares —*opportunè et importunè*— he subrayado los fundamentos teológicos del Derecho natural: cómo nuestra condición de criaturas implica la de súbditos y cómo un Dios creador postula un Dios ordenador, en cuyas normas queda radicada toda humana normatividad. El es no sólo la clave del sistema, sino el principio vivo de toda justicia, el Ser absoluto que reúne en Sí los valores como atributos de su entidad perfecta. Dios no es una idea-fuerza, o la divinización nostálgica de los momentos más nobles del hombre, sino *El que es*, plenitud del Ser, que entraña plenitud axiológica: desde esa eterna plenitud mantiene la unidad de la Ley, ajustable a los tiempos, pero «siendo dondequiera y siempre la misma» (1).

El pensamiento gentil, mediante la razón natural —degradada, pero no del todo desvalida— fué penetrando estas verdades y logró formular, como es sabido, una doctrina de la Justicia y de la Ley natural, anclada en leyes eternas que presiden y prevalecen sobre el parecer de los hombres. Cada pueblo —resume Aristóteles— tiene sus leyes peculiares; pero existe una Ley superior a todas, universal y de vigencia eterna, como hay, por otra parte, actos —el robo, el homicidio, el adulterio— que jamás podrán ser considerados como virtuosos... Esta doctrina clásica cristaliza rotunda en los textos archiconocidos de Cicerón, familiares a los autores cristianos: hay una Ley no escrita, nacida con nuestra naturaleza y ajustada a ella, fijada por Dios, «*diffusa in omnes, constans, sempiterna*», de suerte que hurtarnos a ella es negarnos a nosotros mismos; hay una

(1) SAN AGUSTÍN: *Confesiones*, lib. III, cap. 7.

Justicia superior a la voluntad del gobernante, a la opinión de las gentes y al voto popular; hay acciones que, aun desconocidas por la autoridad humana o escapando a su sanción, no por ello dejan de ser injustas.

La especulación cristiana —viene a decirse entonces— ha confirmado estas formulaciones felices de la filosofía gentil y, frente a cualesquiera tendencias fideístas, subraya escrupulosamente las bases racionales del Yuso naturalismo y cuida de darle continuidad a la doctrina, conforme a la tónica general del Cristianismo y a ese exquisito cuidado con que la Teología mantuvo desde un principio los fueros de la razón. Queda fijada y depurada la noción de la Ley eterna, partiendo de un Dios ordenador y creador —«Deus ordinavit omnia et fecit omnia»— que obliga a las criaturas racionales «ex obligatione praecepti et ex suppositione finis», y la Ley natural se nos ofrece primariamente en la mente divina y secundariamente en la razón humana.

En el ápice de esta trayectoria, Santo Tomás buscará filosófica y apostólicamente en la razón natural el plano donde poder encontrarse con el pensamiento gentil. Puesto que los gentiles —advierde— no admiten la autoridad del Antiguo Testamento, como los judíos, ni la del Nuevo, como los herejes, «necesse est ad naturalem rationem recurrere, cui omnes assentire coguntur, quae tamen in rebus divinis deficiens est» (2).

Llegados aquí, habría que dilucidar entrañablemente, superando ciertos esquemas, faltos de autenticidad, las cuestiones en torno a la razón y la fe y en torno a la efectividad de una «filosofía cristiana». Pero como en este esbozo voy tan sólo a reiterar una preocupación, por cierto nada nueva y sujeta a ulteriores aclaraciones, me limito a insistir en la influencia de la vida sobrenatural en el ejercicio natural de la razón, a subrayar la viabilidad de una actitud —mental y vital— radicalmente cristiana, y a recordar que la Revolución es, no sólo precisa para las verdades inasequibles a la razón natural, sino moralmente necesaria para aquellas otras que, captables de suyo por la razón, suelen quedar confusas o tergiversadas por la torpeza, la concupiscencia y la indisciplina de los hombres (3).

El Evangelio, ciertamente, lejos de destruir, fecunda todas las

(2) *Summa contra Gentiles*, lib. I, cap. 2.

(3) *Summa contra Gentiles*, I, 4.

virtualidades del pensamiento clásico. La Revelación nos permite asegurar y exprimirle sus jugos a ese pensamiento, como la gracia nos ayuda a extremar las posibilidades de la naturaleza. Pero la Revelación, sobre todo, remueve las raíces de nuestra vida y abre una nueva perspectiva axiológica. He ahí el ángulo desde el cual quisiera volver a plantear, a sabiendas de sus riesgos de varia índole, incluso el de parecer que no está uno metodológicamente *al día*, el tema de la *Justicia cristiana*.

Es incontestable la necesidad de fijar aquella zona estricta, *minimalista*, donde entendernos todos los hombres por vía exclusivamente racional. ¿Pero, será ésta la meta de una Justicia para el cristiano y entre cristianos?

El Yuso naturalismo pagano alcanzó los principios elementales de la Ley, pero no su cabal comprensión, porque le faltaron las nociones cabales de Dios y del hombre. Comprendió la necesidad de la existencia de Dios y atisbó su ejemplaridad y algunas de sus perfecciones; pero no llegó a discernir su esencia ni la correlación entre los atributos divinos y los valores humanos, dentro de la falta de univocidad entre Dios y las criaturas, ni mucho menos su *amorosa* Providencia. Sintió la preeminencia del hombre; pero no calibró el secreto de su dignidad y prerrogativas, ni su inmortalidad, limitada a una vigencia histórica en la memoria de las gentes o en el ámbito familiar y a una vaga supervivencia fantasmal por fantasmales reinos (4). Bien que difícilmente podía ir más allá la razón al considerar las posibilidades naturales del alma separada del cuerpo.

El estoicismo es buen ejemplo de los extravíos y deficiencias de la razón natural, pese a atisbos felices, antes de la Redención; buen ejemplo del *narcisismo* en que —según la expresión agustiniana— halló Cristo sumidos a los hombres.

Pues bien: sin involucrar la Justicia y la Caridad, ni la Justicia y la Justificación; sin olvidar tampoco el trecho que media entre los preceptos y los consejos evangélicos ni enrarecer la actitud prudente del Yuso naturalismo cristiano, ceñido con cautela a la mentalidad gentil, quizá no sea importuno apuntar las diferencias de fon-

(4) Vid., entre otros, W. JAEGER: *La teología de los primeros filósofos griegos*, México, 1952; E. PETERICH: *Die Theologie der Hellenen*, 1938; M. DEFOURNY: *Aristote. Études sur la Politique*, pág. 355; París, 1952; E. RHODE: *Psyche-Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Tubinga, 1921 (8.^a edición), pese a ulteriores rectificaciones.

do entre una Justicia circunscrita a la naturaleza y a la mente humana antes o al margen del Cristianismo, y una Justicia cuyo horizonte y cuyas exigencias llegan a donde la naturaleza redimida, traspasada y alentada por la gracia, es decir, donde aliente de modo paladino la vida sobrenatural.

En otros términos: ¿Puede el Cristianismo limitarse a una confirmación y depuración de los principios clásicos, o descubre raíces más hondas y más finos deberes de conciencia? Si nuestra fortaleza o nuestra templanza no se quedan donde las del pagano, ¿podemos, después del Bautismo, quedarnos, respecto de la Justicia, donde un Aristóteles o un Cicerón o un Marco Aurelio, donde el más justo de los gentiles? ¿Nuestra condición, nuestro renacimiento como cristianos nos obliga a una Justicia natural más perfecta, o a una *sobrenaturalización de la Justicia*? ¿Nos es lícito, llegan a fructificar en nosotros las virtudes cardinales, desconectadas de las teologales? ¿La caridad es sólo un grado de perfección allende la Justicia estricta, o es fundamentalmente el signo interior del cristiano, que debe traspasarla desde un principio? ¿Qué caminos se abrieron, de una vez para siempre, sin prescripción posible, a la Justicia cristiana, al cristiano que siente «hambre y sed de justicia»?

LA CONVERSIÓN CRISTIANA

El Cristianismo es incomparablemente más que una revisión ideológica o una actitud devota que viniera a teñir la vida y el mundo. La Encarnación y la Redención y la venida del Espíritu Santo son incomparablemente más que la presencia de un pensador que llegara a ser el más ejemplar de los moralistas. No estamos ante una reconstrucción, sino ante una renovación desde los cimientos. Estamos ante el Reino de Dios, ante el Amor de Dios que sale al encuentro del hombre; ante el hombre que halla un nuevo tesoro y trueca por él cuanto poseía y pueda poseer. Pasamos del programa y del amaestramiento a la revelación viva, a la Buena Nueva.

«Salvación pagana y salvación cristiana —escribe recientemente M. T. Antonelli— parecen separadas *ad semper*, incluso fuera del estrecho esquema histórico, por el intervalo existente entre un *proponer* y un *anunciar*... Ambas visiones traen a la luz una idea de dignidad humana; pero, mientras la *dignitas hominis* es en el primer caso un orgullo alcanzado por la humanidad gracias al valor de

sus sabios y de sus héroes..., en el segundo caso la *dignitas* es un presupuesto humano, una condición inalienable de la humanidad que el sabio y el héroe ni siquiera logran adecuar... La novedad del Cristianismo fué precisamente la de una revelación metafísica sobre el hombre y sobre la naturaleza de su dignidad moral... No es una oferta pragmática, y precisamente por esto es una revelación y no sólo un amaestramiento. Es revelación del hombre en su valor» (5).

San Pablo predica una conversión, un auténtico renacimiento en Cristo. La bondad y el amor, la mansedumbre viril de Cristo se le han impuesto, y lánzase a predicar su mensaje cifrando en la caridad toda doctrina y toda norma. Necedad es ante Dios la sabiduría del mundo, y mezquina justicia la nuestra si no servimos en novedad de espíritu. En virtud estriba el reino de Dios, que no en palabras: porque en Cristo Jesús ni circuncisión vale algo ni incircuncisión, sino fe que obra por caridad (6). Todos los mandamientos de la Ley resúmense en el de la caridad, que es su pleno cumplimiento. Aquello de «No adulterarás, no matarás, no codiciarás, no hurtarás», y si algún otro mandamiento hay, en esta palabra se recapitula: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo», y lo amarás por amor de Dios (7). Aquí alcanza el texto paulino una altura sólo comparable a la de la Epístola primera de San Juan: «Si yo hablare las lenguas de los hombres y de los ángeles, y no hubiere caridad, heme hecho bronce que resuena o címbalo que retiñe. Y si hubiere el don de profecía, y penetrare todos los misterios y la ciencia toda, y fuere la mía una fe capaz de trasladar montañas, pero no tuviere caridad, nada soy. Y si repartiere mi hacienda entera dando de comer a los pobres, y llegare a entregar mi cuerpo para ser quemado, mas no hubiere caridad, de nada me aprovecha...» (8).

¿Qué se propone el Apóstol? Denunciar el peso de egoísmo, el encono y el resentimiento que laten a menudo en nuestras reivindicaciones; prevenirnos contra una justicia que, por demasiado humana, implicaría graves riesgos de injusticia; sacudir nuestra engreída conformidad: «No os conforméis con este siglo, sino trans-

(5) «El concepto de salvación y el diálogo entre Helenismo-Cristianismo», en *Crisis*, núm. 3.

(6) *Ep. ad Rom.*, VII, 6; *1.ª ad Cor.*, IV, 20; *ad Gal.*, V, 6.

(7) *Ep. ad Rom.*, XIII, 9 y 10.

(8) *Ep. 1.ª ad Cor.*, XIII, 1 y sigs.

formaos con la renovación de vuestra mente para que discernáis cuál es el querer de Dios» (9).

Sólo desde esta *conversión* cabe interpretar ciertos textos. «Para confusión os lo digo: ¿cómo no hay entre vosotros ni un solo varón prudente que sea capaz de arbitrar entre sus hermanos...? Mengua es que pleiteéis unos con otros: ¿por qué no, más bien, os dejáis agraviar?; ¿por qué no, más bien, os dejáis defraudar?» (10).

Frente a una justicia penetrada del espíritu del «talión», Cristo había dado un módulo nuevo allende la afirmación de sí mismo; había creado un ámbito vital donde el poder queda desplazado por el amor, donde la justicia no puede degenerar en represalia. Infinidad de sentencias socráticas y estoicas destacan la íntima satisfacción del justo; el famoso pasaje platónico sobre el varón justo predica la felicidad del perseguido, más digno que el perseguidor; pero el Evangelio obliga a otra cosa, a desterrar por caridad la injusticia, a asomarnos abnegadamente al alma del prójimo.

A través del pensamiento cristiano fluye esta convicción en tonos muy dispares, y quizá conviniera ir precisándola minuciosamente, no sólo en los Santos Padres y en los hombres de la Edad Media, sino en los humanistas y en nuestros grandes teólogos juristas. Aquí nos detendremos en San Agustín.

DOCTRINA AGUSTINIANA

Junto al valor intrínseco de su doctrina, San Agustín ofrece singularísimo interés porque con él parece sincronizar agudamente la mentalidad contemporánea y porque el momento histórico actual acusa notorias analogías con el agustiniano: crisis profunda, agravada por el narcisismo con que la analizamos, contrastes entre el *mundo* y la Cristiandad, tendencias intuitivas más seductoras que disciplinadas, sustitución del auténtico espíritu filosófico por la curiosidad blanda, posturas flotantes o truncadas que, como en el helenismo declinante, pretenden darle —en filosofía, en literatura, en arte— categoría decisiva a la inquietud por la inquietud, valor definitivo y definitorio al balbuceo.

De ahí que centren su atención en San Agustín pensadores de muy

(9) *Ep. ad Rom.*, XII, 2.

(10) *Ep. 1.^a ad Cor.*, VI, 1 y sigs.

encontradas tendencias. Pero más allá de referencias aparatosas, que suelen quedarse en la vía muerta del maniqueísmo; más allá del efectismo de quienes se proclaman agustinianos creyendo así justificado su antitomismo o su ignorancia del tomismo; más allá de la tendencia protestante a invocar la autoridad de un Agustín para quien la gracia lo fuera todo; más allá, naturalmente, de quienes imaginan la actitud agustiniana como un intuicionismo facilón, un lirismo filosófico que al cabo nos ahorraría el esfuerzo especulativo, la vigencia del pensamiento agustiniano estriba precisamente en su autenticidad rigurosa ante el problema de la verdad y de la felicidad del hombre, en su leal especulación, incapaz de una trampa mental, frente a tantas ficciones de preocupación en ciertos profesionales de la filosofía, frente a tanta sedicente angustia metafísica que, salvo en eximios metafísicos, no pasa de refinada melancolía de la carne.

Por lo que a nuestro tema concierne, San Agustín nos ofrece en primer término una visión y un sentido total del hombre cristiano, que se resiste a cualquier fragmentación; y luego, rotundas consideraciones concretas.

Lo que el hombre es, lo es por Dios y en Dios, y desentenderse de El sería desertar de sí mismo. El alma vivifica el cuerpo, y Dios vivifica el alma: «Vivit enim corpus meum de anima mea, et vivit anima mea de Te» (11). La finitud humana refúgiase en la trascendencia divina. Nuestro tiempo es resorte de eternidad. Nuestra libertad, cooperadora de un orden que tiene raíces eternas. El pecado, junto con la rebeldía, un venirse abajo lo mejor del hombre. «Omne peccatum, eo ipso quod vitium est, contra naturam est» (12). El remordimiento, como el muñón donde sigue doliendo el bien perdido. El dolor, una llamada enérgica del orden que acrisola la personalidad. Nuestra radical inquietud, la nostalgia del desterrado. Inquietud y dolor vienen a ser ingredientes de todo goce terreno. El «Fecisti nos, Domine, ad Te...» es mucho más que un suspiro devoto: el reconocimiento ardiente de una realidad que explica a un tiempo nuestra pesadumbre y nuestra esperanza capaz de conjurar todas las pesadumbres, un respirar por la herida abierta en el ser del hombre por la propia Divinidad providente.

San Agustín se enfrenta cordialmente con el pusilánime que sin-

(11) *Confesiones*, X, 20. Vide también *De libero arbitrio*, II, 16, y el tratado *De quantitate animae*, especialmente los caps. 28 y 33.

(12) *De libero arbitrio*, III, 13. *De spiritu et littera*, cap. 27.

tiera en el ejercicio de su razón el pánico a la fe, o en el ejercicio de su libertad el recelo ante la gracia. La gracia fomenta la libertad: ella hace que los hombres «non solum ut monstrante ipsa quid faciendum sit sciant, verum etiam ut praestante ipsa faciant cum dilectione quod sciunt» (13). La libertad se afianza y cunde con la verdad y la claridad. La ley fué dada para que la gracia fuese buscada; la gracia, para que la ley fuese mejor cumplida (14). La vinculación nuestra a Dios es mucho más que la estricta relación de la criatura con su Creador o la del súbdito con el Legislador y Juez: es un participar en el orden y plan divinos, según fórmula que acuñará definitivamente Santo Tomás; un actuar bajo la mirada de la Providencia, mirada que es infinitamente más que un simple mirar... La Divinidad late por dondequiera que hagamos la incisión. Lejos de ser un extraño, Dios es lo más entrañable del alma.

En San Agustín confirmamos esos dos rasgos fundamentales que pensadores modernos subrayan en el hombre: la «intimidad» y la «capacidad de destino». Nadie como él ha sondeado los abismos de la conciencia humana, más profundos que los del mar; nadie como él ha invitado a la introspección y al reconocimiento, conforme al archicitado lema: «Noli foras ire...» Pero cuidado con las interpretaciones tendenciosas, con las rebuscadas analogías. Pudo él quedarse en la angostura de una intimidad sin salida, roído del propio desasosiego, resignado a sorber la propia angustia en una parodia de emancipación. Pero aquel «Noli foras ire, in te ipsum reddi, in interiori homine —no en el mero interior del hombre, sino en el hombre interior— habitat veritas» se completa lúcidamente: «et si tuam naturam mutabilem inveneris, trascende et te ipsum». Cabría aducir múltiples textos concordantes: «Noli tenebrare tenebras tuas», dirá con el salmista. «Deus meus, in cujus oculis mihi quaestio factum sum.» «Jacto in Te curam meam, ut vivam...»

Este esclarecimiento personal en presencia de Dios, esta gravitación divina sobre la conciencia presta a la intimidad agustiniana un vuelo incomparable. Su recogimiento no es encogimiento, ni un atormentado taladrar en la nada, sino la compenetración con esa verdad que nadie puede llamar exclusivamente suya, «que tú no puedes llamar tuya ni mía».

San Agustín insiste en cómo, al hurtarse a Dios, el hombre cae

(13) *De correptione et gratia*, cap. 2.

(14) *De spiritu et littera*, caps. 19, 27 y sigs.

en sí mismo y va acercándose a la nada. La interioridad sin Dios entenebrece y provoca la angustia. El primer pecado es el de encastillamiento en la propia independencia. Un acto es tanto más perfecto cuanto más se eleve sobre las apetencias particulares y se ajuste a la «Lex universitatis» que lo modeló todo.

Recordemos aquí el cuidado con que él conjura todo espejismo respecto del bien. Tanto más nos acercamos a Dios cuanto menos amamos lo propio; quien cede al afán de ensayar la propia pujanza viene a gravitar ciegamente sobre sí mismo, y esa pretensión de autonomía acaba por precipitarle al abismo donde se deleitan las bestias. ¿Cómo vas a acercarte a Dios, tampoco, si vives lejos de ti?... ¡Oh, si supieras lo que es el bien! Lo que deseas poseer apenas es bueno; lo que te resistes a ser, sí. ¿Quieres tener ciertos bienes, y no ser bueno tú mismo? Bueno, en rigor, es aquello que no puedes perder si no quieres perderlo. El oro, el honor, la salud, las comodidades del hogar, todo eso puedes perderlo a pesar tuyo; pero el bien, el verdadero bien, ni contra tu voluntad puedes recibirlo ni contra tu voluntad perderlo (15).

Sabido es también que la ética agustiniana, al propio tiempo que rechaza cualquier epicureísmo, parte de la incontestable penetración entre bondad y felicidad: «qui bonus est, ideo bonus est ut beatus sit». No porque algo sea duro ha de ser recto (16). Pero no es ésta una moral de cálculo, sino el eco de la *conversión* paulina, que tiende a sacudir la suficiencia estoica, el recortado leguleyismo de quienes siguen aferrados, en vejez de letra, a los preceptos formales, y la triste flojedad de quienes llaman indolentemente al Apóstol «sembrador de palabras».

Algunos atenienses, luego de oír a San Pablo, llamáronle «sembrador de palabras...» «Erat enim revera ille seminator verborum, sed messor morum.» Por providencial designio —continúa San Agustín— hubo de enfrentarse con epicúreos y estoicos, las dos corrientes que trataban de resolver, aunque por diversos rumbos, una misma cuestión, la vida feliz. Esta es la cuestión que preocupa también a los cristianos y, en definitiva, a todos los hombres, buenos y malos. Los epicúreos cifraban la felicidad en uno de los dos elementos del hombre, el cuerpo, y los estoicos en el otro, en el alma. El proble-

(15) *In Johannis Evang.*, Tract. XII, 23. Sermo 72 (Ed. B. A. C., t. VII, página 480).

(16) Sermo 150. *De Civitate Dei*, XIX, 1, 4; XIV, 9.

ma plantéase de modo aparatoso y comprometido. O San Pablo supera tal disyuntiva, o tiene que dar la razón a uno de ambos bandos... Pues bien, la supera, porque en el fondo estoicos y epicúreos coincidían en su cerrazón sobre sí mismos. «Epicureus itaque, in corpore ponens summum hominis bonum, in se spem ponit. Sed enim stoicus, in animo ponens summum hominis bonum, in re quidem meliori hominis posuit; sed etiam ipse in se spem posuit.» El cristiano, en cambio, cifra la felicidad en la gracia y en los dones de Dios y, en definitiva, en Dios mismo. Magna y laudable cosa es la virtud, ¡oh estoico!, y nunca la alabarás bastante; pero, dime, ¿de dónde te ha llegado? «Non virtus animi tui te facit beatum, sed qui tibi virtutem dedit, qui tibi velle inspiravit et posse donavit» (17).

Tema fundamental agustiniano es el de los lindes entre *cristianidad* y *mundo*, entre humanismo cristiano y mundano, entre la alegría del cristiano fiel y la turbia alegría del siglo. «Saeculi letitia est impunita nequitia.» El *mundo* viene a constituirse el día en que Adán y el demonio tratan de ceñir la vida a su dimensión *humana*. El de Adán no fué un acto de hostilidad a Dios, ni era él tan insensato que pretendiera igualársele: fué una actitud de humanismo puro, de afirmación de sí mismo, llegando quizá a creer que, después de una explicación con el Señor, todo quedaría zanjado (18). Desencadenóse entonces un humanismo desconectado de lo sobrenatural, que en sí es ya una reducción, una restricción del ser del hombre. El castigo de separarse de Dios fué caer en sí mismos, ser entregados a sí mismos. Les trastornó la euforia de la independencia, y quedaron envueltos por la mentira. Dieron en sí mismos, y he ahí que se hallaron desnudos, porque nada absolutamente tenían propio: con que les invadió el descontento de sí y comenzaron a sentir angustia (18 bis).

CONSIDERACIONES SOBRE LA JUSTICIA

Tras de refundir cristianamente la doctrina clásica sobre la Ley, desplegando su concepción grandiosa del orden —la Ley eterna es

(17) Sermo 150.

(18) *De Civitate Dei*, XIV, 11. Vide la reciente obra del P. IGNACIO DE LA EUCARISTÍA, C. D.: *Hombre, Mundo, Redención...* Valencia, 1954.

(18 bis) *De Civitate Dei*, XIII, 21; XIV, 15; XI, 16, 24. *De Genesi ad litteram*, II, 16.

Dios mismo, enamorado del orden universal; Dios, en quien no cabe contraponer voluntad y razón, ni confundir voluntad con arbitrariedad— San Agustín reivindica una justicia hacia adentro, más allá, no sólo de la legalidad positiva, sino del aparato coactivo y de la que pudiéramos llamar «patología jurídica»; más allá, sobre todo, del temor servil al castigo. Importa ahondar en este punto.

Hay un temor *servil, adúltero*: el temor de quien, al obrar mal, piensa: «El podría venir ahora y sorprenderme.» Hay un temor *fiel*: el de quien, al obrar mal, piensa: «El podría, viéndome ahora, irse y abandonarme...» Este segundo es el noble temor, el amoroso temor del varón justo. Por cierto que conviene recordar esta distinción agustiniana cuando tanto se habla, y tan a la ligera, de sustituir el temor por el amor. Sobre que hay almas y trances en que el temor servil mantiene su eficacia cuando fallaron otros resortes, el temor que se le predica al cristiano es el temor fiel, un temor que es pura reacción del amor por parte del «homo viator».

Cabe observar la ley, no por amor a la justicia, sino por temor al castigo; pero «quamquam qui timore poenae non concupiscit, puto quia concupiscit...» ¿Qué valor hay en ese temor servil al castigo? Hasta los desalmados lo sienten. Lo que nos incumbe es mudar nuestra justicia por la de Dios. La ley infunde temor; la gracia, esperanza. Si sólo temiste la pena, no amabas la justicia. Quien la pena teme, desea, si ello fuera posible, hacer lo que gusta y eludir la sanción temida. Temes entonces a Dios amenazador, no amas a Dios ordenador (19).

Propuesta tenemos la ley divina: «No codiciarás...» Quien, fiado en su temor, pensare que puede cumplir esa ley con solas sus fuerzas e hiciere lo que la ley manda, no por amor a la justicia, sino por temor a la pena, es un hombre sin tacha según esa justicia estricta de la ley. En verdad que no roba, ni adultera, ni calumnia, ni mata, ni da señales de codiciar el bien del prójimo. Pero entiendo que quien refrena su apetito por mero temor al castigo, en realidad apetece. Hasta el león suelta la presa y huye ante las armas de los cazadores, volviéndose de vacío. Pero si no arrebató entonces la presa tampoco depuso su ferocidad. Pues bien, si tú eres como él, la tuya es una justicia calculadora, que estriba en el afán de no sufrir tormento. Mas ¿qué hazaña ni qué merito es este? ¿Quién no teme la pena por desvergonzado y criminal que sea? Entre tu temor y el del ladrón

(19) Sermo 145 (Ed. B. A. C., t. X, pág. 878).

solamente hay una diferencia: que el ladrón teme las leyes humanas y espera la coyuntura de burlarlas, mientras que tú temes las leyes y el castigo de un Dios a Quien no puedes engañar. Pero, si pudieras engañarle, ¿qué no harías? Tu temor refrena, pero no suprime tu mal deseo. Como el lobo se acerca al rebaño y se aleja luego ante el ladrido de los perros y el clamor de los pastores, pero no deja de ser lobo. ¡Conviértase en oveja! (20).

Para convertirnos en oveja, para pasar del temor servil al temor fiel y al puro amor a la justicia, necesitamos mudar nuestra justicia por la de Dios. Cúmplense entonces las palabras del Salmo: «Dominus dabit suavitatem, et terra nostra dabit fructum suum». Si El no diere primero la suavidad, nuestra tierra bien poco podría ofrecer de sí.

Aquí el comentario al pasaje paulino: «Ignorantes enim Dei Justitiam, et suam volentes constituere, Justitiae Dei non sunt subiecti» (21). Saturados, ahitos de justicia, los hombres ya no sentían hambre y sed de la de Dios. Presumían de sus propias fuerzas, y teníanse por perfectos observantes de la ley. Pero, ¿qué significa esto de la justicia de Dios y la justicia de los hombres? La de Dios es aquella que el Señor otorga al hombre para que sea justo por El; la del hombre, la que él profesa confiado en sí mismo» (22).

La expresión suprema de nuestra moralidad cífrase en un aunarse la voluntad humana a la divina, en un confirmar por el lado de la voluntad la vinculación del entendimiento a las verdades eternas: al cabo la vinculación ontológica de la criatura racional al Creador. La estimativa axiológica y la sumisión moral alcanzan su más concertada expresión en la máxima: «Dilige, et quod vis fac». Allí brota la fuente de la Justicia, donde brota la fuente de la vida (23). La perfecta justicia requiere un amor al bien, que no depende de la estricta libertad, sino de la caridad divina derramada en el corazón del

(20) Sermo 169 (Ed. B. A. C., t. VII, pág. 186 y sigs.

(21) *Ep. ad Rom.*, X, 3

(22) «Inde erant isti qui panem de coelo descendentem non intelligebant, quia sua justitia saturati. Justitiam Dei non esuriebant. Quid est hoc, justitia Dei et justitia hominis? Justitia Dei hic dicitur, non qua justus est Deus, sed quam dat homini Deus, ut justus sit homo per Deum. Quae autem est illorum justitia? Qua de suis viribus praesumebant, et quasi impletores legis se ipsos ex sua virtute dicebant. Nemo autem implet legem, nisi quem adjuvaverit gratia.» (*Tract. in Joannem*, XXVI, 1-10 y 13.)

(23) *Enarratio in Ps.*, 61.

hombre. «Non enim fructus est bonus, qui de charitatis radice non surgit. Porro autem si adsit fides quae per dilectionem operatur, incipit condelectari legi Dei secundum interiorem hominem, quae delectatio non litterae, sed spiritus donum est... Nam neque liberum arbitrium quidquam nisi ad peccandum valet, si lateat veritatis via; et cum id quod agendum et quo nitendum est coeperit non latere, nisi etiam delectet et ametur, non agitur, non suscipitur, non bene vivitur. Ut autem diligatur, charitas Dei diffunditur in cordibus nostris, non per arbitrium liberum quod surgit ex nobis, sed per Spiritum Sanctum qui datus est nobis.» (24).

Para esta caridad —que no es una mera dignificación del amor natural entre los hombres, sino un amar al hombre por ser hijo de Dios y hermano en Cristo— resultan hacederas las cosas que eran difíciles para el temor y para el egoísmo. «Durae sunt timori, leves amori». San Agustín reitera aquí la sentencia de San Juan: «Qui diligit proximum, legem implevit», y la gran conclusión de la Epístola a los Romanos: «Plenitudo legis, charitas». Y concluye él: «Charitas ergo inchoata, inchoata justitia est; charitas provecta, provecta justitia est; charitas magna, magna justitia est; charitas perfecta, perfecta justitia est; sed charitas de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta; quae tunc maxima est in hac vita, quando pro illa ipsa contemnitur vita» (25).

Cierto que aquí está hablando de la justificación y los términos tienen amplísimo sentido. Pero estas son las perspectivas que hay que abrirle a la justicia para que el *summum jus* no se nos convierta insensiblemente en *summa injuria*. La convivencia humana exige que demos a cada cual lo suyo; mas para saber la que a cada uno corresponde hay que considerarlo en su peculiar ser, mirarlo con mirada de amor (26).

CONCLUSIÓN

Al filo agustiniano hay que abordar, no ya la cerrazón de una filosofía extravagante de la fe, sino la de ese clima filosófico en que nos

(24) *De spiritu et litera*, caps. 14 y 3. Pero vide todo el libro, así como el tratado *De natura et gratia*, para la conexión entre las virtudes cardinales y las teologales.

(25) *De natura et gratia*, caps. 69 y 70.

(26) Vide R. GUARDINI: *Der Herr*, pág. 305; 1951.

retraemos cuando recortamos el alcance de las grandes verdades, de la gran verdad cristiana, hasta esterilizarla en los espíritus; no ya el fracaso de una justicia sin Dios o de una paz sin Dios o de unos derechos que en tanto serán sagrados en cuanto que Dios los afiance, sino la insuficiencia radical de una ética que tiende a quedarse donde la naturaleza caída, o de una religión reducida a mera ética, la alí-corta mediocridad de una justicia demasiado humana a la que sistemáticamente le cercenamos el horizonte sobrenatural.

Gregorio IX amonestaba a los teólogos para que la Filosofía no enrareciera la Teología ni la naturaleza desplazara a la gracia, para que no cayeran en una actitud naturalista, olvidados del Evangelio y de San Pablo: «Ne evacuetur Crux Christi...» (27). Pío XII, en noviembre de 1949, suscitaba la cuestión ante los juristas italianos: si el jurisconsulto clásico había de tener «divinarum et humanarum rerum notitia», sabedor ya de que actuaba entre lo finito y lo infinito, de que la miopía ante la verdad de Dios y la verdad del hombre es angostura para la exacta visión del orden universal y humano, respecto del jurista cristiano esta exigencia es incomparablemente más honda.

«Si consideráis —añadía— el sujeto de derecho con los ojos de la fe cristiana, ¡qué aureola de luz descubriréis en torno a su cabeza! La corona de que le ha circundado la redención de Cristo, la sangre derramada por su rescate, la vida sobrenatural, a la cual le restituyó El y de la cual le ha hecho partícipe, y el fin último que le asignó como término de su camino terreno. En la nueva economía —subrayémoslo— el sujeto del derecho no es el hombre en la naturaleza pura, sino el hombre elevado por la gracia del Salvador al orden sobrenatural, y por eso mismo, puesto en contacto con la Divinidad mediante una nueva vida, que es la vida misma de Dios, aunque participada. Su dignidad crece, pues, en proporciones infinitas y, por lo tanto, en igual proporción aumenta la nobleza del jurista, que le hace objeto de su ciencia».

Recoge en estas palabras el Pontífice, al propio tiempo que una verdad fundamental, la reacción de preclaros juristas cristianos. «Cuando consideramos cualquier problema de la conducta humana —advierde T. Casares— hay que hacerse cargo de la realidad del pecado y de la realidad de la gracia... En la sociedad de los hombres

(27) Cit. por E. GILSON: *L'esprit de la philosophie médiévale*, pág. 392; París, 1944.

redimidos debe imperar un Derecho superior al Derecho natural; así como su estado no es de pura naturaleza, tampoco su derecho» (28).

Tal fué, entre otras, la preocupación de Vives cuando nos avisaba contra el prurito de adscribirnos a los preceptos de Aristóteles, olvidados de los de Cristo, o la tarea de Suárez, expresamente apuntada en el Proemio del *De legibus* y desarrollada en el *De bonitate et malitia actuum humanorum* y en el *De fide, spe et charitate*. «Non sentiamo certamente in Suárez —comentaba L. Maino— la borghesia che afferma minacciosa i suoi diritti...; ma sentiamo in lui, piú alta e solenne che non tra le voci rivoluzionarie, l'appello ad una superiore giustizia..., l'equilibrio della Giustizia colla Carità» (29).

Al cristianismo le importa apurar la racionalidad de los principios y fomentar la virtud natural de las potencias del alma; pero a los cristianos, individual y socialmente, nos importa no quedarnos a mitad del camino, porque nuestra madurez para el bien y para el mal es mucho más comprometida que la del pagano, porque nuestro ánimo no puede ya sosegar en las pautas que le ofrecían número y armonía al gentil. La Redención vino para todos los hombres y *para todo el hombre*. En el seno de la cristiandad ni la vida sobrenatural es una aspiración lírica, mero recurso para ciertos trances, ni las virtudes teologales mero remate o adorno. Al cristiano, cuando le faltan las virtudes teologales, le fallan las cardinales. Nuestra justicia postula una «justificatio», sin trampas ni restricciones mentales, ante Dios: no ante el «Motor inmóvil», sino ante el Dios que alegra nuestra juventud y nos ayuda a renacer cada día.

El raquitismo con que solemos dosificar la justicia es al cabo tan inoperante como la tibieza. Seguimos apurando teoréticamente, con precisión infinitesimal, los perfiles de la justicia aristotélica, como temerosos de que nos falle la nuestra. Invocamos de continuo la justicia como una fuerza a nuestro servicio, un instrumento de dominio o de preeminencia, no como una virtud, resorte de perfección. Y todavía, si nuestro mundo *funcionara* bien con semejante lastre, cabría el hurtarnos pragmáticamente a tal preocupación, atro-

(28) TOMÁS CASARES: *La Justicia y el Derecho*, Buenos Aires, 1945.

(29) L. MAINO: «Francesco Suarez e la Filosofia del Diritto» (*Riv. Int. di Fil. del Diritto*, 1930).

Sobre este punto ha insistido el P. ELEUTERIO ELORDUY en su ejemplar labor de seminario en los cursos de Burgos.

fiarnos previsoramente las alas. Pero fácil es comprender que, cuanto más enconadas las situaciones, cuanto más generalizada la injusticia, mayor generosidad requiere la solución, so pena de arrostrar, con todas sus consecuencias, el reproche evangélico: «Si vuestra justicia no sobrepuja la de los escribas y fariseos...»

Se ha dicho que para ser justos hay que buscar algo más que la justicia. Si nos ceñimos —observa Pieper— a lo que estrictamente corresponde a cada cual, la convivencia resulta irremediabilmente inhumana. Porque la justicia aparece hoy entre nosotros como un fenómeno general, porque los hombres se ven frecuentemente privados de lo que les corresponde, porque se les escatima injustamente lo suyo, porque, aun no dejando de cumplirse estrictamente algunas obligaciones, subsiste la indigencia humana, por todo ello el justo no puede limitarse a una justicia que, sin caridad, resulta acerba y cruel. Es insuficiente, utópico —había advertido Santo Tomás— querer mantener la paz y la concordia entre los hombres mediante normas de justicia, si en el fondo no ahinca sus raíces el amor (30).

La propia noción tomista de la ley natural: «participatio legis aeternae in rationali creatura», además de afirmar la cooperación del hombre con Dios, le abre esa vía por donde entramos en los secretos de la ley eterna, obligados a ganar altura. La ciencia de lo justo y de lo injusto culmina en el conocimiento del Ordenador supremo, pero un conocimiento que, en expresión de Santa Teresa, ha de latir «impreso en las entrañas». Las posibilidades de la justicia humana siguen pendientes de esa versión a lo divino, y hay que urgirlas desde el mismo ángulo que vivimos el mundo como destierro, el sacrificio, el perdón, la esperanza.

Entonces tienen cabal sentido, sin apelar a vanos retorcimientos, aquellas amonestaciones de la Epístola primera a los Corintios. San Agustín hace hincapié en ellas serenamente. Por encima de cualesquiera reivindicaciones materiales está la paz del ánimo y el alto valor de nuestro tiempo. Si alguien te pone pleito, cede en algo, porque más vale que dediques tu tiempo a Dios que a los litigios. Lo mismo que inviertes parte de tu dinero en la compra de algunas cosas, piérdelo también de grado para comprar tu paz. Sacrifica algún dinero y redime tu tiempo. Nunca comprarás cara la tranquilidad de tu corazón (31).

(30) J. PIEPER: *Ueber der Gerechtigkeit*, pág. 126.

(31) «... Quando aliquis tibi infert litem, perde aliquid ut Deo vaces, non

Pensemos en los derechos fundamentales de la personalidad, en la autoridad y la sumisión políticas, en la pena, en la convivencia internacional, en la paz y la guerra. Sin confusiones ni utopías, una auténtica justicia cristiana, bebida con verdadera sed, como agua viva, nos lleva a considerarlos bajo una responsabilidad nueva, desde una interioridad más clara, insoslayable. El egoísmo y el ensañamiento, la mentira, la calumnia, que parecían pecados de la vida privada, muestran su imponente gravedad en la vida pública.

Con una auténtica justicia cristiana no habría por qué plantear desde nuevos planos, con riesgo de mixtificación y desorbitación, el problema de una «justicia social». Situaciones y actitudes que para muchos no pasan de escrúpulos de conciencia revélanse entonces en su flagrante sinrazón. El hombre y la comunidad vuelven entonces a entenderse mediante un concepto que en vano está reclamando desde hace veinte siglos plena vigencia jurídica: el concepto de *prójimo*.

Pienso en la vigencia y pienso, naturalmente, en la eficacia. Esa justicia no van a implantarla los ordenamientos legales ni los tratadistas, sino los hombres justos... Bueno sería recordar ahora la aguda observación de Chesterton sobre San Francisco de Asís: un hombre no se arroja en la nieve o en el zarzal por fidelidad a un sistema correcto o exacto, sino por un amor entrañable. El amor —había dicho San Agustín— que ha de ir bebiendo el hombre para no morir de sed en los caminos del desierto... El amor del que nos examinarán a la tarde de esta vida.

No creo que el mundo de la justicia ni quienes por él andamos quedemos exentos del examen.

JOSÉ CORTS GRAU

litibus... Quomodo ergo perdis nummos ut emas tibi aliquid, sic perde nummos ut emas tibi quietem. Ecce hoc est tempus redimere... Judicio vult tecum contendere, et tunicam tuam tollere, vult avocare te litibus a Deo tuo: non habebis quietum cor, non habebis tranquillum animum, everteris cogitationibus tuis, irriteris adversus ipsum adversarium tuum. Ecce tempus perdidisti. Quanto ergo melius est ut nummum amittas, et tempus redimas?» (Sermo 167. Ed. B. A. C., tomo VII, pág. 814.)

LA EXPERIENCIA ETICO-JURIDICA Y EL PROBLEMA DE LA PERSONA

En el XI Congreso Internacional de Filosofía (Bruselas, 20-26 de agosto de 1953), el jurista francés Aurel David tomaba, en el curso de una de las sesiones plenarias, una posición neta y fundamentalmente exacta en torno al problema del Derecho natural. Es preciso admitir un núcleo (no demasiado extenso) de principios normativos iusnaturalistas, en torno al cual se edifican otros círculos de estructuras normativas jurídicas, que son ya construcciones positivas del espíritu humano sobre la base del Derecho natural y de las formaciones y poderes jurídicos sociales. Esta concepción era paralela en A. David a una concepción del individuo humano, que constituía el tema de su Comunicación al Congreso (1). Posteriormente ha defendido más ampliamente sus puntos de vista en una tesis doctoral, que espera publicar el próximo año en las *Presses Universitaires de France*. Un breve resumen ha aparecido en el artículo «L'individu humain et la machine humaine», de la revista *L'Age Nouveau* (2).

No es el intento de estas breves notas entrar en un examen de la tesis de David. Esta tarea podría ser asumida más adelante, si los puntos de vista de aquél encuentran suficiente resonancia en el ámbito del pensamiento filosófico y jurídico contemporáneo. De momento nos contentaremos con una breve indicación informativa, que nos servirá de punto de inserción para el problema que en la presente ocasión nos preocupa.

Para David, todo lo que en el hombre es objeto de la investigación de las ciencias biológicas e incluso psicológicas, en su estado actual, el conjunto macroscópico y funcional de la realidad psicosomá-

(1) *Actes du XIème Congrès International de Philosophie*, vol. XI, págs. 35-41.

(2) *L'Age nouveau*, núm. 86, Mars 1954, págs. 75-86.

tica, directamente observable, que ha venido siendo considerada como «el hombre», el sujeto individual humano, sería sólo una estructura periférica e instrumental del verdadero núcleo individual humano, único que realizaría las propiedades que el Derecho asigna a la persona individual que es el hombre. «El pseudo-individuo biológico es una máquina macroscópica que rodea al núcleo individual personal considerado por el Derecho» (3). Y también por lo que respecta a las actividades de orden psíquico: «Hay en todo espíritu una parte que es una máquina de calcular anónima, inindividual, vendible y alienable [...]. El acto humano está hecho de un 1 por 100 de gesto humano original debido al individuo, y de 99 por 100 del trabajo de un piloto automático, autómeta (*robot*) sudoroso y jadeante que registra la orden, sondea el medio material en derredor, calcula la adaptación de esta orden a este medio» (4).

A las audaces conclusiones de David es necesario oponer ciertas consideraciones indeclinables.

En verdad, determinadas funciones (por ejemplo, de cálculo matemático), que el hombre ejerce mediante procesos psíquicos condicionados por estructuras y actividades cerebrales, pueden ser realizadas en condiciones ventajosas por un cerebro electrónico. Esto es incuestionable. Pero no significa que las funciones del hombre sean de la misma índole que las de una máquina, aunque los resultados (*el opus operatum*) sean unívocos.

Aurel David señala la aptitud para la felicidad, la solidaridad humana, el determinismo normativo, la finalidad, como funciones inmanentes, específicas e inmediatas de la persona humana. Esto es justo. Pero hay que decir más que eso. Dondequiera que se da una corriente de conciencia (nos referimos a las formas superiores de la conciencia intelectual, volitiva o sentimental; conciencia del ser, de los valores, de la belleza), allí hay una función inmediata de la persona humana. (No nos referimos aquí evidentemente al caso único de la naturaleza humana de Cristo, carente de personalidad humana por su asunción a una hipóstasis divina en la que —sin confusión, pero con intrínseca y propia unidad— subsiste). Pues bien, las funciones de cálculo matemático realizadas por el hombre son funciones conscientes. El calcular humano es un complejo coherente y unitario de funciones de rememoración e intelección —articuladas qui-

(3) L. c., pág. 76.

(4) Ibid., pág. 84.

zá en mecanismos de otra índole— que, en su conjunto, no tiene nada que ver con el trabajo de una máquina calculadora, aunque sea electrónica.

El neocartesianismo a que apunta David (la imagen del cuerpo muñeco animado y del dueño que lo dirige, como un capitán a su buque) tropieza inexorablemente con el dato de la unidad del hombre concreto —corpóreo— de la experiencia natural. Es una unidad pura y simple, intrínseca y sustancial. La Filosofía escolástica, partiendo de Aristóteles, ha puesto de relieve con vigor este tema. Pero, al mismo tiempo, al acentuar la distinción real de materia y espíritu en el seno del hombre, corre a veces el riesgo de producir una impresión de segregación y de ruptura. Pero su intención profunda no es nunca esa. En el hombre, durante su estadio terrenal, materia y espíritu están conjugados en intrínseca unidad sustantiva. Zubiri ha puesto de relieve con insistencia que el hombre es una inteligencia sentiente. La referibilidad de lo somático y sensitivo al «yo» de la conciencia intelectual constituye una vivencia inmediata, en que la unidad del compuesto humano se nos da de una manera absoluta. Y esta referibilidad se da en el interior de vivencias complejas y rigurosamente unitarias, en que soma y psique, sensación, intelección y sentimiento son vividas en la unidad indestructible del «yo» consciente. Piénsese, por ejemplo, en la captación estética de la belleza sensible o en la trágica vivencia de la muerte de un ser amado.

Claro está que el hontanar originario de las propiedades de continuidad e identidad, señaladas por Hauriou a la persona humana de la experiencia jurídica (propiedades de «unidad cuántica» en expresión de David), no está en el elemento somático material, sometido a todas las fluideces y delicuescencias que la moderna Biología y la moderna Física le asignan. Pero el elemento material está sustancialmente asumido, en cada momento, en el concreto personal humano, dotado de la continuidad del espíritu: del espíritu encarnado que es el hombre.

Por lo demás, la fluidez y la inindividualidad de la materia en la moderna Física está sujeta ella misma a una cierta fluidez. Dominique Dubarle lo ha expresado con acierto: «Se dice habitualmente que el nacimiento de la física cuántica ha tenido por efecto problematizar gravemente nuestras certidumbres relativas a la individualidad física. Esto es verdad desde cierto punto de vista [...] Pero quizá sería más profundamente verdadero decir que, con la física cuántica»

tica, el pensamiento del hombre desemboca por primera vez en el punto en que le será posible construirse *científicamente* un concepto de la individualidad física» (5). Y, en el plano de la biología, nos será permitido mirar con un poco de escepticismo la suposición, latente en el pensamiento de Aurel David, de que las posibilidades de injerto biológico y de sustitución de órganos vivos por artificios mecánicos tengan perspectivas ilimitadas.

Por otra parte, no es necesario admitir sin más que la piel sea el límite de la persona —según la expresión gráfica empleada a veces por David—. Ni siempre será fácil precisar hasta dónde se extiende el núcleo somático asumido sustancialmente en el concreto personal humano. La discusión sobre si la sangre estaba o no informada por el alma preocupó a los antiguos teólogos. Hoy el ámbito de lo problemático podrá muy bien considerarse ampliado. En todo caso, las posibilidades de legitimidad de un comercio de órganos, regulable por normas de un Derecho pura y simplemente patrimonial, están sujetas a múltiples reservas desde el punto de vista de la Moral y del Derecho. Desde este punto de vista, la posición de David, al referirse sin ningún género de reservas ni distinciones a los «bancos de ojos», «bancos de arterias» (considerándolos en el mismo plano que los «centros de almacenaje de sangre y plasma» y afirmando la pura patrimonialidad de estos objetos), no nos parece admisible (6).

* * *

Lo que a nuestro juicio es realmente valioso en los trabajos de David, en el grado fragmentario de conocimiento que hasta el presente poseemos de ellos, es su actitud metodológica. La reivindicación de una necesaria contribución de la experiencia jurídica para la resolución de los problemas antropofilosóficos y antropocientíficos (estadio teórico explicativo de las ciencias antropológicas). En este punto nos hallamos totalmente de acuerdo con él y consideramos que su aportación es importante y meritoria.

Aun en la Filosofía escolástica, tan profundamente sellada en todas sus partes por la impronta de su radical espiritualismo, parece,

(5) DOMINIQUE DUBARLE, *La Physique et l'individualité*, en *L'Age nouveau*, núm. cit., pág. 54.

(6) A. DAVID, loc. cit., pág. 79.

a veces, cercenar posibilidades el prejuicio de una excesiva separación entre Filosofía especulativa y Filosofía práctica (correlativamente, Ciencia especulativa y Ciencia práctica). Se supone, no sin razón, que la Filosofía práctica debe fundarse en los resultados de la Filosofía especulativa. Debe venir detrás de ésta. Esto conduce como naturalmente a prescindir para la construcción de la Filosofía especulativa de los datos que puede aportar la experiencia de la acción humana, en cuanto tal, de las vivencias de orden moral, social, jurídico, etc. Esto es especialmente mortífero cuando se trata de establecer una antropología filosófica de tipo especulativo. Se toma como punto de partida para los análisis fenomenológicos y para las inferencias y construcciones especulativas al hombre de la experiencia *teorética* (en el sentido que da Husserl a la palabra: el hombre considerado con precisión de los aspectos axiológicos) y a su obrar correspondiente. Esto empequeñece arbitrariamente los datos iniciales y las bases intuitivas, y puede comprometer toda la empresa. Para investigar la naturaleza del hombre y de sus constitutivos, se partirá de la sensación o de la ideación abstractiva, consideradas quizá en ejemplos banales, aislados y convencionales. No se atenderá tanto a las vivencias complejas de la responsabilidad, del arrepentimiento, del amor, de la tristeza, de la felicidad o de la angustia.

Un ejemplo de lo que venimos diciendo podría encontrarse, a nuestro juicio, en el problema de la libertad. Es verdad que en el pensamiento contemporáneo ha perdido acuidad la cuestión de la existencia de un libre arbitrio en el hombre, porque el determinismo decimonónico está más que superado. Hoy la vivencia de la libertad ha avasallado al pensamiento filosófico. A veces, parece no querer verse en el hombre más que una libertad hipostasiada sin naturaleza y sin sujeto. Esto es quimérico. (Aun en Dios, en quien el acto es subsistente, la libertad es sólo una vertiente del amor infinito, que radicalmente es una espontaneidad necesaria de fruición en el bien infinito que es él mismo.) Por lo demás, quizá no siempre distingue suficientemente la actual Filosofía entre libre arbitrio y espontaneidad necesaria, de suerte que juega a veces con el equívoco de la palabra «libertad».

Como quiera que sea, siempre será una interesante cuestión de la Filosofía del hombre la determinación de la existencia, sentido y límites del libre arbitrio de la voluntad. A esta cuestión nos referimos.

Para demostrar la existencia del libre arbitrio suele recurrirse

al análisis de la experiencia psicológica, pero colocándose en una actitud experimental *teórica*, considerando el juego de la volición en momentos intrascendentes de elecciones banales, o bien atendiendo a elecciones importantes (por ejemplo, pecar o no pecar), pero considerando el momento electivo aislada y como abstractamente, desligado de la compleja vivencia total de la que forma parte. Desde este punto de vista estrecho y artificioso, es imposible o muy difícil que se le haga patente al hombre el *fenómeno* (tan inmediato y tan cálido) de la libertad. Pocas veces tendrá una realización más exacta aquello de que los árboles impiden ver el bosque.

Es en la vivencia profunda de la responsabilidad (con todas sus complejas resonancias y vertientes: arrepentimiento, vergüenza de reo, impulso de reparación...), donde la realidad de la libertad humana se hace patente. Y la legitimidad del carácter *dóxico-originario* (en el sentido de Husserl: certidumbre de realidad) con que la libertad es vivida en la experiencia de la responsabilidad, nos es alumbrada especialmente en el ámbito de las ciencias prácticas, en concreto la del Derecho.

Aquí viene a insertarse con plena vigencia la actitud metodológica de Aurel David a que nos referíamos arriba: «El Derecho —moral militante— está encargado de permitir a los hombres vivir en sociedad, y este carácter práctico le mantiene muy cerca de la realidad. En las ciencias puras, una experiencia fallida no hace sino destruir una hipótesis. Pero una experiencia de medicina práctica, invalida la hipótesis y mata a la vez al enfermo. Ahora bien, precisamente del contacto permanente y apretado con esta realidad que no perdona, extrae el Derecho su individuo humano, natural y estable» (7). Lo mismo se diga de la responsabilidad, y de la libertad, que le es inmanente.

David piensa que los resultados de las modernas ciencias físicas, biológicas y psicológicas, en su estudio del conjunto psicosomático macroscópico humano, conducirían a una negación de la cuantificación individual y estable de aquel conjunto, de suerte que pueda constituir un sujeto. Este punto de partida no nos parece admisible, como hemos indicado, y está sujeto a una serie de precisiones. Pero lo interesante es que David, en razón de las aportaciones de la ciencia jurídica, siente que no puede quedarse en una posición negativa. La existencia del sujeto individual humano, cuantificado y estable, tie-

(7) L. c., pág. 76.

ne que quedar a salvo en todo caso. El Derecho nos certifica de ello, y su poder de evidencia viene de ser precisamente una ciencia práctica, una ciencia de la realidad vivida, en cuanto vivida. Si no queda a salvo este individuo descubierto por la experiencia jurídica (naturalmente no exclusivamente por ésta, anotamos nosotros), «puesto que el Derecho actual no puede construirse con alguna eficacia más que admitiendo la existencia de esas mónadas personales, será preciso cerrar las Audiencias y los Tribunales, quemar los Códigos y tratar de construir un Derecho con personas estructuradas, fluyentes y macroscópicas. Y se verá bien lo que se saca, y cómo morirá el enfermo con tales hipótesis» (8).

El Derecho y la Moral, precisamente por ser ciencias prácticas de la dramática vida humana, ofrecen en su desarrollo una especial fuerza de evidencia para la determinación de ciertas bases fundamentales. Esto no puede ser desconocido por la Filosofía especulativa, que no debe, a nuestro juicio, partir sistemáticamente de una contemplación teórica de la realidad, sino que debe bucear en la realidad total, en las vivencias completas y profundamente humanas, enriquecidas por resonancias axiológicas, por corrientes vivenciales de tipo volitivo-emocional, en que el hombre alcanza un contacto máximamente intenso y fecundo con la realidad y en que el entendimiento puede lograr sus intuiciones más reales, más objetivas y más fecundas.

¿Acaso no están hoy conformes todos o casi todos los filósofos realistas en que son experiencias de esa índole las que tienen máximo valor para la radical superación del idealismo y de todos los agnosticismos críticos? Para Husserl (sobre la base de su «reducción fenomenológica») la «doxa-originaria» está en continuo trance de venir a disolverse en objetividad idealística, en pura referencia a una conciencia trascendental. Para nosotros, partiendo de una experiencia total y viva (humana, cargada de vertientes éticas, sociales, jurídicas...), la «doxa-originaria» se legitima como objetividad real, como presencia del ser y apertura al ser, como condición de posibilidad de una fenomenología plenamente realística (en el sentido de Dietrich von Hildebrand), base de una construcción especulativa verdaderamente fecunda y, en lo posible, plenaria (9).

(8) Ibid., pág. 76 s. Para David las personas macroscópicas serían necesariamente «estructurées» y «mouvantes».

(9) Sobre la *Urdoxa* de Husserl véase EDMUND HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie u. Phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, § 103 ss. (Ed.

Quisiéramos, a la luz de las anteriores consideraciones, hacer una aplicación a un aspecto concreto del problema de la persona humana, que ha sido puesto sobre el tapete en el curso de una controversia teológica de los últimos años. Se trata del problema antropofilosófico de la vivencia de la propia personalidad.

La controversia teológica a que acabamos de referirnos, girará en torno al análisis del contenido de la conciencia humana de Jesucristo. El eminente teólogo Pablo Galtier publicó en 1939 un estudio de gran interés bajo este título: «L'unité du Christ, Etre... Personne... Conscience». En la última parte del libro se ocupa de la determinación del contenido de la conciencia [humana] de Cristo. Como la unión hipostática de la Humanidad de Cristo con el Verbo no implica confusión alguna de naturalezas, resulta que esa unión —sustancial y óptica— tiene lugar en el plano estático de la personalidad (10), no en el plano dinámico de la naturaleza, que es el principio operativo radical de las actividades de un ser. Pero como la conciencia humana es una función dinámica, es inmanente al plano de la naturaleza y ajena en sí misma al plano de la personalidad. De aquí que no pueda haber en la conciencia humana de Cristo una aprehensión inmediata y estrictamente concienical de la unión hipostática de Cristo con el Verbo y del hecho de que su propio sujeto personal es —estricta, sustancial y exclusivamente— el mismo Verbo (11). Sin em-

de W. BIEMEL en *Husserliana*, III, 1950, pág. 256 ss.). Para las vacilaciones y cierta interna inconsistencia de la posición idealista en el mismo Husserl, cfr. JEAN WAHL, *Notes sur la première partie de «Erfahrung und Urteil» de Huserl*, publicado en *Phénoménologie-Existence, Recueil d'études* par HENRI BIRAULT, etc., *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1953, págs. 77-105, y la carta de LUDWIG LANDGREBE sobre dicho artículo (*ibid.*, pág. 205 s.).

(10) La palabra *personalidad* resulta ambigua, pues puede referirse ya al carácter de la persona (resultante de su temperamento, de sus opciones, de sus hábitos), a la fisonomía moral, al valor y sentido de su ser en cuanto despliegue responsable de una historia a cargo de un sujeto, ya —en otro sentido enteramente distinto— al constitutivo formal originariamente dado que constituye a la persona en su calidad de tal, de sujeto radical, incomunicable y último de sus propias actividades. Sería útil distinguir estos dos conceptos con dos vocablos, reservando la palabra «personalidad» para el primero y la palabra «personidad» para el segundo (como hemos hecho más arriba en el texto). Pero, como nos referimos ahora a una controversia teológica concreta, preferimos mantener la terminología usual en la Escolástica, y hablar en adelante de *personalidad*, entendiéndola en el segundo sentido (=personidad).

(11) No es esa la única línea de argumentación en que se mueve Galtier. La imposibilidad de una aprehensión estrictamente concienical de su sujeto personal

bargo, hay en la naturaleza humana de Cristo, en razón de la visión beatífica que gozó desde el primer momento de su existencia terrena, un conocimiento intuitivo e inmediato de su unión hipostática con el Verbo y de ser el Verbo su propio y exclusivo sujeto personal. Es más, la existencia de esa visión beatífica en el alma de Cristo es una exigencia estricta de la unión hipostática, ya que sería absurdo que una conciencia humana plenamente desarrollada careciera del conocimiento de su propio sujeto personal y se equivocase respecto a él, cosas ambas que ocurrirían en Cristo si careciese de la visión beatífica. Efectivamente, en la concepción de Galtier, el contenido de la conciencia humana de Cristo, por lo que respecta a la función de captación y afirmación del «yo», en sí mismo no sería en nada diverso del nuestro. Por tanto, sin el complemento de la visión beatífica, la conciencia humana de Cristo atribuiría invenciblemente sus vivencias a un sujeto personal humano, exactamente igual que lo hacemos nosotros, cosa en verdad absurda e impensable (12). De este modo

(el Verbo de Dios) por parte de la conciencia humana de Cristo radica, para Galtier, en la distinción real que media entre la persona divina y la naturaleza humana en Cristo (no obstante la unión sustancial hipostática de la segunda con la primera) y en la infinita trascendencia de la persona del Verbo, que es el sujeto personal único del Hombre-Dios. Cfr. *L'unité du Christ*, pág. 244 ss., 290 ss., 296, 317. El mismo autor, *La conscience humaine du Christ, à propos de quelques publications récentes*, en *Gregorianum* 32 (1951) 525-568, pág. 529 s.

(12) Cfr. *L'unité du Christ*, pág. 349 s.: «Nous avons exclu que, par cette conscience, le Christ percût sa personnalité propre. Rien de divin n'y transparaît directement; même l'union hypostatique lui échappait. Le complexe psychologique qui s'est organisé en elle ne diffère donc pas par lui-même de ce qu'il serait ou pourrait être dans une nature enrichie elle aussi des grâces et des dons les plus élevés dont soit susceptible une pure créature. Attribués spontanément et immédiatement à la nature où il se produisaient, ces états de conscience n'offraient rien qui détournât de les lui attribuer aussi comme à leur sujet dernier ou unique.

»Ainsi nous est apparu le danger que cette nature, en se percevant et en s'attribuant les actes psychiques dont elle est le principe, ne fût amenée à dire «je» pour son propre compte. L'«autonomie psychologique», dont parle le P. Héris à son sujet, aggrave encore, peut-on dire, ce danger. Telle qu'elle se reflétait directement dans sa conscience, il semble donc bien que la nature humaine du Christ dût s'apparaitre sans dépendance aucune à l'égard de la personne divine. En fallait-il davantage pour qu'elle s'apparût comme ayant sa personnalité propre?

»Ce n'est pas ici que l'on contestera le bien fondé de cette question suprême. On ne contestera donc pas non plus que, si elle se fût connue uniquement par la voie de sa conscience directe, la nature humaine du Christ aurait pu et dû s'ap-

creo hallar Galtier un argumento interesante para probar la necesidad de la visión beatífica en el alma humana del Hombre-Dios.

Frente a estos puntos de vista se alzó otro notable teólogo, P. Parente, con el estudio *L'Io di Cristo*, aparecido en Brescia el año 1951. Parente insiste en el carácter rigurosamente sustancial y óntico de la unión hipostática, en el hecho de que realmente el sujeto personal de Cristo, Hombre-Dios, es estricta, sustancial y exclusivamente el Verbo, para concluir que el Verbo es inmanente al concreto existencial de Cristo-hombre y, por consiguiente, la conciencia humana, que es una función del concreto existencial, debe acusar de algún modo por sí misma el hecho de la unión hipostática e identificar el verdadero sujeto personal de Cristo (13).

No es de este lugar entrar en la controversia teológica, que ha ocupado a excelentes teólogos en el curso de los últimos años. Lo que nos interesa es examinar una cuestión antropofilosófica a la que Galtier se refiere para fundamentar su construcción. Es uno de los casos en que la experiencia ético-jurídica debe ser tomada en cuenta, porque puede aportar luces decisivas.

paraître comme étant en elle-même une personne. Mais, c'est cette hypothèse même qui peut et doit être mise en question.

»Pas plus que nous de la nôtre, il n'est exact ni admissible que de sa nature humaine le Christ ait connu uniquement ce qu'en révélait le témoignage direct de sa conscience. Les modes de savoir ne lui manquaient pas, qui pouvaient s'ajuster à la science ainsi possédée.»

Ibid., pág. 358: «La vision béatifique que lui reconnaissent tous les théologiens suffit à lui donner de lui-même, dans son intelligence humaine, la connaissance complète de ce qu'il est. [...] Par la vision béatifique, en d'autres termes, l'homme, la personne composée qu'est le Christ, se connaît, à humainement conscience de se connaître à fond. Rien ne lui échappe de sa constitution, des relations ontologiques établies entre les réalités qui s'y peuvent distinguer, des propriétés et des activités qui lui appartiennent à raison de chacune d'entre elles.»

Ibid., pág. 359: «[La vision béatifique] exclut d'abord que cette humanité ait jamais pensé dire «je» à titre personnel. En lui manifestant son union au Verbe, elle l'empêchait de considérer aucune de ses activités conscientes comme lui appartenant en propre.»

(13) Parente liga sus puntos de vista a la teoría de Escuela que afirma que la naturaleza humana de Cristo, sin ser informada por el existir divino del Verbo, carece, no obstante, de existencia humana y existe cuasi formalmente por aquél. Teoría tan respetable como discutible. Sin embargo, las preocupaciones de Parente responden a puntos de vista más profundos y más generales, que pueden ser expresados, como lo hemos hecho en el texto, sin referencia a la mencionada discusión teológica.

El punto de partida antropofilosófico y psicológico de Galtier, que constituye, a no dudar, uno de los puntos de apoyo de su construcción teológica, es este: La conciencia en nosotros (en el hombre puramente creado que somos nosotros) no revela directa y positivamente nuestro carácter de sujeto último de nuestra propia vida psíquico-somática, no revela el carácter *personal* del sujeto que en esa conciencia se hace patente y se reconoce a sí mismo viviente y operante. Tal es la tesis de Galtier.

Es mucha verdad, en efecto —escribe el gran teólogo—, «que esta noción del «yo» («*moi*»), a despecho o a causa del uso tan frecuente que de ella se ha hecho, da lugar a múltiples equívocos.

»La palabra misma, «mí» («*moi*») o «yo» («*je*»), se emplea corrientemente en el sentido de «persona»; los antiguos se guardaban de esta identificación de vocablos. No ignoraban, sin duda, que uno de los atributos de la persona es poder decir «yo» o «mí»; incluso que únicamente ella se expresa de este modo. Sólo que hay mucha distancia de la expresión a la realidad. Por eso no se pensaba entonces en hablar del «yo» o del «mí» como de la realidad sustancial y subsistente, en que se veía y en que nosotros vemos la persona misma.

»Nuestros metafísicos más recientes no proceden de otra suerte. Es clásica entre ellos la tesis de que «la persona no es ni el yo fenomenal ni el yo numenal de que habla Kant». Y los argumentos que les sirven para fundarla muestran bien que también ellos se oponen a identificar la personalidad y el hacerse consciente de sí mismo (*la prise de conscience de soi*): todos ellos se refieren para confirmarlo a la unidad de conciencia de las personas divinas y a la autoconciencia que debe reconocerse a la naturaleza humana de Cristo.

»El lenguaje corriente, por el contrario, se inspira más bien en Descartes y en su concepción puramente psicológica de la persona. Inconscientemente se expresa la gente como si la confundiera con su «yo» («*moi*»). Se dice del «yo» («*moi*») lo que se entiende de la persona [...]

»No hay que confundirse acerca del sentido de estas palabras. La persona se designa en ellas por el acto, por los actos psíquicos que la caracterizan [...], pero se trata sólo de un modo abreviado de hablar: en modo alguno significa que el «yo» («*moi*») o el «complejo» psicológico de que se habla sea considerado hoy como si constituyera él mismo la persona.

»De todos modos, y aunque sólo fuera para prevenir el equívoco

denunciado a propósito de la conciencia, hemos señalado el segundo punto que considerar: ¿Qué hay que entender exactamente por el «yo» o el «mí» de la persona?

»Corrientemente, el «yo» (*«moi»*) es definido: la persona en cuanto se hace consciente de sí misma. Pero se lo define también así: la conciencia que la persona adquiere de sí misma. Sólo estas dos definiciones atestiguan que no es identificado pura y simplemente con la persona; se lo considera más bien como una función de aquélla.

»Por lo demás, se hacen distinciones. Y, en primer lugar, lo que se llama el «mí» y el «yo» (*«ce qu'on appelle le «moi» et le «je»*).

»No se pone en duda que ambos sean inseparables [...]. Pero esta identidad, diríamos más bien esta conexión, no impide que las dos nociones se distinguan netamente una de otra.

»La una, el Mí, responde a los fenómenos de la vida psíquica, a las impresiones, a los estados de alma percibidos en nosotros como sucesivos. La otra, el Yo, a lo que es percibido como el principio activo y unificador de aquéllos. Por eso, no obstante ser percibidos simultáneamente por la conciencia, mientras el Mí se le presenta como un objeto de conocimiento, el Yo se le aparece como el sujeto que posee y que conoce.

»Este, ante todo, es percibido como estable, persiste a través de la multiplicidad de los actos o de los estados psíquicos que le son atribuidos. Les sirve de lazo, y hace de ellos un todo, que es denominado todavía un Mí y que constituye lo que hemos llamado nuestra personalidad o nuestra fisonomía psicológica. Mí enteramente empírico, es la resultante de nuestras actividades psíquicas. Por eso su distinción del Yo se patentiza sobre todo en su complejidad y su movilidad. A decir verdad, consiste en un conjunto, una serie de estados de conciencia.

»Como los pensamientos y las palabras en que se expresa, es esencialmente móvil. Nuestras experiencias sucesivas lo enriquecen y lo modifican constantemente [...] Mantenido ante nuestro espíritu por la memoria, nos permite contemplarnos como en una serie de cuadros retrospectivos, en que reconocemos las etapas conforme a las cuales se ha formado esta personalidad psicológica que caracteriza a cada uno de nosotros. Pero el lazo que constituye su unidad puede también ocultársenos o quebrarse. Sucede entonces que dos o varios «mí» se yuxtaponen o alternan en una misma vida sin conocerse o vincularse entre sí. Estas disociaciones psicológicas, que pueden ser

más o menos completas, no son raras. Prueban por sí solas el carácter puramente fenomenal de este «mí» y del «yo» que constituye su unidad.

»Por eso no es puesto en duda que uno y otro sean esencialmente de orden psicológico. No hay «yo» sino en y por la conciencia. El «yo» así entendido «no es idéntico al alma sustancial (*à l'âme substance*)».

»Sin embargo, también él es percibido como fijo e inmutable bajo el flujo de su «mí». Esta continuidad no se la confiere la conciencia; la conciencia se limita a constatarla y atestiguarla. La razón [de ella] debe hallarse, por consiguiente, en otra parte, y esto nos lleva a distinguir el «yo» y el «mí» psicológico de la realidad en que tienen su soporte último y su raíz.

»Es lo que se llama el «yo» (*le «je» ou le «moi»*) profundo, anterior y subyacente al «yo» (*«moi»*) psicológico. Ciertos filósofos discuten en qué consiste e incluso si es algo más que una creación de nuestro espíritu; pero la mayor parte admiten su realidad. Muchos están de acuerdo con los filósofos católicos en reconocer en él una sustancia, y se habla también, en consecuencia, de un «yo» o de un «mí» sustancial.

»La expresión no es quizá muy adecuada, sobre todo por lo que toca al «yo», que se concibe difícilmente fuera del acto de conciencia por el que se plantea (*se pose*) y se afirma. El nombre de una realidad propiamente psicológica se encuentra aquí aplicado a una realidad ontológica. Pero, sea lo que quiera de la expresión, lo que designa no es otra cosa que la sustancia que se identifica en nosotros con la persona. Para hablar exactamente, con todo, se trata únicamente de esta sustancia como principio de nuestras actividades conscientes. Reconocemos, pues, aquí exactamente lo que llamamos nuestra naturaleza. Hemos indicado suficientemente por qué y en qué sentido se identifica en nosotros con la persona, a diferencia de lo que sucede en Cristo. Lo mismo ocurre por lo que respecta al «yo» (*«moi»*) sustancial, y si puede ser objeto de conciencia es de la misma manera que la naturaleza. Igual que ésta, no podría ser captado en su realidad desnuda. Lo es únicamente en el «yo» (*le «je» ou le «moi»*) psicológico, es decir, en los actos psíquicos de que constituye el principio.

»De ahí viene, hemos dicho, que la constitución propia de nuestra naturaleza se le oculta a la conciencia: sólo puede ser determinada ulteriormente, mediante el razonamiento. Y ésta es, sin duda, la

razón por la que algunos consideran al «yo» sustancial como totalmente inaprehensible por nuestra conciencia: no se lo percibe; se lo deduce.

»Otros, es verdad, discuten la exactitud de esta observación. Consideran que el alma se aprehende a sí misma en sus actos y, en este sentido, opinan que el llamado «yo» sustancial cae bajo la aprehensión de la conciencia. Pero, desde el punto de vista que nos ocupa, este desacuerdo carece de importancia. Aun los últimamente citados reconocen que este «yo», si es percibido por la conciencia, lo es únicamente como principio o soporte inmediato de los actos psíquicos que constituyen el «yo» («moi») psicológico. De este modo, por consiguiente, se encuentra atestiguado el hecho exclusivo de su existencia y de su actividad. Sobre su condición ontológica, si está o no articulado en un todo que le impide constituir por sí mismo un ser totalmente independiente y personal, todos están conformes en decir que se puede y debe juzgar de ello exclusivamente por otras vías.

»El análisis, hablando en otros términos, de nuestra vida psicológica deja en pie la cuestión propia de nuestra personalidad. Es incapaz de precisar aquello que nos constituye a nosotros mismos (*ce qui nous fait nous*). Este problema ontológico o metafísico cae fuera del ámbito de la conciencia o de la observación directa» (14).

Hemos querido reproducir por extenso estos desarrollos de Galtier, para que el lector pueda apreciar por sí mismo los puntos de vista del eminente teólogo y darse cuenta de la fisonomía de su actitud mental. El tiene la impresión de que es una tesis indiscutida y unánime (¿se refiere exclusivamente al ámbito de la Filosofía escolástica?) que la vivencia concienical humana no atestigua en nosotros —puros hombres—, de una manera positiva y directa, nuestro carácter de sujetos personales. Por nuestra parte nos limitaremos a indicar que semejante posición no pertenece a la sustancia del escolasticismo filosófico y que un filósofo escolástico puede rechazarla decididamente.

Por lo demás, con el respeto debido a la figura egregia de Pablo Galtier, no podemos menos de afirmar que la tesis nos parece insostenible. *L'analyse de notre vie psychologique* —afirma— *est impuissante à préciser ce qui nous fait nous*. Hay aquí un profundo equívoco. Es verdad que la conciencia no nos da a nosotros inmediata-

(14) *L'unité du Christ*, págs. 337-343.

mente la esencia íntima de nuestro ser: eso ni tratándose de la persona (¿cuál es el constitutivo formal, metafísico de nuestra personalidad o personalidad?), ni de la naturaleza (¿hay o no hay en nosotros un principio, un alma espiritual? ¿Cómo se conjuga con el cuerpo en la unidad del hombre?), ni de los mismos actos fluyentes y transitorios (¿son o no espirituales? ¿En qué relación se encuentran con la totalidad? ¿A qué categoría metafísica pertenecen?) Pero lo que quiere decir Galtier es esto otro: que el análisis de nuestra vida psicológica es incapaz de precisar nuestra propia identidad personal, incapaz de precisar si nuestro concreto autoconsciente es o no en sí mismo una persona. Es decir, incapaz de determinar si ese concreto autoconsciente es pura y simplemente un concreto existencial (un *supósito*, un *subsistente*) y no más bien un ser entelequial (aunque existente y, en este sentido, perfectamente real y concreto), que sólo incardinado óntica y sustancialmente en un sujeto ulterior alcanza la plenitud existencial de «lo que es en sí».

Para nosotros, la sola enunciación del aserto, el solo esfuerzo por hacerse inteligible su contenido, tratando de intuir aquello a que la compleja construcción conceptual apunta, basta para que uno se sienta imposibilitado de asentir.

Pero no queremos insistir en esto, que para determinadas fisonomías mentales tendrá muy poca fuerza.

Preferimos poner a contribución el análisis de la experiencia ética y jurídica para obtener indicaciones decisivas y un tratamiento más adecuado del problema. De este modo confirmaremos los puntos de vista metodológicos, cuyo esclarecimiento constituye el intento del presente estudio.

Vamos a referirnos en concreto a dos vivencias: la vivencia de la responsabilidad y la vivencia del amor (de la amistad). La primera de índole a la vez jurídica y moral (15). La segunda de orden meta-

(15) La responsabilidad jurídica está estrechamente ligada con la responsabilidad moral. Hablando de la responsabilidad jurídico-penal, Pío XII, en su Discurso a los miembros del VI Congreso Internacional de Derecho penal (3 de octubre de 1953), se expresó en estos términos: «Ce devrait être en droit pénal un principe inattaquable que la «peine» au sens juridique suppose toujours une «faute». Le principe de causalité pure et simple ne mérite pas d'être reconnu comme un principe juridique se suffisant à lui tout seul. Il n'y a là d'ailleurs aucune menace pour le droit. Dans le délit commis avec intention mauvaise, le principe de causalité sort son plein effet; le résultat —l'«effectu secuto» du droit canonique— peut réellement être exigé pour que l'existence d'un délit soit vérifiée; mais,

jurídico, pero de la que no debe desentenderse el filósofo del Derecho, porque el orden jurídico y la experiencia jurídica constituyen realidades y experiencias abiertas, que como tales deben ser abordadas. ¿No es el amor el alma vivificadora del Derecho, sin la que éste queda muerto en sí mismo? Pues el amor es el cumplimiento de la Ley (16).

Si las posiciones de Galtier, en el problema antropofilosófico que nos ocupa, fuesen acertadas, tendríamos esto: Su vivencia inmediata de conciencia no le daría al concreto autoconsciente que somos nosotros —puros hombres— la certidumbre de ser en sí mismo un sujeto personal. Sabría que es un centro dinámico de actividades conscientes. Pero ignoraría si es o no su propio sujeto personal último. Según Galtier, tendría que salir de esa ignorancia inicial valiéndose de una argumentación. Realmente, es difícil ver para esta argumentación algún camino que no se reduzca a uno de estos dos. Primero, una argumentación de este tipo: no aparece ningún indicio positivo de que mi sujeto personal último esté fuera de mi concreto autoconsciente; luego hay que suponer que no lo está y que soy en mí mismo una persona. Pero esto nos daría una presunción no absoluta, una especie de certeza moral, y nada más. Segundo, una argumentación de tipo cartesiano, recurriendo a las exigencias de la sabiduría y de la bondad de Dios. Nos creemos dispensados de detenernos en mostrar que la fundamentación del hecho primordial de nuestra identidad personal no debe ser remitida a una argumentación de tipo teológico, entre otras razones, porque la certidumbre que tenemos de nuestra identidad personal es mucho más indudable que la que en esta vida podemos alcanzar por vía natural de la existencia de un Dios personal, providente e infinito (17).

Se trata de determinar si en la vivencia de la responsabilidad y

en droit pénal, la causalité et le résultat obtenu ne sont imputables que s'ils vont de pair avec la culpabilité». (*Acta Apostolicae Sedis*, 45 [1953] 737).

(16) San Pablo, *A los Romanos*, 13, 10.

(17) Podría intentarse una argumentación fundada en el principio de que es absurdo que un concreto autoconsciente, agente de actividades morales, desconozca su sujeto personal último. Pero ¿cómo se demostraría tal principio, sin recurrir a la sabiduría y bondad de Dios y admitiendo que nuestra conciencia nada nos atestigüe positivamente acerca de ese sujeto personal? Si nos aparece tan absurdo el que un agente moral consciente esté ignorante de su verdadero sujeto personal último, es precisamente porque en nuestra vida moral consciente se nos revela positiva e inmediatamente nuestro sujeto personal en cuanto tal.

en la vivencia del amor (de la amistad) se nos revela una certidumbre de nuestra propia personalidad inmediata, vivida y superior a esa certidumbre de presunción, fundada en la ausencia de pruebas en contrario. Segundo, si esa certidumbre se nos presenta no como resultado de un proceso, sino como algo absolutamente simple y originario. Si las dos cosas son verdad, es que nuestra conciencia humana —plenaria, tal como se manifiesta en la experiencia jurídica, moral, social, religiosa...—, a través de nuestro vivir humano autoconsciente, nos da con una certeza inmediata y enorme, como un dato positivo, el hecho de nuestra identidad personal.

No vamos a hacer un análisis muy detenido, porque no tratamos de hacer un estudio sobre la vivencia de la responsabilidad, sino sólo de sorprender en ella el alumbramiento de una conciencia positiva de la propia identidad personal.

El sentido de la responsabilidad adquiere un especial vigor en la vivencia de la culpabilidad. También en la vivencia del oneroso y heroico cumplimiento del deber en aras de ideales éticos, jurídicos, religiosos.

Fijémonos ahora en la vivencia de la culpabilidad, más vívida y reveladora tal vez para el hombre normal, que se mantiene de ordinario aquende las fronteras del heroísmo.

Hay en la vivencia de la culpabilidad una doble posible vertiente: el remordimiento y el arrepentimiento. El remordimiento puede desembocar en desesperación, que es como una forma abortada de arrepentimiento, o bien en el arrepentimiento dinámico, reparador, al que nosotros nos referimos aquí, y que conecta profundamente la vivencia de la responsabilidad con la vivencia del amor.

Sin embargo, más radical que el remordimiento y el arrepentimiento se nos presenta la estricta y originaria vivencia de la responsabilidad. Sentir sobre sí la carga de tener que responder, que dar cuenta, a quienquiera que sea (esto es otra cuestión).

Como los animales —un perro, por ejemplo— son incapaces de sostener la mirada del hombre, así para el hombre culpable resulta insoportable esta vivencia de no poder eludir su responsabilidad. Ello se hace patente en la historia de la primera culpa. El primer hombre trata de arrojar la carga de su responsabilidad sobre la mujer («la mujer que pusiste conmigo, ésa dióme del árbol y comí») y la mujer sobre la serpiente («la serpiente me sedujo y comí») (18).

(18) Génesis, 3 12 s.

Pero ellos saben bien que ahí no hay más que una atenuante, pero que, en último término, el peso de la propia culpa es intransferible.

Esto confiere a la vivencia de la culpabilidad (de la responsabilidad por la culpa) un aspecto enteramente específico de *soledad*. También esta vivencia trágica está marcada en el relato sagrado que describe los orígenes de lo humano. Caín le dice a Dios: «¡Sobrado grave de soportar es mi delito! He aquí que tú me arrojas hoy de la haz de este suelo y de tu presencia habré de esconderme; andaré vagabundo y errante por el orbe y ocurrirá que me ha de matar cualquiera que me encuentre» (19).

En esta dialéctica —tensión de oposiciones— de la vivencia radical de la culpa, que fluctúa entre la tendencia a mirar atrás, a mirar a otro en quien poder descargar o compartir de algún modo el peso de la responsabilidad y la trágica, incomparable soledad del culpable frente a su propia culpa, frente a sí mismo y frente a la pregunta inquisitiva —«¿Qué has hecho?» (20)—, en esa tensión dialéctica se alumbra insobornablemente la conciencia positiva e inmediata de ser el culpable el último y exclusivo responsable —por la parte que a él toca—, el radical sujeto originario, detrás del cual no hay ningún otro, el propio sujeto personal responsable de su hecho. De aquí la vivencia de absoluta inmanencia refleja, que caracteriza al remordimiento. El sujeto autoconsciente de la culpa, en última instancia, se vuelve contra sí mismo para re-morderse, encerrado en la radical ultimidad inmanente de su culpabilidad, de su responsabilidad, sin posibilidad de eludir la carga en un resquicio de trascendencia. Este aspecto de la vivencia de remordimiento se hace más acuciante en la angustia de la desesperación, porque en el arrepentimiento esperanzado y dinámico hay ya un principio de superación de la culpa y de solución de la responsabilidad. Hay un principio de redención.

Las trágicas vivencias que acaban de ser someramente analizadas no serían posibles si el hombre, en su autoconsciencia, ignorara en último término —desconociera, al menos, de un modo intuitivo y absolutamente apodíctico— si es o no su concreto autoconsciente el sujeto personal y último de su propio obrar moral.

En cuanto a la vivencia del arrepentimiento reparador de tipo religioso, tiene indeclinablemente el sentido de un diálogo entre personas. Desde la soledad irrestañable y única a que la culpa lo redujo,

(19) Ibid., 4 13 s.

(20) Ibid., 4 10.

el hombre pecador se vuelve a Dios, se vuelve tal vez también a los mediadores que pueden conducirlo a Dios, pero es siempre él en diálogo personal con personas —con Dios en definitiva—, es él sólo y abandonado en la turbia arena del mal, clamando hacia los otros que pueden salvarlo.

«Me levantaré e iré a mi padre», decide el hijo pródigo de la parábola de Cristo (21). Aquí está clara y conscientemente la decisión radical de un sujeto absolutamente último, que desde su originaria soledad se levanta para volver al padre (22).

No es esta la ocasión de detenernos en los análisis precedentes. Pero es evidente que las vivencias descritas carecerían de sentido en el supuesto de Galtier, de ser opaca la conciencia respecto a la identidad de nuestro sujeto personal último, en cuanto tal.

Por lo demás, la vivencia del arrepentimiento desemboca en la vivencia del amor de amistad. Es precisamente lo que definitivamente se describe en la parábola del hijo pródigo, a que acabamos de referirnos.

Hagamos una sumaria indicación sobre esa vivencia del amor.

El profesor Z. Alszeghy, completando los resultados a que había llegado el inolvidable Pedro Rousselot (23), ha establecido, a base de un estudio de las obras de San Buenaventura, una interesante y fecunda tipología del amor (24). Los resultados de este análisis, que ha tenido en cuenta las obras espirituales del gran Doctor franciscano no menos que sus grandes obras dogmáticas y especulativas, son aprovechables y orientadoras también para un análisis fenomenológico de las vivencias del amor.

Los tipos o formas fundamentales del amor que Alszeghy encuentra son cuatro: amor objetivístico-extático (*sachbetont-ekstatisch*),

(21) San Lucas, 15 18.

(22) Naturalmente que este movimiento inicial de conversión es ya el fruto de una gracia preveniente, de un avance previo por parte de Dios. Así, cuando el hombre comienza a levantarse a Dios desde su soledad, ya esta soledad, esta derelicción ha quedado inicialmente rota en virtud de una gratuita misericordia de Dios. En esta experiencia religiosa de «retorno», el hombre siente bien la absoluta soledad y abandono de que empieza a apartarse.

(23) P. ROUSSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen-âge*, en *Beiträge z. Geschichte d. Philos. u. Theol. d. Mittelalters*, 6-6.

(24) Z. ALSZEGHY, *Grundformen der Liebe. Die Theorie der Gottesliebe bei dem Hl. Bonaventura*, 1946, págs. 194-211.

amor objetivístico-físico (*sachbetont-physisch*), amor personalístico-extático (*personbetont-ekstatisch*) y amor personalístico-físico (*personbetont-physisch*). En las formas de amor «físico» es decisiva en la actitud del sujeto que ama una tendencia centrípeta. El movimiento del amor tiende a revertir al sujeto. En las formas «extáticas» es decisiva la actitud opuesta. En el amor objetivístico el objeto amado es abrazado por la dignidad que tiene en sí, predominantemente considerado como una perfección en sí. En el amor personalístico, lo decisivo en el objeto es la relación entre cosas y personas, se ama algo en cuanto *valioso para* alguien, para un sujeto personal portador de valores que pueden ser enriquecidos por el objeto que para él se quiere.

Estas formas fundamentales no son especies o clases de amor. No tienen contornos precisamente delimitados, especialmente las dos líneas objetivística y personalística. Se entrecruzan, de suerte que las vivencias concretas del amor pueden realizar tipos complejos e intermedios. Pero, de otra parte, se trata de verdaderas formas fundamentales, elementales y constitutivas, irreductibles a otras más originarias. El predominio de una u otra, la mayor o menor semejanza con cada una de ellas, servirán para clasificar y caracterizar a las diversas descripciones y manifestaciones del amor.

Por nuestra parte, creemos que no puede haber ningún amor eficaz, tensional —de tendencia realizadora y no puramente platónico—, que no tenga una vertiente personalística. A esto nos parecen conducir nuestros propios análisis. Pero, en todo caso, es evidente la existencia de vivencias de amor en que la forma personalística es predominante. En particular ocurre esto en todas las formas de amor de amistad, que es esencialmente convivencia y comunicación entre personas. El «yo» y el «tú» que dialogan en relaciones semejantes son estrictamente personales. Es una comunicación personal lo que entra en juego. En el amor de consagración (de devoción) personal y en el amor reparador, propio del arrepentimiento, a que antes hemos aludido, aparece con nitidez este carácter. Se manifiesta, pues, excepcionalmente en relaciones de orden religioso, que vinculan al hombre con Dios. Pero es también patente en las formas de amistad entre sujetos humanos, especialmente en las formas más puras y logradas del amor conyugal. Este amor que resiste a los cambios, a las vicisitudes, al envejecimiento y a la muerte, depurándose cada vez, es predominantemente una relación de persona a persona, vivida radicalmente como tal.

Decir que en casos semejantes las personas entran en juego (en la vivencia originaria e inmediata) a título de principios dinámicos (naturalezas), prescindiendo de su carácter de sujetos personales últimos, sería enteramente contrario a la realidad. Una hipótesis de esta índole no podrá ser excluída en el plano de una discusión dialéctica sobre nociones puramente abstractas. Pero el carácter de las vivencias indicadas muestra que es inaceptable y que el personalismo de aquellas experiencias del amor es originario y estrictísimo.

Es el sujeto personal, a título de persona, quien está embarcado en el místico diálogo del hombre redimido con Dios, diálogo del que el amor conyugal humano es como un símbolo:

«Mi amado, es mío y suya yo:
él apacienta su ganado entre los lirios» (25).

El intento de este trabajo era demostrar que los resultados de la experiencia ético-jurídica deben ser puestos a contribución para resolver el problema antropofilosófico especulativo de la persona humana. De una manera más general, se quería poner de relieve la necesidad de que las disciplinas filosóficas especulativas partan para sus construcciones de una plenaria y profunda consideración de la vida humana. Las experiencias que constituyen el objeto de las ciencias prácticas, son, en parte, las más ricas y fecundas a este respecto. En el terreno filosófico especialmente, ciencia especulativa y ciencia práctica deben proceder en íntima compenetración y mutua colación de procesos y de resultados. Con la concreta referencia a problemas vivos y a controversias actuales, esperamos haber contribuído al esclarecimiento de estas importantes cuestiones metodológicas.

JOSÉ M.^a DíEZ-ALEGRÍA, S. I.

(25) Cantar de los Cantares, 2 16.

JUSTICIA FRACCIONADA

In all great controversies much depends on where the tale begins (Winston S. Churchill, «Great contemporaries», Odham Press Ltd., London, 1948, pág. 112.)

SUMARIO :

Planteamiento del problema. I. Función categorial de la justicia: 1) Las categorías en el pensamiento de la naturaleza. 2) Las categorías en el pensamiento de la cultura. 3) Comparación en especial de la justicia con la causalidad.—II. Primer obstáculo de la realización de la justicia: discrepancia entre el carácter infinito del mundo y el carácter finito de la justicia: 1) Injusticias «ex nunc». 2) Injusticias «ex tunc».—III. Segundo obstáculo de la realización de la justicia: influencias desde fuera: 1) Injusticias con respecto a la aplicación de la ley. 2) Injusticias con respecto a la legislación.—IV. Tercer obstáculo de la realización de la justicia: expansión hacia fuera: 1) Fraccionamiento del Derecho material: a) Dentro de la esfera personal. b) Dentro de la esfera real. 2) Fraccionamiento del Derecho procesal.—V. Cuarto obstáculo de la realización de la justicia: contracción hacia dentro: 1) Corte en un continuo numérico: a) Continuo temporal. b) Continuo cuantitativo. c) Casos en los cuales el corte, según la reglamentación, puede efectuarse en cualquiera de los sentidos indicados. 2) Corte en un continuo personal. 3) Corte en un continuo vital. 4) Corte en un continuo real.—VI. Conclusiones: 1) Recapitulaciones. 2) Consecuencias: a) Relaciones entre justicia y seguridad jurídica: a') Concepto general de la seguridad jurídica. a'') «Quidditas» de la seguridad jurídica. b'') «Haecceitas» de la seguridad jurídica. b') Concepto especial de la seguridad jurídica. b) Relaciones entre justicia y moral: a') Justicia en sentido objetivo y en sentido subjetivo. b') La autoaplicación del fraccionamiento a la justicia. c') La virtud de la justicia (justicia en sentido subjetivo). d') La virtud de la caridad. e') Resumen. c) Relaciones entre justicia y Derecho.

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

La justicia divina consiste en el reparto de todos los bienes y de todos los males entre todos y cada uno de los hombres según los criterios de la Ley Eterna. He aquí el concepto originario de justicia.

Estrechando la noción de la justicia divina a la humana, llegamos a la siguiente definición: La justicia consiste en el reparto de todos los bienes y todos los males repartibles entre todos y cada uno

de los hombres por personas autorizadas y en virtud de principios y reglas basados en la razón y la revelación.

Cada acto de justicia no realiza, por ende, sino una fracción de la justicia en su totalidad por no constituir sino una parte mínima del reparto como tal. Llamamos el carácter total de la justicia su función pantónoma. Todo acto de justicia posee, por consiguiente, carácter fraccionado.

I

FUNCIÓN CATEGORIAL DE LA JUSTICIA

Podemos entender por categoría, en sentido objetivo, una condición necesaria del mundo, y, en sentido subjetivo, una condición necesaria de nuestro pensamiento del mundo.

1.. *Las categorías en el pensamiento de la naturaleza*

Podemos distinguir en el mundo real categorías pantónomas y categorías monónomas. Las primeras —por ejemplo, la causalidad— suponen una infinidad de objetos dominando todos ellos; las segundas —por ejemplo, la sustancia— dominan cuantos objetos hay (en caso contrario no se trataría de una categoría), pero no suponen sino un solo objeto.

La función pantónoma de la causalidad significa, por tanto, que existe una infinidad de acontecimientos que constituyen una concatenación de causas y efectos. Este hecho repercute sobre la exactitud de mi conocimiento del mundo real en forma tal que, mientras que ignoro una sola relación causal, todas las demás pueden ser diferentes de lo que creemos que son. Por el otro lado y partiendo de una relación causal determinada, hay que tener en cuenta que la función pantónoma de la causalidad nos hace imposible su debido conocimiento, puesto que éste requeriría él de todas las relaciones con los objetos contiguos (y así *ad infinitum*) y él de todas las relaciones con los objetos influyentes en la génesis de la relación causal (también *ad infinitum*). Rickert (1) denomina las dos últimas razones de

(1) *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (Mohr, Tübingen, 1929; ed. 5.^a, págs. 32 y ss.).

imposibilidad de una descripción completa lo inagotable en sentido extensivo e intensivo. Si buscamos una terminología para apellidar las tres fuentes consignadas de la imposibilidad del conocimiento completo de la relación causal, debidas las tres a la función pantónoma de aquella categoría, podemos hablar de la imposibilidad de tener en cuenta las posibles rectificaciones del resultado del enjuiciamiento de una relación causal producidas por *influencias desde fuera*, por su *expansión hacia fuera* y por su *contracción hacia dentro*. El investigador corta por lo sano. Descarta hechos cuya influencia sobre el tema de su investigación le parece improbable; se limita a indagar un número reducido de expansiones; y no averigua sino unas pocas ramificaciones en el pasado. Podemos bautizar este proceder el *método del fraccionamiento*.

Para ilustrar lo dicho con un ejemplo pensamos en la descripción de cualquier enfermedad. Cualquier juicio sobre ella es precario: en primer lugar, porque puede haber habido influencias que desconocemos; en segundo lugar, porque hemos de interrumpir en alguna fecha la serie de efectos que produce; en tercer lugar, porque hemos de cortar en algún momento la cadena de causas que a ella condujo.

2. *Las categorías en el pensamiento de la cultura*

Volvamos ahora nuestra mirada al mundo cultural que es, en su aspecto objetivo, el mundo de los valores, y en su aspecto subjetivo, el mundo del deber ser.

También en el mundo de la cultura existe la diferencia entre categorías pantónomas y monónomas. Las primeras, como, por ejemplo, la justicia, suponen una totalidad y la dominan; las segundas, como, por ejemplo, la belleza, dominan cuanto hay, pero no suponen sino un solo objeto. Ahora bien, como el mundo cultural es superpuesto al mundo real, lo pantónomo y lo monónimo opera a través de ambos mundos. La categoría pantónoma de la justicia exige, por ejemplo, que la distribución de bienes y males entre las personas sea justa (valor o deber ser), de modo que cualquier injusticia efectiva (mundo real) basta para que el ideal se frustre. La categoría monónoma de la belleza exige, por ejemplo, que un objeto artístico sea bello (valor o deber ser), de modo que la belleza efectiva de un objeto artístico (mundo real) no sufre la más mínima merma

por la fealdad efectiva de otro objeto artístico (mundo real). Las categorías de la naturaleza son unidimensionales, las de la cultura son bidimensionales.

3. Comparación en especial de la justicia con la causalidad

Dejando aparte la diferencia general entre las categorías de la naturaleza y las de la cultura, consistente, como acabamos de ver, en la unidimensionalidad de las primeras y la bidimensionalidad de las últimas, la diferencia específica entre causalidad y justicia, en su juego categorial, reside en lo siguiente: La primera supone una infinitud de objetos; la segunda, muy al contrario, supone una totalidad finita. Como, por el otro lado, el mundo cultural se alza sobre el real, la suposición hecha por la justicia como valor o deber ser no se cumple en el mundo real. Por este motivo no se puede hacer justicia completa hasta que el mundo no haya concluído, o sea el día del Juicio Final. Pero aquel día ya no se ejerce justicia humana sino divina, la cual, no obstante, también es pantónoma. Aquel «dies irae, dies illa» (Epíst. a los Romanos, II, 5; Apocalipsis, VI, 17) de Tomás de Celano, todas nuestras obras serán juzgadas (2) (Segunda Epístola a los Corintios, cap. 5, vers. 10); y nuestras obras no serán juzgadas aisladamente sino en el contexto de nuestra vida entera, y esta última, a su vez, será considerada en su concatenación con la historia contemporánea y pasada: sólo así es posible hacer justicia.

Por lo demás, la analogía entre la función categorial de la causalidad y la de la justicia no es alterada sino por el carácter unidimensional de la primera y el carácter bidimensional de la segunda. En efecto, la función pantónoma de la causalidad actúa en el mundo real y perturba por las tres razones antes indicadas su *adecuado conocimiento*. La función pantónoma de la justicia radica en el mundo cultural e impide su *adecuada realización* en el mundo real. La función pantónoma de la justicia obsta también a su recto conocimiento; pero este desconocimiento interesa prácticamente sólo como uno de los impedimentos de su adecuada realización en el mundo real. Todo ello no es obstáculo a que hallemos en el ámbito de la justicia las

(2) V. KARL PRÜMM (S. J.): *Christentum als Neuheitserlebnis, Durchblick durch die Christlich-Antike Begegnung* (Freiburg, Herder, 1939, pág. 460). Véase San Mateo, cap. 25, vers. 41 a 46; Primera Epístola a los Corintios, cap. 15.

tres fuentes de perturbaciones. Ninguna adjudicación es justa, mientras que alguna otra sea injusta, puesto que es injusto hacer justicia, si no se hace justicia con respecto a todos. En segundo lugar, resulta injusto enjuiciar algún acontecimiento aisladamente, desconectándolo de sus relaciones en espacio y tiempo. No es posible, por ejemplo, abarcar todo el daño material y moral que produce un hecho ilícito. En tercer lugar, es injusto injuiciar a una conducta separándola de su motivación consciente e inconsciente y de cuantas circunstancias puedan haber repercutido sobre carácter y alma del individuo. He aquí de nuevo —pero, como ya dijimos, como obstáculos a la realización del ideal y no como obstáculos al conocimiento de la realidad— las influencias desde fuera, la expansión hacia fuera y la contracción hacia dentro. Y también en este contexto hemos de echar mano al método del fraccionamiento (3).

El paralelismo entre causalidad y justicia da lugar todavía a ulteriores consideraciones. La causalidad nos brinda una de las pruebas y la mejor —«prima autem et manifestior via est, quae sumitur ex parte motus» (Santo Tomás, *Summa Theologica*, Prima Pars, Qu. 2, art. 3, respondeo)— de la existencia de Dios. Es, por tanto, de sospechar que otro tanto ocurre con respecto a la justicia. En efecto, la justicia nos lleva forzosamente a la existencia de un Ser Supremo que distribuye justicieramente los males y los bienes entre los seres. La demostración puede articularse del modo siguiente: Encontramos en este mundo una infinidad de bienes y males repartidos entre los seres. No podemos sino concebir este reparto como objeto de la exigencia de una distribución justa. Esta exigencia y su realización suponen forzosamente a un Justicia mayor. *No hay justicia sin Justicia*. Nosotros somos impotentes de asumir este papel, puesto que, por un lado, existen innúmeros bienes y males que no pueden ser adjudicados por nosotros y, por otro lado, aun en la medida en la que intervenimos en este reparto activamente, las capacidades que nos facultan a ello y el conjunto de circunstancias que nos permite desarro-

(3) Llamamos la atención sobre el método del fraccionamiento ya en «Comentarios acerca de la sistemática cossiana de la filosofía jurídica» (en *Boletín de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales* de la Universidad N. de Córdoba (Argentina), año IX, núm. 3, julio-agosto de 1945, págs. 405, 406; en *Revista Jurídica de Cataluña*, año 43, vol. 44, núm. 3, julio-agosto de 1945, pág. 37; como folleto en Córdoba, R. A. ASSANDRI, 1946, págs. 48-49). V. recientemente nuestro artículo «Problemas de justicia en medida por medida de Shakespeare» (en *Revista de Estudios Políticos*, Madrid, núm. 72, 1953, pág. 16).

llarlas, constituyen a su vez bienes que no nos han sido adjudicados por nosotros. La raíz común de la causalidad y de la justicia que permite su empleo como vías conducentes a Dios, reside en su carácter pantónimo que capta el mundo como unidad, sea como un solo mundo real de causas y efectos, sea como un solo mundo moral de adjudicaciones y privaciones, unidad que implica al Creador y Regente (4).

(4) La prueba de la existencia de Dios a base de la necesidad de considerar el mundo como un mundo justo no es idéntica a la cuarta vía de Santo Tomás (*Summa Th.*, Qu. 2, art. 3 de la parte primera: *Summa contra gentiles*, L. I, capítulo 13), que considera el grado superlativo de cada valor como causa de los grados inferiores, ni tampoco a la quinta (*ibidem*) que deduce de lo razonable y adecuado del mundo la existencia de un Regente, que es la que KANT (*Kritik der reinen Vernunft, Transzendentele Elementarlehre*, Teil 2, Abt. 2, Buch 2, Hauptstück 3, Abschnitt 6) llama la prueba físicoteológica, puesto que ninguna de ambas enfoca la justicia específicamente, cuya característica privativa de ser pantónoma es, no obstante, el fundamento de nuestra prueba. En efecto, todos los demás valores, tanto, por ejemplo, el de la belleza, nobleza, etc. (cuarta vía) como el de la adecuación (quinta vía) son meramente monónomas. Por análoga razón no coincide nuestra prueba con la que algunos (v. Erzbischof Dr. CONRAD GRÖBER, *Handbuch der religiösen Gegenwartsfragen*, Freiburg, Herder, 1937, página 246) denominan la «prueba moral» y que postula a una persona infalible que nos sirva de garantía de verdad y de justicia, dada nuestra inclinación a errar y nuestro vicio de cometer injusticias. La diferencia de nuestra prueba de lo que otros (SANSAVERINO, *Philosophiae Christianae Compendium*, ed. 9.^a, Nápoles, 1894, vol. II, págs. 316 y ss.; *Theologia Naturalis*, Caput I, art. 6) denominan el «argumento moral» y que invoca como prueba de la existencia de Dios la convicción común, es obvia y no requiere, por ende, ulteriores explicaciones. Nuestra prueba de la existencia de Dios no parte, por último, de la injusticia en este mundo y se distingue, por este motivo, tanto de la prueba «policia» (PAULSEN, *Immanuel Kant*, ed. 4.^a, Stuttgart, Frommanns Verlag, 1904, pág. 337) que sostiene que premio y castigo, injustamente distribuidos en este mundo, serán adjudicados con justicia en el del más allá, como de los postulados de la razón pura, práctica de KANT que deduce la existencia de Dios de la disociación de la virtud y de la bienaventuranza, por un lado, y de la necesidad de postular su unión, por el otro (*Kritik der praktischen Vernunft*, Erster Teil, 2, Buch, 2. Hauptstück, Abschnitt 5). La virtud, según KANT, es sólo alcanzable, si postulamos la inmortalidad del alma, ya que el alma en esta vida no es capaz de lograr el grado superior de la virtud: la santidad (*ibidem*, Abschnitt 4).

II

PRIMER OBSTÁCULO DE LA REALIZACIÓN DE LA JUSTICIA : DISCREPANCIA
ENTRE EL CARÁCTER INFINITO DEL MUNDO Y EL CARÁCTER FINITO
DE LA JUSTICIA

Dentro de una situación jurídica pendiente, los acontecimientos sobrevinientes pueden ejercer cierta influencia sobre derechos y obligaciones de los interesados. La mora de un deudor o la imposibilidad del cumplimiento de una prestación, por ejemplo, producen repercusiones sobre los derechos de las partes. Vimos antes que el juicio definitivo sobre la justicia en una situación cualquiera no se debiera dictar sino el día del Juicio Final. Como ello evidentemente resulta irrealizable, las personas, autorizadas a repartir bienes y males, declaran las situaciones, en determinadas circunstancias, conclusas. No obstante, la exigencia radical de justicia de que en un principio todas las situaciones debieran considerarse hasta el final como pendientes, se impone a veces aun con respecto a dichas situaciones conclusas y engendra reformas jurídicas de las mismas. De lo que antecede se desprende fácilmente que todo el distingo entre situaciones pendientes y conclusas es forzosamente precario y que las situaciones jurídicas llamadas conclusas poseen siempre un carácter inestable.

Las reformas de las situaciones jurídicas conclusas son provocadas por sucesos (acontecimientos, valoraciones) sobrevinientes que, por regla general, crean una injusticia, también sobreviniente (injusticia *ex nunc*), de aquéllas. Si el suceso consiste en el conocimiento sobreviniente de los repartidores de un suceso anterior a la conclusión de las situaciones, nos encontramos en presencia de una injusticia retroactiva (injusticia *ex tunc*).

1) *Injusticias ex nunc*

Los repartidores, al atribuir derechos y obligaciones, cierran la situación jurídica, si no permiten su modificación sino en determinados casos. En este supuesto la situación jurídica se halla pendiente con respecto a estos casos, pero conclusa con respecto a todos los demás. Kant llama ya nuestra atención sobre la hipótesis de un criado que no puede pedir de su amo aumento de salario, previamente es-

tipulado, invocando la disminución de su valor adquisitivo (5). La patria potestad, la autoridad del tutor o curador, la autoridad marital, las facultades de un funcionario apolítico no pueden ser suprimidas sino en supuestos determinados. El método más enérgico de dar a una situación carácter de conclusa, es la llamada cosa juzgada. Si, por ejemplo, una sentencia con efecto de cosa juzgada aprecia una incapacidad producida por un accidente como tal y fija la renta a percibir en correspondencia con esta apreciación, la adquisición de una capacidad parcial hecha en contra de las predicciones de los peritos médicos normalmente no puede ser motivo de una reforma del fallo (6).

Los acontecimientos sobrevinientes producen en los casos expresamente previstos una injusticia tan grande que los repartidores se ven obligados a intervenir, sea espontáneamente, sea a petición de parte. Aludimos, por ejemplo, a la revocación de la donación por ingratitud (por ejemplo, art. 648 Código civil español; arts. 1.858, 1.860 C. c. argentino) o por la existencia de hijos sobrevinientes (por ejemplo, art. 644 C. c. esp.; no así, al contrario, el art. 1.868 C. c. argentino). No faltan doctrinas que en materias determinadas desean aumentar la influencia de los sucesos sobrevinientes. Una de las más famosas es la teoría de la cláusula *rebus sic stantibus*, en virtud de la cual cualquier contrato de Derecho privado o tratado de Derecho internacional público es celebrado con la cláusula, tácitamente convenida, de que las partes sólo han de cumplirlo mientras que permanezcan inalteradas las circunstancias esenciales existentes en el momento de su celebración (7). Inclusive la institución de la cosa

(5) *Metaphysik der Sitten* (Félix Meiner, Leipzig, Philosophische Bibliothek, tomo 42, 1945, pág. 39; *Einleitung in die Rechtslehre*, Anhang, I; traducción española de FELIPE GONZÁLEZ VICÉN, *Introducción a la teoría del Derecho*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1954, pág. 90).

(6) El Derecho alemán concede en algunos casos la llamada «acción de reforma» (*Abänderungsklage*) (§ 323 *Zivilprozessordnung*); pero este remedio no procede, si la indemnización consiste en el pago de una cantidad con arreglo al § 843, párrafo tercero del *Bürgerliches Gesetzbuch* (v. SCHÖNKE, *Lehrbuch des Zivilprozessrechts*, ed. 7.^a, Müller, Karlsruhe, 1951, § 75, págs. 312 y ss.).

(7) Con respecto al Derecho internacional público, v. OPPENHEIM-LAUTERPACHT, *International Law* (vol. I, sixth edition, Longmans, Green and Co., London, 1947, § 539, págs. 843 a 850). Con respecto al Derecho privado, v. CANDIL, *La cláusula «rebus sic stantibus»* (estudio de Derecho español, 2.^a ed., Madrid, 1946) y nuestros comentarios a esta obra en *Revista Crítica de Derecho Inmo-*

juzgada es excepcionalmente permeable a sucesos sobrevinientes. La sentencia concediendo o negando la defensa por pobre, por ejemplo, no es dotada técnicamente del efecto de cosa juzgada de modo tal que resulta revocable si el interesado ha llegado a mejor fortuna o si ha venido, al contrario, con posterioridad al estado de pobreza. También existen tendencias que aspiran a despojar a la sentencia penal del efecto de cosa juzgada en cuanto opinan que la condena condicional o la condena incondicional más la ejecución condicional (llamada libertad condicional) permiten que sucesos futuros repercutan sobre los pasados. ¡Piénsese, sobre todo, en la futura conducta del reo! (8).

2) *Injusticias ex tunc*

Dos casos reclaman, sobre todo, nuestra atención. En el primero nos enteramos, con posterioridad a la conclusión del reparto, de un suceso anterior que nos lo haga aparecer como injusto desde el principio. En el segundo triunfa con posterioridad a la conclusión una nueva tabla de valores que infesta, igualmente, el reparto de injusto desde el mismísimo momento de su realización.

En el primer orden de ideas mencionamos la revocación de una donación en el caso de resultar vivo el hijo del donante que éste reputaba muerto al hacer la donación (art. 644, núm. 2.º C. c. esp.), o la rescindibilidad de una transacción ignorándose por una de las partes la existencia de una sentencia firme sobre el objeto de la transacción (art. 1.819 C. c. esp.; art. 860 C. c. arg.) o apareciendo documentos ignorados de los que resulte que una de las partes no tenía ningún derecho sobre el objeto litigioso (art. 859 C. c. arg.; en contra artículo 1.818 C. c. esp.), o el error o dolo como vicios del consentimiento, o las causas de revisión de una sentencia firme (art. 1.796 ley de Enjuiciamiento civil y art. 954 ley de Enjuiciamiento criminal de España). Tampoco en este campo faltan intentos de ampliar la influencia de los conocimientos sobrevinientes. Así, afirma la jurisprudencia del Tribunal Supremo alemán que una sentencia con

biliario, Madrid, 1943, págs. 418 a 420; 1947, págs. 135-136, y en *Información Jurídica*, Madrid, núm. 42, 1946, pág. 28.

(8) V., por ejemplo, DORADO MONTERO, *Bases para un nuevo Derecho penal*, Barcelona, Soler, núm. 63, pág. 126. Así también GARNELUTTI (v. cita en FENECH, *Derecho procesal penal*, ed. 2.ª, t. II, pág. 535).

A. Filosofía.

efecto de cosa juzgada puede, no obstante, ser atacada, si una de las partes la logró dolosamente (9).

El supuesto del triunfo de una nueva valoración condenatoria de la antigua da lugar a leyes retroactivas. Los regímenes legítimos de los países ocupados durante la Segunda Guerra mundial por gobiernos títeres de Alemania y del Japón declararon, por ejemplo, nulos los actos realizados por estos gobiernos satélites (art. 2 de la Ordonnance francesa de 9-VIII-1944; decreto italiano de 5-X-1944; proclamación del general Mac Arthur del 23-X-1944 con respecto a las Filipinas; decreto holandés del 17-IX-1944; decreto de 26-I-1945 y ley de 27-IX-1946 de Noruega, etc.). Un cuadro análogo nos lo ofrece la legislación española después de la guerra civil (ley de 12-III-1938, referente a la reintroducción retroactiva del matrimonio canónico; ley de 23-IX-1939, referente a la reintroducción retroactiva del principio de la indisolubilidad del matrimonio; ley de 8-V-1939, referente a la nulidad de actuaciones en zona roja y ley de 5-XI-1940, referente a la contratación en zona roja, etc.). La abolición de la esclavitud nos brinda un ejemplo común a todos los países. Las leyes sobre revalorización de prestaciones llevadas a cabo con dinero depreciado constituyen ejemplos comunes a muchos (Alemania: Dritte Steuer-*notverordnung* del 14-II-1924, leyes de 16-VII-1925 y del 9-VII-1927, leyes monetarias de 30-VIII-1924; España: ley de 7-XII-1939, etc.). La retroactividad puede revestir diversas formas. Puede ser que la ley se contente con decretar el cese de la producción de efectos de una situación jurídica por considerarla injusta. En este supuesto, la retroactividad es inherente al juicio de desvalor y justifica el hecho de que la expropiación se realiza sin indemnización. Tal fué, por re-

(9) V. cita de las sentencias y crítica de la jurisprudencia en JAMES GOLDSCHMIDT, *Der Prozess als Rechtslage* (Springer, Berlín, 1925, Anm. 2675, página 509). SCHÖNKE (l. c. § 74, IV, 1, pág. 310) sostiene, al contrario, que el logro doloso de una sentencia la priva de su susceptibilidad de producir el efecto de cosa juzgada. V. sobre este problema también, la exposición extensa en GUSTAV BOEHMER, *Grundlagen der Bürgerlichen Rechtsordnung* (Mohr, Tübingen, 2 Buch, 2 Abteilung, 1952, § 28, págs. 125 a 140). La cosa juzgada es crudamente desmentida en algunos casos de heridas penetrantes del tórax, que, aparentemente, curadas producen en realidad, a veces después de años, la muerte, a causa de la estrangulación de una hernia diafragmática: la condena por lesiones es injusta, por tratarse de un homicidio (v. ALBERTO DANIEL, Consideraciones médico-legales de las heridas penetrantes del tórax, hechas en las Primeras Jornadas Medicolegales y Criminológicas, realizadas en Tucumán, en septiembre de 1954).

gla general, el procedimiento del legislador al abolir la esclavitud; también merece mención en este orden de ideas la ley española de Mendizábal de 29 de julio de 1837 sobre extinción de las Comunidades religiosas y la desamortización eclesiástica. En otros casos el legislador intenta inclusive deshacer lo ya hecho, lo que, a su vez, según la naturaleza de lo hecho, se lleva a efecto de diferente forma: declara válidos, desde el momento de su celebración, matrimonios canónicos, entonces considerados nulos; anula, desde su celebración, matrimonios civiles entonces tenidos por válidos; anula pagos hechos y exige su repetición total o parcial; anula destituciones y reintegra al destituido en el puesto que tendría si no hubiera sido destituido (v., por ejemplo, *Gesetz zur Regelung nationalsozialistischen Unrechts für die im Ausland lebenden Angehörigen des öffentlichen Dienstes* del 18-III-1952, en relación con el *Gesetz zur Regelung der Wiedergutmachung nationalsozialistischen Unrechts für Angehörige des öffentlichen Dienstes* del 11-V-1951).

III

SEGUNDO OBSTÁCULO DE LA REALIZACIÓN DE LA JUSTICIA: INFLUENCIAS DESDE FUERA

La tesis es la siguiente: Ningún acto de justicia es completamente justo, mientras que en cualquier rincón del mundo persiste una injusticia, puesto que es injusto hacer justicia, si no se hace justicia con todos. Para que una injusticia cualquiera debilite el valor de un acto cualquiera de justicia es menester que la injusticia persista. Una injusticia que ya no produce efectos apreciables, no deja de ser una injusticia; pero no es una injusticia actual, sino una injusticia pasada. El hecho de si una injusticia engendra hoy en día todavía efectos apreciables no es invariable. La esclavitud en sentido técnico-jurídico, supuesto que no reinare actualmente en ningún lugar del mundo, constituye, hoy por hoy, una injusticia pasada. Sin embargo, pudiera ocurrir que se descubriera que los descendientes de esclavos sufran aún de algún defecto psicosomático observable. En este supuesto, subsistiría todavía la injusticia de la esclavitud y de la omisión de remediarla, por ejemplo, mediante una indemnización. Por el otro lado, el hecho de no poder perpetrar actos perfectos de justi-

cia, no nos debe, claro está, inducir a dejar de dar cima a actos relativos de justicia, puesto que la mayor afrenta que cometerse puede en vista a la justicia, sería esta omisión.

1) *Injusticias con respecto a la aplicación de la ley*

En efecto, como siempre, en esta materia procedemos con arreglo al método del fraccionamiento. Enjuiciamos la justicia de un caso aislándolo de otros. Un criminal no puede, por ende, defenderse mediante la alegación de que no se ha castigado a otro. No obstante, el reo puede denunciar al otro o inclusive erigirse en acusador haciendo uso de la llamada acción popular. La denuncia constituye, por consiguiente, con independencia de su aspecto de deber u obligación que también puede revestir, una facultad: existe un derecho a la denuncia. Es cierto que en muchas sociedades se desprecia a quienes denuncian ciertos delitos; pero la condena social de la denuncia es, a la par, la condena social de la justicia del Estado, condena que en muchas circunstancias resulta desgraciadamente muy justificada. Tampoco es correcto restringir la acción popular a los nacionales (como lo hace, por ejemplo, el art. 270, párrafo primero de la ley de Enjuiciamiento criminal esp.), ya que todos deben tener derecho a pedir que se haga justicia. Ciertos Derechos (como, por ejemplo, el alemán) desconocen la acción popular: los particulares pueden formular denuncias y el Ministerio Fiscal está obligado a proceder. Creemos que no se debiera privar a los particulares de la facultad de erguirse en partes acusadoras. Cuando se enjuiciaba a los criminales de guerra, había quienes sostenían que, mientras no se castigara a todos los criminales de guerra, cualquiera fuese el país al que pertenecieran, no era justo poner en la picota a ninguno de ellos. Ya sabemos que este argumento no es correcto, puesto que nos encontramos con un caso normal del empleo del método del fraccionamiento. Prescindimos en este lugar de los demás problemas —por ejemplo, el problema del legislador y del juez pecaminoso— que el procesamiento de los criminales de guerra ha suscitado. Ahora bien, el fraccionamiento tiene también sus límites, sobre todo si se trata del castigo de personas que han participado en el mismo hecho. Los Derechos que castigan el adulterio suelen exigir que la acusación se dirija contra ambos culpables (v., por ejemplo, art. 450 Código penal esp.), por lo menos «si uno y otro vivieren».

En el ámbito del Derecho privado, la situación es diferente. Un deudor del que el acreedor reclama el pago no puede considerarse agraviado en atención al hecho de que otros deudores se encuentran con acreedores más benignos. La razón está en que el crédito es un objeto del que el acreedor puede disponer libremente, tanto mediante la quita como por medio de la espera.

El carácter pantónimo de la justicia, en su aspecto de las influencias desde fuera, explica de cierto modo la formación del Derecho consuetudinario derogatorio de la ley. Una vez desobedecida una norma, la obediencia a ella resulta injusta en cuanto existe la anterior injusticia. Con cada nuevo caso de contravención a la norma aumenta la justicia de la contravención en atención al número precedente de injusticias y disminuye correspondientemente su injusticia con respecto a la norma contravenida.

2) *Injusticias con respecto a la legislación*

En otros casos protesta un grupo de personas contra la injusticia que consiste en que el Estado haga justicia a otro grupo sin haberla hecho también al peticionario. Los maestros de escuela alegan, por ejemplo, una postergación injusta con respecto a otros grupos de educadores, verbigracia, los profesores de segunda enseñanza. Los autores de obras científicas aducen ser «los últimos proletarios» (10). Aunque los que luchan por su justicia no suelen dar a sus pretensiones nuestra formulación, es interesante darse cuenta que es ella la que late en el fondo de sus alegatos. La petición de un grupo social de que se mejore su situación, parte casi siempre de la situación más favorable de otro que se acepta como justa, a fin de mostrar, en vista de ésta, la injusticia de aquélla. No obstante, en los supuestos en los que el pueblo clama por la abolición de privilegios, pidiendo, por consiguiente, la reducción de la clase antepuesta al nivel de la propia, el nervio del argumento es siempre la fuerza contagiosa de la injusticia: el pueblo tiene por justa su propia situación; pero esta justicia pelagra por la injusticia con la cual se trata a un grupo aristocrático.

(10) V. nuestro artículo en *Sarmiento*, Tucumán, t. II, núm. 18.

IV

TERCER OBSTÁCULO DE LA REALIZACIÓN DE LA JUSTICIA: EXPANSIÓN
HACIA FUERA

El tercer obstáculo de la realización de la justicia, dimanante de su función pantónoma, es su expansión hacia fuera. Cualquier acto justificable se extiende en sentido personal y real. Sin embargo, el legislador o el juez fraccionan esta entidad extendida y enjuician sólo un fragmento de ella.

1) *Fraccionamientos del Derecho material*

a) *Dentro de la esfera personal.*—En numerosos casos pagan justos por pecadores, sea porque las circunstancias no permiten buscar a los pecadores, sea porque ellas se oponen a su castigo.

He aquí el campo de los delitos y castigos colectivos. Por razón del delito cometido por individuos pertenecientes a una comunidad contra individuos pertenecientes a otra, esta última, sin entrar en ulteriores indagaciones, castiga cualesquiera individuos de la comunidad delincuente. Esta práctica de hacer justicia plasma jurídicamente en la institución de las represalias. A veces una comunidad que teme ser agredida se cura en salud colocando en lugar seguro a individuos de la comunidad sospechosa de delinquir a los que realmente castiga, si el ataque temido llegare a producirse. A los individuos detenidos en estas circunstancias se les llama «rehenes». No se trata siempre de procedimientos empleados durante una guerra. La venganza de sangre se practica entre familias. Y en luchas internas entre partidos, atentados políticos son muchas veces castigados por otros. En todos estos casos considera la comunidad violada el ataque como perpetrado por la comunidad enemiga. Por esta razón se cree autorizada a castigar cualquier miembro de la última aunque admite que sería más justo castigar o el miembro directamente responsable o cada uno de los miembros de la comunidad hostil. Podemos traer a colación, en testimonio de la primera hipótesis, la regla practicada en la venganza de sangre según la cual la familia agresora puede redimir-

se entregando a la familia agredida al verdadero culpable (11). Con respecto a la segunda, debemos traer a capítulo la célebre obra de Lope de Vega: *Fuenteovejuna*. En ella, el pueblo de Fuenteovejuna mata al Comendador Fernán Gómez. De él dice Esteban (III, 16): «La sobrada tiranía — y el insufrible rigor — del muerto Comendador — que mil insultos hacía — fué el autor de tanto daño. — Las haciendas nos robaba — y las doncellas forzaba, — siendo de piedad extraño». El juez, que desea hallar a la persona directamente responsable, pregunta a los vecinos del pueblo, aplicándoles el tormento: «¿Quién mató al Comendador?» (III, XI). La contestación es invariablemente: «Fuenteovejuna, señor». Pero aún con independencia del derecho de la comunidad agresora de ampliar el sector enjuiciado, sustituyendo a los individuos inocentes como tales por los verdaderamente culpables o colocando al lado de algunos de los culpables a los demás, la misma comunidad agredida puede escoger aquella parte de la comunidad delincuente que considera culpable en mayor grado que las demás partes de esta última. Cuando, por ejemplo, soldados alemanes fueron matados en septiembre de 1914 en Lovaina, Alemania no ejerció su represalia contra cualquier lugar de Bélgica, sino precisamente contra Lovaina mediante el incendio de su Universidad y de su biblioteca, de fama mundial (12). La misma solución se impone cuando la parte de un Estado ocupado por el enemigo cae bajo la autoridad de un Gobierno Quisling; si se lesionan derechos de terceros Estados por ese Gobierno, no se debe elegir como objeto de represalias aquella parte del Estado que sigue fiel al Gobierno legal, aunque éste sea el único Gobierno reconocido como legítimo por el Estado perjudicado (13). Mencionemos aún el art. 50 del

(11) V. ERICH FECHNER, «Gewaltanwendung und Gewaltüberwindung als Notwendigkeit im Recht (Ein soziologischer Beitrag zur Frage des Friedens)», en *Zeitschrift für die Gesamte Staatswissenschaft*, Band 110, Heft 1, Tübingen, 1954, páginas 18 a 22, sobre todo pág. 21.

(12) El Gobierno belga sostuvo que los tiros habían partido de los mismos soldados alemanes (v. OPPENHEIM-LAUTERPACHT, *International Law*, ed. 6.^a, t. II, Longmans, London, 1944, § 249, nota 3, pág. 448). V. sobre represalias, párrafos 247 a 250, y sobre rehenes, párrafos 258-259. El citado Tratado no pone de relieve debidamente la función instrumental de la segunda institución con respecto a la primera.

(13) V. una exposición detallada de estos problemas en WILHELM WENGLER, «La noción de sujeto de Derecho internacional público examinada bajo el aspecto de algunos fenómenos políticos actuales», en *Revista Española de Derecho Internacional*, t. IV, núm. 3, 1951, págs. 831 y ss. (841).

Cuarto Convenio de La Haya del 18 de octubre de 1907, relativo a las leyes y costumbres de la guerra terrestre, que dispone que «no se impondrá pena alguna pecuniaria o de otra índole a toda una población por actos aislados, de los cuales no pueda considerarse como solidariamente responsable la población».

b) *Dentro de la esfera real.*—Si una persona queda obligada a pagar indemnización de daños y perjuicios, debiera en justicia pagar indemnización por cualquier daño producido, inmediato o mediato, material o moral, y pagarlo a cualquier persona perjudicada, sea a la víctima directa, sea a la víctima indirecta. No obstante, los diferentes Derechos suelen limitar la obligación indemnizatoria en varios de los mencionados aspectos.

La jurisprudencia alemana ha elaborado, por ejemplo, la doctrina de la relación causal adecuada, en virtud de la cual el responsable no indemnizará el daño que, si bien fué provocado por la conducta suya, no obstante sólo se produjo por la concurrencia de circunstancias anormales. Quien hiere a otro ligeramente no responde del cólera del que se contagia en el hospital el herido o de la epidemia que en la familia de la víctima introduce el médico que le cura o del hurto que comete el recadero del farmacéutico que le trae las medicinas (14). Por el otro lado, puede haber un intervalo temporal considerable entre la fecha del acto ilícito y alguna de sus consecuencias indemnizables. Una sentencia del Tribunal Supremo autoriza a una persona que usa una pierna artificial, a causa de un accidente sufrido hace veintidós años, a pedir indemnización por el daño que le produce una caída en su habitación (15).

Con respecto al daño moral, es posible comprobar una tendencia favorable a su inclusión en el daño indemnizable. Mientras que el Derecho alemán anterior al Código civil de 1900 sólo accedía a la indemnización del daño moral en caso de lesiones —el llamado «dinero por dolores» (*Schmerzensgeld*)— procede el Derecho actual con mayor generosidad, concediéndola también en el supuesto de privación ilegal de la libertad, de delitos sexuales, etc. (16). Un progreso semejante se observa en el Derecho español (17).

(14) V., por ejemplo, ENNECCERUS-LEHMANN, *Recht der Schuldverhältnisse*, 11 Bearbeitung, Marburg, Elwert'sche Verlagsbuchhandlung, 1930, § 11, II, 2, página 47.

(15) *Ibidem*, § 11, III, pág. 49.

(16) *Ibidem*, § 240, págs. 766 y s.

(17) WERNER GOLDSCHMIDT, *Parte General del Derecho penal*, Madrid, 1949, página 205.

La víctima directa es normalmente la única persona que puede reclamar indemnización por los perjuicios que ella sufre. Si se lesiona a un actor, sólo él y no el empresario, puede exigir indemnización de daños y perjuicios. Si se mata a una persona cuya vida está asegurada, la sociedad de seguro no puede pedir indemnización del homicida. No obstante, y precisamente en el supuesto de homicidios, muchos Derechos conceden indemnización a los parientes más allegados, por ejemplo, a los que tenían derecho a pedir alimentos a la víctima (18).

En todos estos casos aumenta la justicia en razón directa de la amplitud de la indemnización y en razón inversa de la reducción del método de fraccionamiento. Sin embargo, esta tesis no es idéntica a la que consideraría justo imponer el deber amplísimo de indemnización a la persona directamente responsable. He aquí otro problema diferente. El deber indemnizatorio podría incumbir a una entidad particular de seguro o al mismo Estado. Recordemos a este efecto que Ferrari propuso que el Estado a quien los ciudadanos pagan los impuestos para obtener, entre otros servicios, el de seguridad pública, abone a los perjudicados los daños causados por el crimen, reservándose el derecho a repetir contra el criminal.

2) *Fraccionamiento del Derecho procesal*

El ejercicio procesal de los derechos produce un fraccionamiento especialmente enérgico. El demandante puede escoger de entre los diferentes participantes en una relación jurídica al que le parece más conveniente. La sentencia que concluye este proceso no producirá efectos en un futuro proceso entre otros participantes de la misma relación. Es obvio que de este modo pueden producirse incongruencias entre las diversas sentencias que ponen fin a los procesos correspondientes. La sentencia recaída en el proceso contra el deudor puede declarar la deuda inexistente, mientras que, al contrario, puede ser estimada válida en el proceso contra el fiador. Varias partes contrayentes que se creen engañadas por otra pueden pedir la anulación del contrato a causa del dolo en procesos diferentes y obtener sentencias diversas. La función pantónoma de la justicia exigiría que,

(18) ENNECCERUS-LEHMANN, l. c., § 239, págs. 764 y s.; WERNER GOLDSCHMIDT, l. c., págs. 205-206.

con motivo de cualquier demanda, se ventilare todo el complejo de relaciones jurídicas conexas, a fin de conseguir de este modo una sentencia uniforme. En algunos casos extremos, el Derecho procesal civil hace concesiones al carácter pantónimo de la justicia. Por una vertiente pueden las mismas partes organizar un examen amplio, sea por medio de acumulación de acciones, sea a través de la acumulación de autos. Esta última puede ser decretada en el Derecho alemán «de officio». Creemos que el dominio del principio oficial es legítimo por tratarse en todo caso de un problema de justicia, puesto que inclusive en el supuesto en el que no existe la amenaza de sentencias contradictorias siempre existe la conveniencia de dar al examen de cualquier punto la máxima extensión posible (19). Por la otra vertiente, interviene la misma ley mediante las instituciones del litisconsorcio necesario y de la extensión de los límites subjetivos de la cosa juzgada (20). En ambos casos, la sentencia debe ser común a todos los interesados (partes o personas afectadas por la extensión de los efectos de la cosa juzgada). La diferencia está en que en el primero la sentencia no puede recaer a no ser que todos los interesados intervengan como partes, regla que dimana del principio de que nadie puede ser condenado sin haber sido previamente oído y cuya aplicación supone que la contumacia de una de las partes no impide la marcha del proceso, mientras que en el segundo basta la actuación procesal de determinadas partes para que los efectos de la sentencia recaigan también sobre otros interesados, con lo cual se concede al tribunal y a las partes el derecho a disponer del objeto de la controversia. Con respecto a la primera hipótesis, piénsese, por ejemplo, en el supuesto de un cónyuge que pide la anulación de un matrimonio bigámico celebrado por el otro (§ 28, párrafo segundo de la ley Matrimonial alemana de 1946): dirigirá la demanda forzosamente contra los dos cónyuges del matrimonio bigámico (§ 632, párrafo se-

(19) En el Derecho español, acumulación de acciones y acumulación de autos siempre dependen de la voluntad de las partes (arts. 153 y ss., arts. 160 y siguientes Ley de Enjuiciamiento civil). GUASP (*Comentario a la Ley de Enjuiciamiento civil*, Aguilar, Madrid, t. I, 1943) critica esta reglamentación acertadamente con respecto a la última hipótesis (nota segunda al art. 160, pág. 539). En cuanto al Derecho alemán, v. § 148, «Zivilprozessordnung» (*Prozessverbundung*).

(20) V. JAMES GOLDSCHMIDT, *Der Prozess als Rechtslage*, Berlín, Springer, 1925, § 34, págs. 526 a 535. Ambas instituciones existen ya en el Derecho procesal romano (v. URSICINO ALVAREZ SUÁREZ, *Curso de Derecho Romano*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, sin fecha, § 81, pág. 202).

gundo *Z. P. O.*). En cuanto a la segunda hipótesis, valga por ejemplo una sentencia recaída en un proceso entre el heredero provisional («Vorerbe») y un tercero con respecto a un objeto perteneciente al patrimonio relicto y sobre el que el heredero provisional puede disponer sin consentimiento del heredero definitivo («Nacherbe»): tal sentencia produce efectos a favor y en contra del heredero definitivo (§ 326, párrafo segundo *Z. P. O.*).

En el proceso penal, el examen amplio de la justicia cuenta también con los recursos del primer tipo antes indicado: acumulación de acciones y de autos. Con respecto al Derecho español, sostiene, por ejemplo, Gómez Orbaneja lo que sigue (21): «La inclusión de todos los partícipes en un solo procedimiento... y el que sean juzgados en una misma sentencia, constituye una regla tan obvia, 'más que de procedimiento, de justicia' (Hélie...) que el legislador de *Lecrim* no se ha cuidado de consignarla expresamente, pero que está implícita en el primer precepto de 300 y se deduce de todo el sistema». El asunto cambia con respecto al segundo tipo de recursos: extensión de los efectos de la cosa juzgada a personas que no han intervenido y litisconsorcio necesario. Los efectos de cosa juzgada de una sentencia penal condenatoria o absolutoria no se extienden a ningún posible acusado que no haya intervenido procesalmente en el proceso (22). La razón está en que la punibilidad es un mal personalísimo del que nadie puede disponer sin intervención del afectado. Con respecto a los titulares del derecho a querellarse, en cambio, la sentencia firme produce sus efectos, aunque no hubieran hecho uso del mismo en el proceso concreto. El litisconsorcio necesario pasivo no cabe en el proceso penal, puesto que en el proceso penal, a diferencia del proceso civil, no es sólo necesario el emplazamiento de la parte pasiva, sino su presencia física, por lo cual la ausencia de hecho de cualquiera de los litisconsortes impediría la realización del

(21) *Comentarios a la Ley de Enjuiciamiento criminal del 14-IX-1882* (Bosch, Barcelona, t. I, 1947, págs. 428-429, nota 2, c, al art. 17).

(22) GÓMEZ ORBANEJA (l. c.) afirma: «Si el procedimiento no puede dirigirse contra todos ellos (por ejemplo, por ausencia, demencia, rebeldía, falta actual de indicios de culpabilidad respecto de alguno de ellos), la sentencia dictada en un primer proceso carece de todo efecto legal (cosa juzgada), aun con relación a la declaración objetiva del acto, en el proceso ulterior que se siga a cualquier otro acusado». FENECH (*Derecho procesal penal*, Labor, Barcelona, 2.^a edición, t. II, 1952, pág. 541) cree que la cosa juzgada surte efectos si se hubiera desestimado la pretensión por una causa objetiva.

proceso (23). Aun en casos excepcionales, como en el de adulterio, en el cual hay que dirigir la acción contra ambos si uno y otro vivieren (v., por ejemplo, art., 450 Código penal español), en el supuesto de rebeldía de uno de los acusados el proceso seguiría contra el acusado presente, sin que la sentencia recaída contra éste produjere efecto de cosa juzgada contra el contumaz. Si en el posterior proceso contra el cómplice el tribunal llegare a otro resultado, puede haber, en su caso, una causa de revisión de la sentencia anterior (24). Lo dicho se aplica sólo al proceso penal propiamente dicho. En los casos de Derecho penal administrativo o económico el proceso pseudopenal se asemeja más o menos al proceso civil.

V

CUARTO OBSTÁCULO DE LA REALIZACIÓN DE LA JUSTICIA: CONTRACCIÓN HACIA DENTRO

El cuarto y último obstáculo inherente a la función pantónoma de la justicia consiste en la necesidad de indagar las condiciones infinitas de cada uno de los actos, examen que precisamente por esta infinidad resulta irrealizable. El método del fraccionamiento interviene, como siempre, con cortes que, por ser oportunos, no dejan de ser arbitrarios. Estos cortes pueden llevarse a cabo dentro de continuos numéricos, personales, vitales o reales.

1) Corte en un continuo numérico

a) *Continuo temporal*.—Normalmente, este corte opera sobre un continuo temporal. La adquisición de la madurez intelectual y moral

(23) Contra el litisconsorcio necesario pasivo, FENECH (l. c., t. I, págs. 502 y ss.), invocando los arts. 383, párrafo segundo, 640, 842, 909 L. E. Cr.

(24) V. VIADA, «Litisconsorcio pasivo necesario en el delito de adulterio», en *Revista de Derecho procesal*, Madrid, año III, núm. 1, 1947, págs. 57 a 64, sobre todo págs. 61-62. En el Derecho francés se niega, por regla general, la posibilidad de la casación de una sentencia anterior en vista a una sentencia contradictoria posterior (GARRAUD, *Précis de Droit Criminel*, ed. 11, París, Sirey, 1926, núm. 518, pág. 1065). Pero puede haber revisión en el caso del art. 443, núm. 2, *Code d'Instruction Criminelle*.

de una persona, el decaimiento de un derecho por su abandono por el acreedor, la adquisición de un derecho por su ostentación, etc., todos estos procesos se efectúan paulatinamente sin que sea posible indicar con exactitud a partir de qué fecha podemos considerarlos como concluidos. Nos encontramos en la esfera normativa con problemas análogos a los planteados por Zenón, discípulo de Parménides, y por el socrático Euclides y su escuela megárica: ¿Cuántos granos son necesarios para que se forme un montón? ¿Cuántos pelos debe perder una persona para que tenga una calvicie? En efecto, nosotros preguntamos: ¿Cuándo posee un hombre madurez suficiente para que sea posible permitirle que adquiera, por actos propios, derechos y obligaciones? ¿Cuánto tiempo puede dejar un acreedor de ejercer su derecho sin que el Estado le prive del mismo? ¿Qué lapso de tiempo debe ostentar una persona *urbi et orbi* un derecho que no le pertenece para que, no obstante, el Estado se lo reconozca? En todos estos supuestos, el método del fraccionamiento escoge un momento determinado del continuo temporal, descuidando las condiciones particulares de cada caso.

b) *Continuo cuantitativo*.—En otras hipótesis el corte opera en un continuo cuantitativo. Este es el caso de la llamada *laesio enormis* (*Corpus Iuris: Codex*. L. 4, Tit. 44, §§ 2, 8). Se trata del derecho del vendedor de una cosa que la ha vendido por debajo de la mitad del valor a rescindir el contrato a no ser que el comprador complete el precio hasta que alcance el justo. Salta a la vista la injusticia «desde fuera» (nuestro segundo obstáculo) que pueden invocar los compradores, a los que el Derecho romano no protege contra el pago de un precio excesivamente elevado (25), ya que es injusto hacer justicia a los vendedores sin querer hacerla a los compradores. Por esta razón, extendió el Derecho común alemán la reglamentación de la *laesio enormis* a los compradores, amén de aplicarla igualmente a otros contratos sinalagmáticos traslativos (26). Los Derechos modernos no suelen proteger a ninguna de ambas partes contra excesos del precio en uno u otro sentido (27).

(25) SOHM, *Instituciones de Derecho privado romano, historia y sistema* (Madrid, Editorial Revista de Derecho Privado, 1936, trad. por ROCES, pág. 387, párrafo 68, I, 1); ENNECCERUS-LEHMANN, *ibidem*, § 101, IV, pág. 369.

(26) THIBAUT, *System des Pandekten-Rechts*, ed. 9.^a hecha por Buchholtz, Jena, t. I, 1846, págs. 364-365.

(27) Con respecto al Derecho español cfr. arts. 1.293, 1.291, núms. 1.^o y 2.^o del Código civil.

c) *Casos en los cuales el corte, según la reglamentación, puede efectuarse en cualquiera de los sentidos indicados.*—Echemos, al final, una ojeada a la hipótesis de la merma paulatina del valor adquisitivo de la moneda.

El legislador suele encarar este problema en forma individual. Una vez que en un país determinado, en una época histórica se ha producido una inflación, el legislador de este país y de esta época examina la cuestión de si es justo obligar a los deudores que han realizado pagos en moneda despreciada a repetir el pago en parte o en su totalidad. En caso afirmativo, el legislador debe señalar fechas a partir de las cuales los pagos ya no poseían efectos totalmente liberatorios. En otras palabras, el legislador maneja el método del fraccionamiento efectuando un corte en un continuo temporal. El legislador alemán indicó, por ejemplo, después de la inflación que se produjo a raíz de la Primera Guerra mundial, la fecha del 15 de junio de 1922 como fecha inicial de pagos no liberatorios y, por ende, sometidos al deber del deudor de revalorizarlos. Sabido es que amplias partes del pueblo alemán consideraron la medida legislativa como arbitraria e inmoral. Su mero anuncio provocó un célebre manifiesto del Directorio del Colegio de Magistrados del Tribunal Supremo (en *Juristische Wochenschrift*, 1924, p. 40), que amenaza considerar la proyectada intervención como «jurídicamente ineficaz como una violación de la buena fe, como inmoral por sus consecuencias inmorales» (28). Desgraciadamente, el Tribunal Supremo se amilanó ante la insistencia del Poder Ejecutivo. Hay quienes creen que la ruina de la clase media alemana, consistente en pequeños acreedores, que fué perpetuada por la insuficiente revalorización, preparó el camino al triunfo del partido nacionalsocialista y con ello a la situación mundial actual.

El legislador podría, no obstante, reglamentar el problema también en abstracto y, por consiguiente, en vista de cualquier inflación futura. No conozco ningún ejemplo de una reglamentación general de la revalorización. Pero este hecho no se debe a la imposibilidad

(28) V. Sobre este problema los siguientes dos trabajos de JAMES GOLDSCHMIDT en sus *Estudios de Filosofía Jurídica* (ed. por Roberto Goldschmidt y Carlos Pizarro Crespo, Tipográfica Editora Argentina, Buenos Aires, 1947): *El caso de la ley* (págs. 163 y ss.) y *La crisis de la revalorización* (págs. 191 y ss.). En el «Apéndice», págs. 233 y ss., se reproduce también el citado manifiesto. Una exposición del Derecho positivo alemán se encuentra, por ejemplo, en ENNECCERUS-LEHMANN, *ibídem*, párrafos 11 a-c (párrafos 231 a-c).

de darla, sino a la repugnancia del legislador de admitir que su moneda pudiera perder valor adquisitivo. Sea ello como fuere, una ley que enfocare en forma general esta hipótesis habría que determinar numéricamente qué *laesio enormis* del valor adquisitivo de la moneda daría lugar a privarla de su efecto libertatorio. El legislador realizaría, pues, un corte en un continuo cuantitativo.

2) Corte en un continuo personal

El método del fraccionamiento opera con igual energía sobre el continuo personal que plasma en la humanidad. La pluralidad de ordenamientos jurídicos: diferentes ordenamientos jurídicos estatales, Derecho internacional público y Derecho interno, así como la jerarquización de las normas dentro de cada ordenamiento jurídico: Constitución, ley, decreto, órdenes de diferente grado de autoridad, no son sino cortes dentro del continuo personal. El hecho de que en muchos casos se utiliza la terminología normológica no obsta a que, desde el punto de vista de la justicia, se trate de delimitaciones de grupos de personas. Estas delimitaciones pueden hacerse de muchas maneras, por ejemplo, en atención a su residencia, su domicilio, su nacionalidad, su cargo, etc.

Si en un complejo de hechos intervienen diferentes personas, muchas veces no se considera responsables sino a algunas. Se exime de la responsabilidad a los personajes y se pide cuentas a los que les obedecían. Ello se puede deber, sencillamente, a que las autoridades no se atreven a perseguir a los responsables principales, contentándose con el castigo de sus instrumentos. En el famoso proceso que desde 1789 a 1791 se instruye en España contra Manca, Salucci, Turco y Timoni por difamación del primer ministro Floridablanca, nadie osa acusar a Aranda, que, sin embargo, sin duda alguna, era el autor principal de las sátiras (29). En otros casos la impunidad del responsable principal estriba, por lo menos, en parte y aparentemente, en alguna razón legal. Uno de los ejemplos de la historia de Prusia nos lo brinda la tentativa de fuga del príncipe heredero Federico con su amigo Hans Hermann von Katte. El rey Federico Guillermo I

(29) V. CAYETANO ALCÁZAR, «España en 1792. Floridablanca. Su derrumbamiento del Gobierno y sus procesos de responsabilidad política», en *Revista de Estudios Políticos*, Madrid, núm. 71, 1953, págs. 93 y ss.

hizo decapitar a Katte en Küstrin en 1730, mientras que Federico quedó sin castigo. Formalmente estaba sometido Federico, como príncipe del Imperio alemán, a la jurisdicción del emperador Carlos VI. En otros supuestos se persigue con toda sinceridad sólo a los instigados, declarando irreprochable la conducta de los inductores. Un país que utiliza en la guerra a espías actúa con toda legalidad; pero también se comporta legalmente el Estado que castiga a los espías (30). Hasta la Segunda Guerra mundial se consideraba al Poder Ejecutivo de un Estado también exento de responsabilidad por cualquier crimen cometido en el curso de la guerra (31). Lo único que había era, por un lado, la responsabilidad del Estado beligerante como tal (v., por ejemplo, art. 3 del Cuarto Convenio de La Haya del 18 de octubre de 1907, relativo a las leyes y costumbres de la guerra terrestre), y, por el otro, la responsabilidad penal interna, que no solía ser muy eficaz, sea por razones de hecho, sea por razones de derecho, por ejemplo, por la inviolabilidad del emperador Guillermo II (artículo 43, Constitución de Prusia del 31-I-1850 (32). La condena de los criminales de guerra amplía el examen de justicia y lo extiende a los responsables principales. El art. 7 del Plan para el juzgamiento de los criminales de guerra del Eje Europeo, del 8 de agosto de 1945, estatuye que «la posición oficial de los acusados, ya sea como jefes de Estado o funcionarios responsables en los departamentos gubernamentales, no será considerada como liberándolos de la responsabilidad o para mitigar el castigo» (33).

En otros supuestos, al contrario, se exime de responsabilidad a los responsables secundarios, recayendo o no responsabilidad sobre

(30) V. OPPENHEIM-LAUTERPACH, l. c., t. II, § 159, pág. 329.

(31) No obstante, LLOYD GEORGE quería al final de la primera guerra mundial enjuiciar a Guillermo II y hacerle decapitar (v. WINSTON S. CHURCHILL, *Great Contemporaries*, Odhams Press Ltd., London, 1948, pág. 28).

(32) Se trataba de una causa personal e incondicional de exención de pena que aseguraba al soberano la impunidad en todo caso, inclusive después del cese de sus funciones de soberano (v. ANSCHÜTZ, *Die Verfassung des Deutschen Reichs* del 11-VIII-1919, 3 Bearbeitung, Stilke, Berlín, 1929, nota 4 al art. 43, página 230).

(33) V. su reproducción, por ejemplo, en *Revista de Derecho penal*, Buenos Aires, Año I, núm. 3, 1945, pág. 75. V. también principio III de la formulación de los principios de Nürenberg, hecha por la Res. núm. 177 de la Asamblea General de las Naciones Unidas, Sesión segunda, junio, 5-julio de 1950, en *Revue Hellénique de Droit International*, 4me. Année, núm. 2, abril-junio de 1951, págs. 240-241.

los principales. Esta exención puede ser justificada a veces con que no es siempre fácil examinar la legalidad de una orden. Así, por ejemplo, suelen ser vinculatorias leyes aunque no violen tratados, ratificados por el propio país e inclusive la Constitución nacional, en este último caso hasta que no hayan sido declaradas anticonstitucionales por un Tribunal especial (34). Tampoco actúan culpablemente quienes obedecen a las órdenes, aun antijurídicas, de sus superiores (35). En otras hipótesis, no se puede tampoco exigir a los ciudadanos que se opongan al Poder Ejecutivo *de facto*. Si más tarde el Gobierno legítimo recupera el Poder, no debe castigar a los ciudadanos que obedecieron al usurpador. Es más: puede aun castigarlos por ciertos delitos cometidos contra el Gobierno *de facto*. El Derecho inglés ha elaborado esta doctrina de la *temporary allegiance*. Eduardo IV (Casa de York) castiga delitos perpetrados contra Enrique VI (Lancaster) que, sin embargo, había sido declarado por el Parlamento un usurpador. La ley decisiva fué dada por el primer Tudor, Enrique VII (Statute II, cap. 1) y libera a todos los súbditos de toda responsabilidad por obedecer a un rey *de facto* (36). Al subir Carlos II al trono de Inglaterra, la Convención dió una ley especial que aseguraba impunidad a los actos cometidos durante las guerras civiles y el Commonwealth (1649 a 1660), excepto aquellos relacionados con el enjuiciamiento y la ejecución de Carlos I. Por ello, el general Lambert y Sir Henry Vane invocaron también en vano el estatuto *de facto* de Enrique VII. No se debe olvidar, en efecto, que la impunidad de los responsables secundarios supone o que el responsable principal sea un tirano de origen, pero no en ejercicio o, siendo lo último, que los actos ordenados no sean evidentemente inmorales. En este sentido preceptúa el art. 8 del antes ya citado Plan para el enjuiciamiento de los criminales de guerra que «el hecho de que el acusado haya actuado en cumplimiento de una orden de su Gobierno o de un superior, no le liberará de la responsabilidad, sino que podrá ser considerado como una mitigación del castigo, si el tribunal determina que así lo requiere la justicia» (l. c.). El cuarto principio del dicta-

(34) Por ejemplo, el Tribunal de Garantías Constitucionales en la Constitución Republicana de España de 9-XII-1931 (art. 121).

(35) V., por ejemplo, EDMUND MEZGER, *Strafrecht* (Duncker und Humblot, München und Leipzig, 1931, § 30, II, 2, págs. 226-227).

(36) V. BLACKSTONE, *Comentaries on the Laws of England* (ed. 15, London, Strahan, 1808, t. I, pág. 370, y t. IV, pág. 77).

men de la Comisión de Derecho Internacional de las Naciones Unidas recoge esta regla (l. c.) (37).

Mientras que, por regla general, la tendencia es la de ampliar el examen, o sea la de alejar el corte, tampoco faltan casos en los que, al contrario, los hombres se han visto obligados a acercarlo. El deseo, en efecto, de no acudir al método del fraccionamiento hizo que fuese necesaria la *probatio diabolica*. El poseedor que pretendía ser propietario de una cosa a base de una adquisición derivada (donación, permuta, compraventa, etc.), había de probar una cadena ininterrumpida de adquisiciones derivadas hasta que le fuere posible llegar a una adquisición originaria (ocupación, accesión, especificación, etc.). La impracticabilidad de esta prueba fué una de las causas del establecimiento de un nuevo título originario: la usucapión (38). Pero aún así era menester la prueba diabólica, toda vez que todavía no se daban los requisitos de la prescripción adquisitiva. El C. c. alemán de 1900, deseoso de mejorar el Derecho común alemán, estatuye en el § 1.006 la presunción de que el poseedor sea a la par el propietario. Otro ejemplo: En algunos países (por ejemplo, en Alemania) los parientes heredan sin limitación de grado; pero en otros (por ejemplo, en la Argentina), sólo hasta el sexto; en otros (por ejemplo, en España), sólo hasta el cuarto grado. Un último supuesto: Por regla general la justicia reclama que la condena del hecho ilícito se extienda a los «producta sceleris». He aquí un ejemplo de un desfraccionamiento en un continuo real. El aspecto cambia, si los «producta sceleris» son personas y, por ende, constituyen a la vez las «victimae sceleris». Todos los hijos nacidos fuera del matrimonio son «producta et victimae sceleris». Hasta tiempos recientes, la humanidad juzgaba justo el desfraccionamiento; modernamente, se llega en algunos países a la equiparación de los hijos ilegítimos a los legítimos (ver, por ejemplo, hasta cierto punto, la ley argentina del 30 de septiembre de 1954), manteniéndose, sin embargo, la institución del matrimonio y la incriminación del adulterio.

(37) El comentario del informe cita los siguientes considerandos de la sentencia del mismo Tribunal de Nürenberg (l. c.): «The provisions of this article —art. 8— are in conformity with the law of all nations. That a soldier was ordered to kill or torture in violation of the international law of war has never been recognized as a defence to such acts of brutality. The true test, which is found in varying degrees in the criminal law of most nations, is not the existence of the order, but whether moral choice was in fact possible».

(38) SOHM, *Instituciones de Derecho privado romano*, l. c., § 50, II, p. 270.

3) Corte en un continuo vital

La justicia penal se limita a enjuiciar un hecho determinado. No se averiguan las causas remotas del mismo. No se abre el examen con respecto a la infinidad de circunstancias pasadas, del ambiente, de herencia y del carácter que dieron lugar al delito. Programáticamente se habla de un Derecho penal que contempla el delito en oposición a otro que enfocaría al delincuente. Es cierto que el primero suele hacer algunas concesiones al último. Así, se tienen en cuenta la habitualidad, la reincidencia y la reiteración. También la determinación meramente relativa de las penas permite al juez tener en consideración los antecedentes del acusado en el momento de individualizar la pena. Pero el corte se produce siempre con prontitud. Se teme el *regressus ad infinitum* o aun el *regressus* a la decisión originaria en el sentido de Sartre (39-40).

4) Corte en un continuo real

Este corte se efectúa principalmente en dos direcciones. En el primer supuesto se desglosa de un acto un aspecto determinado y se le insufla vida propia. En el segundo caso no se tiene en cuenta sino lo exterior de un acto prescindiendo de su arraigo subjetivo.

La primera hipótesis es la de los negocios abstractos. Todo desplazamiento de un valor patrimonial de una a otra persona supone, para que sea digno de amparo, una justificación: se realiza *donandi causa* o en la esperanza o en trueque de una contraprestación. La validez del desplazamiento debiera, pues, depender de la existencia y de la li-

(39) JEAN PAUL SARTRE, *El Ser y la Nada* (trad. esp. de VIRASORO, Buenos Aires, Iberoamericana, 1949, Cuarta Parte, t. III, pág. 44); el mismo, *El existencialismo es un humanismo* (trad. de PRATI DE FERNÁNDEZ, Sur, Buenos Aires, 1947, págs. 33 y ss.).

(40) El fraccionamiento del delito con respecto al delincuente tomó formas absurdas en la literatura nacionalsocialista que quiso imponer al último un deber de decir la verdad en su papel de acusado. THIERFELDER formuló este principio del siguiente modo: «El delincuente lucha hombro a hombro con el Estado contra su propio delito» (v. ERIK WOLF, «Zur Stellung des Beschuldigten im Strafverfahren», en *Akademie-Zeitschrift*, 1937, págs. 177 y ss.; THIERFELDER, *Normativ und Wert*, pág. 147; HEGLER, *Zur Strafprozessenerneuerung*, 1936).

cidad de la causa; y ello es lo que normalmente ocurre. Pero como de este modo muchas veces la apariencia jurídica no coincide con la realidad, poseyendo, por ejemplo, una persona una cosa sin ser su propietario por no haber sido válida la compraventa por la cual la adquirió, y como esta falsa apariencia perjudica la seguridad del tráfico jurídico, muchos Derechos independizan la transmisión de la propiedad de la cosa de la compraventa que fué su origen, y reconocen en su caso la validez de la primera pese a la nulidad de la última. Los actos dispositivos del Derecho romano son siempre abstractos, porque no se considera el convenio causal como elemento integrante del negocio jurídico de disposición. También es abstracto, en Derecho clásico, el contrato unilateral de estipulación (41). El Derecho alemán conoce muchos negocios abstractos, sobre todo la transmisión de la propiedad, cesión de créditos, letra de cambio, etc. El Derecho suizo considera la primera como causal, tanto con respecto a muebles como a inmuebles, mientras que coincide con el Derecho alemán en la apreciación de la segunda como abstracta. La injusticia del desplazamiento del valor patrimonial sin justa causa es luego compensada por la institución del enriquecimiento injusto y la *conditio indebiti*. El empobrecido tiene contra el enriquecido un crédito tendiente a que le retransmita, por ejemplo, la propiedad de la cosa. Pero hasta el momento en el que el injustamente enriquecido da cumplimiento a este crédito, es él el verdadero propietario y puede disponer de la propiedad con respecto a terceros. Se ve con facilidad que los terceros son los auténticos beneficiarios de la institución del negocio abstracto. En la institución de la tutela del adquirente de buena fe del no propietario, al contrario, el primero es el verdadero destinatario del amparo dispensado (42).

(41) SOHM, l. c., § 39, II, 3, pág. 203.

(42) V. ROBERTO GOLDSCHMIDT, «Los fundamentos de la pretensión por enriquecimiento injustificado en el Derecho alemán», en *Boletín del Instituto de Derecho civil*, Córdoba (Argentina), año XII, núm. 3, julio-septiembre de 1947, páginas 385 a 452.

Toda la protección posesoria, con (provisional) independencia de la propiedad, constituye un ejemplo de un corte en un continuo real. El proceso posesorio puede ser corregido más tarde mediante el proceso petitorio. El fraccionamiento aísla el «*ius possessionis*»; el desfraccionamiento llega al «*ius possidendi*». La posesión constituye, por consiguiente, un derecho que, como todos los derechos, supone determinados hechos (v. SAVIGNY, *Traité de la possession en Droit Romain*, ed. 6.^a, trad. francesa de STAEDTLER, París, Durand, 1866, § 5, págs. 24 y ss.).

La regla según la cual las órdenes impositivas han de ser cumplidas sin per-

En numerosos casos el Derecho no enfoca sino el aspecto objetivo de un acto sin tener en cuenta para nada o sin contemplar suficientemente la faceta subjetiva. En la institución de la *praescriptio longi temporis* la posesión durante cierto lapso de tiempo es suficiente para que el poseedor adquiera la propiedad, aunque el mismo haya tenido mala fe. El Derecho canónico no prescinde, al contrario, de la buena fe (can. 1.512 *Codex Iuris Canonici*) y no reconoce una legislación civil que lo haga (can. 1.508): ella no valdría para el fuero interno. En la gestación de los negocios el error carece en muchos casos de trascendencia jurídica. El llamado «error de motivo» no suele ser estimado vicio del consentimiento (v., por ejemplo, § 119, párrafo primero C. c. alemán). La trascendencia jurídica del error en la celebración del matrimonio es especialmente restringida. La responsabilidad civil se basa muchas veces en circunstancias meramente objetivas (responsabilidad objetiva). El patrón responde, aun no existiendo *culpa in eligendo*, de sus empleados y obreros. El dueño de cosas inanimadas (por ejemplo, automóviles) o de animales, responde del daño que producen. También en el caso del juez pecaminoso lo único que interesa es la justicia intrínseca del fallo y no las intenciones del juez. En el campo de la moral ello es diferente, y así dice Shakespeare con razón: «Shame to him whose cruel striking, kills for faults of his own liking». (43). Pero el mismo Shakespeare dice en la misma obra: «What know the laws that thieves do pass on thieves!» (44). La doctrina clásica es la siguiente: El juez que es pecador, puede, no obstante, si su delito es oculto, condenar a pecadores (45).

juicio de ulteriores reclamaciones, regla condensada en el brocardo «solve et repete», constituye un nuevo ejemplo de abstracción. V. JULIO H. G. OLIVERA, «Solve et repete», en *Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales*, Buenos Aires, año VII, núm. 33, págs. 485 a 490.

(43) *Measure for Measure*, Duque, acto III, escena 2, in fine.

(44) *Angelo*, acto II, escena 1.

(45) Soro, *De iustitia et de iure*, L. III, qu. 4, art. 2.

VI

CONCLUSIONES

1) *Recapitulaciones*

La definición clásica de la justicia, elaborada por los estoicos y formulada por Cicerón y Ulpiano, concibe la justicia como una virtud. Así, afirma el primero que la justicia es «el hábito del espíritu mantenido por utilidad común, que atribuye a cada uno lo suyo» (*De inventione*, 2, 53, 160) (46); y el segundo sostiene que se trata de «la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo suyo» (*Dig.*, 1, 1, 10 pr.) (47). Ya Aristóteles había considerado la justicia como el hábito operativo de lo justo (48). Considerando la justicia, en el punto de partida, como virtud, lo justo es producido por el acto de justicia y es, por consiguiente, siempre un justo particular. El camino a la comprensión de la función pantónoma de la justicia queda así bloqueado. Sin embargo, por muy justificado que el punto de partida individualista pueda parecer en una ética individualista también, resulta inadecuado en una ciencia colectiva como lo es el Derecho o como lo sería igualmente una ética colectiva. Desde este ángulo visual la justicia constituye la valoración del reparto objetivo de todos los bienes y males entre todas y cada una de las personas. La virtud individual de justicia no es sino un medio a fin de obtener este reparto. Por el otro lado, cualquier limitación del reparto a una colectividad restringida —familia, tribu, ciudad, Estado— sería siempre contingente y artificial. La fuerza de las cosas nos conduce a la contemplación de la colectividad humana en su integridad. La visión de la función pantónoma de la justicia no se da sólo dentro de una ciencia social de la misma. También la Teología debiera por lo menos columbrarla. En efecto, así que el punto de partida individual no es el hombre mortal y falible, sino Dios eterno e infinitamente justo, la idea regulativa de la justicia en la ciencia humana social

(46) «Habitus animi communi utilitate conservata, suam quique tribuens dignitatem.»

(47) «Constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi.»

(48) *Ética a Nicómaco*.

coincide plenamente con la realidad de la justicia en la naturaleza divina. La regencia del mundo por Dios y el Juicio Final suponen, sin duda alguna, la función pantónoma de la justicia. En la teología pagana no existe la idea de la «parusía» en su pureza, y la vida del más allá no se relaciona en muchos casos con la justicia, sino con el cumplimiento o incumplimiento de ciertos cultos durante la vida terrenal (v. Plutarco, *De aud. poet.*, 4) (49). En cuanto a la regencia del mundo por Zeus y sus dioses como garantes de la justicia, no existe una convicción muy arraigada. Ya el piadoso Hesíodo se expresa en forma dubitativa (50).

De la función pantónoma de la justicia se desprende, pues, que en rigor no existe sino la justicia divina. La justicia humana es siempre imperfecta en su realidad, y sólo una idea regulativa como ideal. La justicia de cualquiera de nuestras resoluciones se vicia por el desenvolvimiento incesante del mundo, por el contagio de cualquier entuerto en el rincón más apartado de la tierra, por el *progressus ad infinitum* y, por último, por el *regressus ad infinitum*. Todo acto de justicia humana contiene necesariamente estos cuatro granitos de injusticia. Si quisiéramos excluir la influencia rectificadora de lo porvenir, habríamos de cruzarnos de brazos hasta que llegare el fin del mundo. Si deseamos extirpar todas las injusticias enquistadas en el cuerpo de la humanidad, el único camino expedito consiste en avanzar paulatinamente perpetrando justicias imperfectas, puesto que nuestra razón práctica es tan discursiva como lo es la razón teórica; y como en la órbita de esta última no existe la intuición intelectual, en el área de la primera no se da la realización integral. Y si finalmente aspiramos a investigar todas las ramificaciones y todas las raíces de un suceso, precisamente por lo discursiva de nuestra razón y lo finito del tiempo del que disponemos, nunca llegaríamos a un término. Nuestra incapacidad teórica de prever el futuro, nuestra incapacidad práctica de deshacer todos los entuertos, y nuestra incapacidad teórico-práctica de relacionar un acto con todos los acontecimientos concomitantes, provocados y causales obstan a que se dé cima a un solo acto de justicia completa. La justicia pura

(49) V. KARL PRÜMM, *Christentum als Neuheitserlebnis, Durchblick durch die Christlich-Antike Begegnung*, Freiburg i. Br., Herder, 1939, págs. 449 a 465.

(50) *Los trabajos y los días*, 273: «Zeus no permitirá que al fin esto (scil. la injusticia) se realice, espero yo». V. también vers. 270 a 272: «Porque es una desgracia ser un hombre justo cuando es el injusto el que recibe más prerrogativas».

es, pues, como el oro puro: requiere la amalgama con metales menos nobles para lograr la dureza necesaria de soportar la realidad.

Pero esta necesaria imperfección inherente a cada acto de justicia y que resulta del empleo del método del fraccionamiento con el cual descartamos lo porvenir, hacemos enmudecer las injusticias que nos rodean por muy escandalosas que fueren, podemos las ramas y nos contentamos con observar algunas de las raíces más visibles, no debè ser obstáculo a que el hombre realice actos de justicia, so pena de pecar de «conciencia escrupulosa» (51), infringiendo la regla de que en las cosas morales no se ha de buscar certeza en todo, y sobre todo, so pena de incurrir en la injusticia absoluta, que consiste en la omisión de injusticias relativas (52).

2) Consecuencias

a) *Relación entre justicia y seguridad jurídica* (53).—La función pantónoma de la justicia, por un lado, y su necesaria restricción por el método del fraccionamiento, por el otro, aclaran de modo definitivo la batallona cuestión de las relaciones entre justicia y seguridad jurídica.

a') *Concepto general de la seguridad jurídica*.—Empleando la distinción escolástica, sobre todo escotista, entre quidditas y haecceitas (similar, pero no idéntica a la entre esencia y existencia) podemos afirmar lo que sigue:

a'') *Quidditas de la seguridad jurídica*.—La realización de la justicia humana lleva consigo necesariamente la producción de seguridad jurídica. Vimos, en efecto, que la justicia humana se lleva a cabo forzosamente de modo fraccionado. Ahora bien, el fraccionamiento produce seguridad jurídica. La seguridad jurídica es el

(51) V. P. JUAN B. FERRERES (S. I.), *Compendio de Teología moral*, ed. 1.^a, Barcelona, Eugenio Subirana, t. I, 1920, núms. 101 a 105, sobre todo este último, página 61.

(52) No todo fraccionamiento se debe a la función pantónoma de la justicia. Al exponer la teoría de los repartidores de justicia, hallaremos un nuevo caso de fraccionamiento producido por la pluralidad de repartidores entre sí independientes. También este fraccionamiento produce injusticias.

(53) A cuanto sigue, compare nuestro estudio «Seguridad jurídica y justicia en el pensamiento de Goethe», en *Revista de Derecho procesal*, Madrid, año VIII, número 2, abril a junio de 1952, págs. 197 a 225.

resultado de que se realizan actos de justicia e indirectamente, pues, del fraccionamiento, puesto que sólo gracias a él los actos de justicia se efectúan. Desde este punto de vista, la seguridad jurídica es un valor invariable e inherente a la justicia humana, que es siempre, y sin excepción alguna, justicia fraccionada.

b'') *Hacceitas de la seguridad jurídica.* — El fraccionamiento de la justicia puede revestir grados diferentes. El repartidor de justicia puede, de manera general o individual, delimitar el fraccionamiento de modo más o menos restrictivo. En cuanto a un delito se puede, por ejemplo, circunscribir el examen a la perpetración del hecho objetivo y su conexión con un grupo determinado; se puede ampliar el área de las investigaciones y buscar el agente individual y material del hecho; se puede seguir ensanchando la órbita del juicio y buscar, por una vertiente, a cómplices e instigadores y, por la otra, contemplar el aspecto subjetivo de la culpabilidad en sentido técnico o inclusive enfocar carácter, medio y herencia del culpable. Por más fraccionada que resulte la justicia, más rápida y más exacta se hará su ejecución. En otras palabras: el aumento de fraccionamiento aumenta la seguridad jurídica. Por el otro lado, por más fraccionadamente que se efectúe la justicia, más se aparta del ideal de la justicia divina. La justicia divina es integral (pantónoma), infalible e inmediata e implica simultáneamente la máxima seguridad jurídica. La justicia humana no puede ser integral, ni infalible ni inmediata. Su intento de acercarse a la meta de la integridad, la haría más falible y más lenta; y sus esfuerzos de ser rápida y exacta, la hacen más fraccionada. He aquí algo semejante a la relación de indeterminación de Heisenberg. El conflicto entre justicia y seguridad jurídica no es, por consiguiente, constriñéndonos a la justicia humana y en este orden de ideas, una lid entre valores diversos, sino una tensión variable e inherente a la justicia humana que es siempre y sin excepción alguna justicia fraccionada.

b'') *Concepto especial de la seguridad jurídica.*—El concepto especial de la seguridad jurídica nace de la reglamentación previa del fraccionamiento. El hecho de que se dispone de antemano en qué forma los repartidores de justicia fraccionarán los casos futuros, permite a los repartidores llevar a cabo el fraccionamiento en atención al caso dado con mayor celeridad y exactitud que si debieran meditarlo *ad hoc*. Por el otro lado, los beneficiarios del reparto pueden prever con alguna probabilidad la futura conducta de aquéllos y atenerse a ello. Conviene hacer dos advertencias, a fin de que no se des-

virtúe lo dicho. En primer lugar, no debemos enfocar todavía el matiz especial que el liberalismo da al problema de la seguridad jurídica. La reglamentación previa a la que aludimos, puede ser concreta (de aplicación única) o abstracta (de aplicación múltiple); puede ser una Constitución, ley, decreto, ordenanza u orden cualquiera; y, sobre todo, puede ser o no vinculatoria para los repartidores de justicia. En segundo lugar, no se confunda el concepto general de seguridad jurídica inherente al fraccionamiento como tal con el concepto especial dimanante del anticipo del fraccionamiento proyectado. Si la ley protege, por ejemplo, la adquisición de la propiedad del no-propietario por el adquirente de buena fe, si permite al heredero aparente disponer del patrimonio relicto con efectos contra el verdadero heredero a favor de terceros de buena fe, si crea negocios abstractos, si excluye en el proceso la alegación y prueba de hechos existentes y conocidos con posterioridad a la demanda (por ejemplo, art. 524 ley de Enjuiciamiento civil española), la réplica (art. 548 l. c.), la ampliación (art. 536 l. c.; art. 862 l. c.), nos encontramos con casos en los cuales la seguridad jurídica es el efecto del fraccionamiento en sentido general, y por esta razón su realización es independiente de si el fraccionamiento se produce *ad hoc* o en virtud de una reglamentación previa.

La seguridad jurídica en sentido especial deriva, pues, del establecimiento previo del fraccionamiento. Los repartidores de justicia se preparan ya, en previsión de lo que pueda ocurrir, la solución adecuada a fin de tenerla a mano en el momento preciso. El valor de seguridad que este procedimiento de fraccionamiento preparado proporciona salta a la vista. Pero, no obstante, este procedimiento produce también dificultades especiales. La previsión del caso se hace siempre en términos generales. Ello no ocurre así sólo en el supuesto de una reglamentación de aplicación múltiple, de lo que corrientemente se llama la hipótesis de la ley general. La situación lógica no es diferente si la reglamentación contempla previamente un solo caso, puesto que también en este supuesto su descripción y la de la solución proyectada se efectúa forzosamente mediante palabras, es decir, términos abstractos. En todo caso se plantea, por consiguiente, el problema de la aplicabilidad de la reglamentación anunciada al caso que se presenta y a la solución que, en vista de él, el repartidor competente piensa llevar a cabo. El mencionado problema de la aplicación del Derecho prefabricado nos abre los ojos a un caso particular de fraccionamiento que garantiza la seguridad jurídica en

sentido especial. En efecto, todo establecimiento previo de la solución de un caso contiene, además del fraccionamiento inherente a la solución, un fraccionamiento especial con respecto a sus motivos (54). El legislador legisla movido por razones. Pero estas razones no forman parte de la ley. Sin embargo, normalmente las conocemos por el preámbulo de la ley, por la exposición de motivos o, sencillamente, por la situación histórica en la cual la ley fué gestionada. ¿Puede el repartidor de justicia rebasar el texto de la ley y recurrir a la *mens legislatoris* o a la *mens legis*? Salta a la vista que la contestación afirmativa, en medida en la que deshace el fraccionamiento, disminuye la seguridad jurídica en holocausto de la justicia, y que, viceversa, en la medida en la cual mantiene el fraccionamiento acrecienta la seguridad jurídica a costa de la justicia. El desbordamiento de la fracción provocada por la ley *qua* tal a fin de ampliar el examen de la justicia lleva en este nuestro supuesto un nombre especial: he aquí el campo específico de la equidad o epiqueya. Los partidarios del desfraccionamiento claman: «Fiat justitia, pereat lex!» Los defensores del fraccionamiento vociferan: «Pereat justitia, fiat lex!» No corremos ya peligro de creer que se trate de una oposición absoluta, toda vez que nos consta que toda justicia es siempre fraccionada y que lo único que se discute es el grado del fraccionamiento (55). En la Antigüedad y en la Edad Media la doctrina no tiene inconvenientes de rebasar la ley y de corregirla mediante la equidad. Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, Libro V) sostiene en este sentido lo que si-

(54) El acierto de esta tesis salta a la vista en los casos en los que militares han de desobedecer órdenes que les fueron dadas previamente con respecto a una situación determinada por haberse equivocado el dador de la orden en su previsión. Mencionamos a título de ejemplo la obra de KLEIST, *Der Prinz von Homburg*, en la cual la batalla de Fehrbellin es ganada por el Príncipe de Homburgo contraviniendo la orden previamente dada por el gran elector de Brandeburgo. Recordamos igualmente el cruce del Rin por los americanos al final de la segunda guerra mundial, también con infracción de sus órdenes y aprovechándose de un puente todavía intacto.

(55) En nuestro artículo antes citado sobre *Seguridad jurídica y justicia en el pensamiento de Goethe* (pág. 198) dijimos: «La justicia enfoca el caso aislado y le enjuicia con completa prescindencia del pasado y de lo porvenir. La seguridad jurídica inordina cada caso al tejido de la convivencia social y aquilata las repercusiones del enjuiciamiento del caso sobre otros semejantes de ayer y de mañana». Esta observación enfoca la relación del caso dado con el caso típico predibujado en la ley. La justicia aísla el caso dado con respecto al caso típico. Por lo demás, muy al contrario, es la justicia precisamente la que, mediante su función pantónoma, le inserta en el mundo.

que: «Por consiguiente, cuando la ley dispone de una manera general, y en los particulares hay algo excepcional, entonces, viendo que el legislador calla o que se ha engañado por haber hablado en términos absolutos, es imprescindible corregirle y suplir su silencio, y hablar en su lugar, como él mismo lo habría hecho, si hubiera podido conocer los casos particulares de que se trata». Santo Tomás es de la misma opinión (*Summa Theologica*, II^a, II^{ae}, qu. 120, dos artículos) y la ilumina con un ejemplo (l. c. I^a, II^{ae}, qu. 96, art. 6): «En tiempo de guerra, y respecto de una ciudad sitiada, se establece una ley según la cual las puertas de esa ciudad deben permanecer cerradas. Esta ley, en la generalidad de los casos, es indudablemente útil al bien común de los ciudadanos. Pero en el caso hipotético de que los sitiadores persigan a ciudadanos encargados de la defensa que son el sostén mismo de esa ciudad, sería sumamente perjudicial a los intereses mismos de esa ciudad, si para acoger a esos ciudadanos perseguidos no se abrieran las puertas. En un caso así, contra lo que el texto de la ley prescribe, debe franquearse el paso en beneficio de la utilidad pública, único objetivo del legislador». El liberalismo en la Edad Moderna, arrancando ya por cierto de la Carta Magna inglesa de 1215, anhela proteger al individuo contra las arbitrariedades del Gobierno. Por ello aboga a favor de leyes generales e inviolables; cualquier excepción a ellas, inclusive favorable a los individuos, le parece sospechosa. En este sentido se expresan Rousseau, Beccaria, Kant y Bentham (56).

En muchos casos los protagonistas de los sucesos conocen lo atípico de los hechos y pueden, por consiguiente, contar con una rectificación de la ley por la equidad. No se da, pues, en rigor el conflicto trágico entre justicia y seguridad jurídica. Una sociedad de aviación debe calcular con la posibilidad de que la jurisprudencia le aplique la responsabilidad que la ley, ignorante todavía del invento de la aviación, sólo ha establecido con respecto a las compañías de ferrocarriles (57). En numerosos supuestos consiste inclusive lo atípico del caso en el fraude de las partes mediante el cual simulan una tipicidad que realmente no existe. Así ocurre en los casos en los cua-

(56) V. detalles en nuestro estudio citado, págs. 213 y ss.

(57) V. art. 184 del Código de Comercio argentino y la sentencia de la Cámara Nacional Especial en el caso Topolovsley, Moisés c. Alfa, publicada en *La Ley* de 28 de octubre de 1953, que confirma jurisprudencia anterior reproducida en *Jurisprudencia Argentina*, t. 64, pág. 1009.

les las partes se casan fuera de la Argentina con la única finalidad de conseguir, si fuere necesario algún día, un divorcio que el Derecho argentino reconozca (58). Es evidente que en esta hipótesis las partes pueden, con menor derecho todavía, invocar la seguridad jurídica, puesto que no sólo conocían lo atípico del caso, sino que lo crearon deliberadamente. El conflicto trágico entre justicia y seguridad no surge sino en el supuesto en el que lo atípico no era previsible para aquel de los protagonistas al que la rectificación de la ley perjudicaría. Los caseros que alquilaban viviendas en época de abundancia pueden, por ejemplo, invocar tal conflicto trágico en vista de la posterior introducción de la prórroga obligatoria del arrendamiento motivada por la extrema escasez de alojamiento. No importa a nuestro efecto si la rectificación de una ley se produce en un caso individual por la jurisprudencia o en un grupo individual de casos por una ley equitativa. Ahora bien, sea el conflicto trágico o no, resuélvase en uno u otro sentido (59), por ejemplo, en materia penal a favor de la seguridad y en materia civil a favor de la justicia, lo único que en este lugar interesa es comprender que nunca se trata de un combate entre dos valores diversos, sino que nos encontramos con la tensión perpetua e ineludible dentro del seno de la justicia humana entre fraccionamiento y desfraccionamiento.

b) *Relaciones entre justicia y moral.*—a') *Justicia en sentido objetivo y en sentido subjetivo.*—La justicia en sentido objetivo es, como sabemos, el reparto de todos los bienes y todos los males repartibles entre todas y cada una de las personas por repartidores, según los criterios de la ley natural y de la ley humana. La justicia en sentido subjetivo es, según la definición clásica de Ulpiano (*Dig.*, 1, 1, 10 pr), «la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo suyo». La justicia en sentido subjetivo es un principio de operación (un *habitus*) bueno y, como tal, una virtud. Como virtud la justicia en sentido subjetivo pertenece a la moral, a no ser que, inclusive, se con-

(58) Todo ello con respecto al art. 7.º de la Ley matrimonial argentina. Véase nuestro estudio «Separación y disolución del matrimonio en el Derecho internacional privado argentino», en *Revista de la Facultad de Derecho*, Tucumán, número 10, 1954, págs. 150-151, y en *Revista Española de Derecho Internacional*, IV, 1, 1951, págs. 92-93.

(59) Preceptos como el art. 59, párrafo primero del Código de procedimientos en materia civil y comercial de la provincia de Buenos Aires (9-VIII-1880), que prohíbe al Juez juzgar de la equidad de la ley; no prohíbe juzgar de la equidad de la ley con respecto a un caso atípico sino en atención al caso-tipo.

funda con ella. En este último orden de ideas comulga la doctrina platónica de la justicia como virtud universal de la cual todas las demás virtudes no son sino derivaciones (60). La justicia platónica es la armonía del alma, la que coordina todas las actuaciones en el sentido de un orden formal. Enfocando la justicia, al contrario, con la doctrina dominante como virtud especial con arreglo, verbigracia, a la definición de Ulpiano, ella, si bien ya no se confunde con la moral, indudablemente a ella pertenece. Según el sistema tomista, se distinguen virtudes intelectuales: el intelecto de los primeros principios, la ciencia que de ellos deduce conclusiones y la sabiduría que se eleva hasta Dios como causa primera y fin último; virtudes morales: prudencia, justicia, fortaleza y templanza y virtudes teologales: fe, esperanza y caridad. La justicia en sentido subjetivo es, pues, una de las cuatro virtudes morales cardinales. Todas las virtudes pueden ser adquiridas o infusas según que se dirijan a los fines naturales o supranaturales (Santo Tomás, *Summa Th.*, I^a, II^{ae}, qu. 63, art. 3). En este lugar nos interesa la justicia como virtud adquirida. Mediante la justicia en sentido subjetivo el hombre realiza actos de justicia. El acto de justicia es el objeto de la virtud de la justicia; pero ello no quiere decir que todo acto de justicia haya dimanado en cada caso concreto de la virtud de la justicia. La suma de los actos de justicia constituyen la justicia en sentido objetivo, que es el verdadero tema de la Filosofía jurídica. Los autores (61) sostienen a veces que el objeto de la justicia es el Derecho. Pero esta terminología no es conveniente. En primer lugar, porque no asigna un objeto particular a cada actividad particular de la virtud de la justicia, sino que atribuye un objeto general a la virtud de la justicia como tal; en segundo lugar, porque es menester distinguir entre el Derecho y la justicia en sentido objetivo, como tendremos ocasión de explicar oportunamente. El hecho de que la suma de los objetos de la virtud de la justicia constituye una entidad propia que procede denominar la justicia en sentido objetivo, constituye una particularidad de la virtud de la justicia. Ni la prudencia, ni la fortaleza, ni la templanza, aunque sí se realizan mediante conductas de virtud (accio-

(60) PLATÓN, *República*, I, 6, trad. alemana de KARL PREISENDANZ, Eugen Diederichs, Jena, 1920, pág. 45. V. su exposición en DEL VECCHIO, *La Giustizia* (Studium, Roma, 1946, págs. 17 a 21).

(61) V., por ejemplo, DOMINGO SOTO, *Tratado de la justicia y el derecho* (trad. española de JAIME TORRUBIANO RIPOLL, Madrid, Reus, t. II, 1926, págs. 188 y ss., L. III, qu. 1, art. 1).

nes u omisiones), engendran un sistema, un conjunto concatenado de actos, algo que pudiera llamarse prudencia, fortaleza o templanza en sentido objetivo. La particularidad de la virtud de la justicia a la que aludimos, es su «alteridad»: su cualidad de referirse a otro (*alter*) (62). La justicia es una virtud que ordena al que la tiene a otro; las demás virtudes le ordenan a sí mismo. Y como cada cual es, a la vez, el uno para sí mismo y el otro para los demás, los actos de justicia corren inconteniblemente hacia todas las direcciones, produciendo así la función pantónoma de la justicia y la justicia en sentido objetivo. En Dios, virtud de justicia y acto de justicia, están indisolublemente unidos; y el acto de justicia es, a la vez, la justicia en sentido objetivo porque realiza de golpe el reparto de todo entre todos. Ni que decir tiene que, cuanto se afirma de la justicia divina, se sostiene meramente en sentido analógico (63).

b') *La autoaplicación del fraccionamiento a la justicia.*—Vimos que la justicia humana es siempre justicia fraccionada. Pero este fraccionamiento dentro de la justicia, aislando un caso contra el desarrollo del mundo, contra el contagio de injusticias subsistentes, contra sus concomitancias y efectos y contra sus causas cercanas y remotas, es diferente del aislamiento de la justicia en su totalidad contra la moral o, a fin de decirlo de modo más correcto, de la justicia en sentido objetivo contra la virtud de la justicia. He aquí una autoaplicación del método del fraccionamiento: la justicia aísla a sí misma contra su motivación. El acto de justicia es, pues, justo o injusto con independencia del hábito que le engendra. Un hombre puede realizar un acto justo sin que la virtud de la justicia le haya movido a llevarlo a cabo. Con respecto a otras virtudes, la situación es diferente porque carecen de una objetivización. La doctrina escolástica ha visto este punto con gran claridad. Así sostiene, por ejemplo, Soto (l. c. p. 189) lo que sigue: «De esto nace una segunda diferencia, que en la materia de las demás virtudes nada se considera verdadera y

(62) V., por ejemplo, SOTO, l. c., pág. 188. V. exposición de esta característica en DEL VECCHIO, l. c., págs. 85 y ss.

(63) No se confunda la justicia divina con la «*justitia originalis*», por la cual Dios había concedido al primer hombre antes de la perpetración del pecado original la gracia santificante (v. la exposición de esta doctrina y controversia en GARRIGOU-LAGRANGE, *La synthèse thomiste*, Desclée De Brouwer, 1947, cap. X, páginas 305 y ss.). Sobre la justicia como virtud moral infusa, v. MANUEL GONZALO CASAS, *Apuntes de espiritualidad tomista*, ediciones de la revista de Teología, La Plata, núm. 2, págs. 11-12.

legítimamente recto, sino respecto del agente. Por ejemplo: si el avaro usa de parca mesa, no para vivir templadamente, sino para no gastar dinero, aquella obra no se considerará recta ni medida por la virtud. Pero si el deudor paga al acreedor cuanto dinero le debe, pero con torcida intención, a saber, para que lo dilapide; o si la espada que tiene en depósito la restituye al dueño, sabiendo que éste la ha pedido para mal uso; entonces tal obra se considerará absolutamente justa, porque es igual a la deuda, aunque no es obra de virtud ni sea virtuoso el que paga o devuelve». Tan dominante es el carácter objetivo de la justicia que amenaza inclusive a contagiar la virtud de la justicia; por este motivo conviene fortalecer su carácter moral con lo que Santo Tomás (*Summa Th.*, II^a, II^{ae}, qu. 79) llama «parte integrante» de la justicia, parte que no es constitutiva, mas sí complementaria, y que consiste en el principio general de la moral que actúa, dentro de la virtud de justicia, a título particular: hacer lo bueno y abstenerse de lo malo (v. l. c., art. 1, refutación del primer argumento). No se confunda la separación de justicia (justicia en sentido objetivo) de la moral (justicia en sentido subjetivo) con el fraccionamiento dentro del seno de la justicia realizado en un continuo real entre lo objetivo y lo subjetivo y provocado por el cuarto obstáculo a la verificación de la justicia en sentido objetivo. En efecto, atengámonos a la responsabilidad meramente objetiva como en tiempos primitivos en el Derecho penal y en tiempos modernos en el Derecho civil, o extendamos el examen de la justicia a la motivación de las personas, siempre nos movemos dentro de la órbita de la justicia, puesto que el examen de la motivación se para en las capas superficiales del dolo o de la culpa y no penetra a las honduras de la virtud. Los conceptos jurídicos de culpabilidad (64), mala y buena fe, deliberación, a sabiendas, etc., no contemplan el aspecto moral de la motivación, sino su faceta psicológico-jurídica. Con ello se aclara ya que la conocida distinción entre moral y Derecho que atribuye

(64) También la llamada «teoría normativa de la culpabilidad» prescinde de la virtud de la motivación al exigir su reprochabilidad, puesto que se atiende a la motivación normal como modelo cifrando el reproche en la desviación de aquélla. V. JAMES GOLDSCHMIDT, *La concepción normativa de la culpabilidad* (traducción española por MARGARETE GOLDSCHMIDT y RICARDO C. NÚÑEZ, Depalma, Buenos Aires, 1943, por ejemplo, págs. 4, 6). JAMES GOLDSCHMIDT (*Der Prozess als Rechtslage*, Springer, Berlín, 1925, nota 1287, págs. 234, 235) se defiende, por esta razón, con gran acierto contra la objeción de que confunde moral y derecho y de que exige del autor «pureza del carácter».

a la primera la órbita del alma y al segundo el área de la convivencia social en su exterioridad (65), no es acertada, desacierto que los críticos de la teoría han puesto de relieve con frecuencia (66).

c') *La virtud de la justicia (justicia en sentido subjetivo)*.—Aunque la justicia en sentido objetivo esté aislada contra su origen, ora la virtud, ora el pecado, no podemos prescindir en la exposición de la primera de una caracterización de la segunda. Es cierto que los actos de justicia no dejan de serlo, aunque no hayan sido motivados por la virtud de la justicia; pero no lo es menos que normalmente la virtud de justicia produce los actos justos. Debemos saber, pues, cómo podemos adquirir el hábito bueno en el que consiste la virtud de la justicia. Con ello afirmamos a la vez que no es menester analizar detalladamente esta virtud, tarea que incumbe a un tratado de moral, sino que es suficiente dar una idea general. Sobre todo prescindimos del examen de las virtudes anexas a la justicia, tanto de las de contenido defectuoso por adolecer el sinalagma de igualdad (religión, piedad, observancia) como de las de título defectuoso por alguna debilidad de la base jurídica (veracidad, gratitud, vindicta, epiqueya, amistad, liberalidad) (67). Según la ya tantas veces citada definición de Ulpiano, es la justicia la virtud (*perpetua et constans voluntas*) de dar a cada cual lo suyo. Pero esta definición, además de otros muchos defectos puestos de realce oportunamente, no describe la motivación virtuosa: se contenta con indicarnos el contenido intencional de la motivación. Si una persona, por arraigado temor a

(65) Se trata de una teoría liberal que se debe a TOMASIO. El Derecho se limita al «forum externum» y la moral al «forum internum». DEL VECCHIO (por ejemplo, *Filosofía del Derecho*, trad. española de RECASÉNS SICHES, Bosch, Barcelona, t. I, 1929, pág. 81) aprueba la doctrina en lo esencial; y, en efecto, la suya que somete al Derecho las conductas en interferencia intersubjetiva y a la moral las conductas en interferencia subjetiva como dos perspectivas dentro de una sola ética, en lo esencial la recoge. No es lícito citar a KANT como partidario de esta tesis. KANT no excluye de la esfera del Derecho las motivaciones; lo que sí excluye de ella es una sola motivación: la del deber como móvil (véase *Metaphysik der Sitten*, l. c., págs. 27 y 21; trad. esp., l. c., págs. 66 y 53, 54).

(66) JAMES GOLDSCHMIDT, *Prozess als Rechtslage*, l. c.

(67) V. SANTO TOMÁS, *Summa Th.*, IIa IIae qu. 80 a 120. CICERÓN (*De inventione*, 2, 53, 161) coloca ya al lado de la justicia la religión, la piedad, el reconocimiento, la «vindicatio», el respeto, la verdad. También son antecedentes los conceptos de «fides», «officium», «humanitas» y «amicitia», elaborados en el Derecho romano (v. URSICINO ALVAREZ, *Curso Elemental de Derecho romano*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, fasc. I, 1948, págs. 135 y ss., § 63).

las autoridades coactivas del Estado, siempre está dispuesta a dar a cada cual lo suyo o si lo hace con el fin de llevar *ad absurdum* las reglas de justicia que no considera correctas, esta persona no posee la virtud de la justicia. La auténtica esencia de la virtud de justicia se halla en el respeto a la particular y legítima manera de ser de los otros. Ser justo significa ser respetuoso con los demás. La virtud de justicia cimenta una convivencia que se puede denominar «convivencia de separación» (68), puesto que el respeto atribuye a cada cual una zona particular de actividad y dominio. Schopenhauer ha dicho en algún lugar que la convivencia de los hombres se asemeja a la de los puercos espines: se acercan lo suficiente para darse calor, pero no tanto que pudieran pincharse. Este símil describe bien el tipo de comunidad engendrada por la virtud de justicia, aunque desfigura, con arreglo al pesimismo del filósofo, los móviles que a él conducen. La «convivencia de separación» es el producto del respeto que cada cual guarda a los demás. En ciertos casos una «convivencia de separación» no es realizable. Ello puede deberse a dificultades técnicas que no permiten crear zonas limpiamente separadas. En estos supuestos la justicia tiende a liquidar este tipo de comunidades. Conviene pensar en la copropiedad, en el condominio del Derecho Internacional Público, en la herencia indivisa, etc. En otros supuestos la creación de zonas limpiamente separadas, aunque tal vez también tropiece con dificultades técnicas, radica sobre todo en el hecho de que la virtud fundante no es el respeto, sino la caridad. El amor y la caridad dan lugar a una «convivencia de unión». También ella trasciende la esfera de la justicia. En este sentido sostiene el Padre Francisco de Vitoria: «Lo *justo* se establece en los que, de algún modo, no son uno, como entre los ciudadanos; pero entre los que en cierto modo son una cosa, como el siervo y el señor, el padre y el hijo, no hay propiamente *derecho*. Entre la mujer y el marido que están más unidos todavía que el padre y el hijo, como son más iguales, no hay, hablando *simpliciter*, justo e injusto» (69). Recordamos que en varios países, por ejemplo en España y la Argentina, la legislación laboral no se

(68) Sobre la oposición entre convivencia de separación y convivencia de unión, v. nuestro estudio «Seguridad jurídica y justicia en el pensamiento de Goethe», en *Revista de Derecho procesal*, Madrid, año VIII, núm. 2, 1952, página 220.

(69) *Sentencias de doctrina internacional. Breviarios del pensamiento español*, selección y prólogo del maestro Fr. LUIS GETINO, Ediciones Fe, 1940, Barcelona, pág. 21.

aplica al servicio doméstico, precisamente por el motivo indicado por Vitoria; y recordamos igualmente que en otros muchos países por no darse en la realidad social la convivencia de unión entre señores y criados, la institución del servicio doméstico como tal acaba de desaparecer.

La virtud de la justicia, basada en el respeto, tiene por garante a la imparcialidad (70). La imparcialidad consiste en poner entre paréntesis todas las consideraciones subjetivas del juzgador. Este debe sumergirse en el objeto, ser objetivo, olvidarse de su propia personalidad. La imparcialidad es en la esfera emocional lo que la objetividad significa en la órbita intelectual. En la mayor parte de las Ciencias del espíritu (excepciones: gramática, lógica) son precisas tanto la objetividad como la imparcialidad. Imparcialidad y justicia se distinguen: la primera es negativa y ahuyenta influencias subjetivas perturbadoras; la segunda es positiva y atribuye a cada cual algo por respeto a su particular personalidad. La virtud de imparcialidad es anexa a la de justicia. Si el respeto al otro llena nuestra alma, no caben en ella perturbaciones subjetivas; pero aunque alejemos todas estas perturbaciones, todavía no nos embarga el respeto al prójimo, si bien nuestra ánima queda despejada para que así ocurra. Conocidos son los esfuerzos de la justicia en sentido objetivo de lograr imparcialidad, sobre todo en el proceso (71) y en la administración pública (72). Si se contempla un alma en la cual la imparcialidad mediante un esfuerzo titánico ha conseguido una pureza absoluta y que es inundada por un profundo respeto al prójimo, se comprende que es acertado caracterizar la justicia como la pasión por el desapasionamiento (73).

(70) Véase nuestro estudio *La imparcialidad como principio básico del proceso (la «partialidad» y la parcialidad)* (serie 2.^a, núm. 1.^o de las monografías de Derecho procesal, Publicaciones del Instituto Español de Derecho Procesal, Madrid, 1950, sobre todo págs. 28, 29).

(71) Véase una exposición detallada en nuestro estudio citado en la nota anterior.

(72) Un acto administrativo puede ser impugnado si se basa en consideraciones ajenas al asunto conforme lo enfoca la ley. La ciencia francesa trata de este tema denominándolo «détournement de pouvoir» (BERTHÉLEMY, *Traité élémentaire de droit administratif*, ed. 11.^a, 1926, pág. 1131); la ciencia alemana habla de «Ermessensmissbrauch» (Walter JELLINEK, *Verwaltungsrecht*, ed. 2.^a, Springer, Berlín, 1929; § 2, II, 3, págs. 36, 37).

(73) Véase nuestro trabajo *Seguridad jurídica y justicia en el pensamiento de Goethe*, l. c., pág. 222.

d') *La virtud de la caridad.*—Nuestras meditaciones acerca de la relación entre justicia en sentido objetivo y moral pecarían de incompletas, si nos limitáramos a enfocar dentro del ámbito de la moral a la virtud de la justicia. Hay que contemplar igualmente la caridad que implica el amor al prójimo (74). También con respecto a la caridad rige el mismo principio que antes formulamos en cuanto a la virtud de la justicia: la justicia de un acto de justicia en sentido objetivo nunca depende del hecho de que su fuente ha sido la virtud de la caridad. Pero, no obstante, la virtud de la caridad debe inspirarnos a realizar ciertos actos que aparecen en la esfera de la justicia en sentido objetivo.

Vimos ya que ciertas comunidades no se deben inspirar en el respeto, sino en la caridad, que es esencialmente un amor de amistad, puesto que no constituyen convivencias de separación, como, por ejemplo, una sociedad anónima, sino convivencias de unión. Forman parte de este grupo las relaciones paterno-filiales, el matrimonio, la comunidad doméstica. La Cuarta Partida (título 27) coloca, con el acierto que caracteriza la obra del Rey Sabio, la amistad en el centro de atención, y pasa revista a los diversos supuestos (ley cuarta), entre los cuales se hallan los referentes a padres e hijos, marido y mujer, naturales del mismo lugar, que se encuentran en tierra extraña, y los «fijosdalgo». Aunque en todas estas hipótesis la justicia no se ocupa de la faceta íntima de estas relaciones, sí la tiene en cuenta por su misma abstención de reglamentarla. Por lo demás, la justicia suele reglamentar el principio y el fin de estas relaciones. Ni que decir tiene que siempre cae plenamente en la órbita de la justicia el aspecto económico que en su caso puedan tener.

Otra institución jurídica que, aunque en su validez no depende del móvil en que se inspira, sí debiera dimanar de la caridad, es la gracia (75). No nos interesan en este lugar las clasificaciones del ejercicio de la gracia en los Derechos positivos y que suelen tener en consideración, por un lado, el número de casos a los que la gracia se refiere (indulto en un caso particular; amnistía en casos abstractamente delimitados); por el otro, el momento de su ejercicio en relación con el proceso penal; abolición antes de la sentencia firme, indulto o amnistía después). Lo que sí nos importa son los diversos móviles que

(74) V. la exposición de la caridad en ÉTIENNE GILSON, *Santo Tomás de Aquino (Los moralistas cristianos)*, Aguilar, Madrid, sin fecha, págs. 242 a 257).

(75) La gracia corresponde en el orden normativo al milagro en el orden natural: la legalidad resulta suspendida.

pueden motivar un acto que exteriormente se da como un acto de gracia. Si estos móviles se basasen en deliberaciones de convivencia, la forma exterior de la gracia encubre un acto político. Si el móvil del acto de gracia fuere la creencia de que la pena dispensada no fuese justa, la forma exterior de la gracia encubre un acto de justicia. Este acto de justicia constituye siempre una corrección del fraccionamiento que ha dado lugar al establecimiento o imposición de la pena: significa, por tanto, siempre un acto de desfraccionamiento. Si el fraccionamiento que da lugar a la imposición de la pena injusta fuere en particular el de la ley con respecto a sus motivos, el acto aparente de gracia desempeñaría idéntico papel al de la equidad, con la única diferencia de que la equidad desfracciona ya durante la aplicación de la ley, mientras que el acto aparente de gracia entra en función después de la aplicación hecha. El acto exterior de gracia es, pues, en realidad un acto retrasado de equidad. El acto exterior de gracia no es un acto auténtico de gracia sino cuando dimana de la virtud de la caridad. La esencia de la gracia ha sido expresada de manera definitiva e inmortal por Shakespeare mediante las siguientes celebérrimas palabras (*The Merchant of Venice*, IV, 1):

«The quality of mercy is not strain'd;
It droppeth as the gentle rain from heaven
Upon the place beneath: it is twice blest;
It blesseth him that gives, and him that takes:
'Tis mightiest in the mightiest; it becomes
The throned monarch better than his crown:
His sceptre shows the force of temporal power,
The attribute to awe and majesty,
Wherein doth sit the dread and fear of kings;
But mercy is above this sceptred sway;
It is enthroned in the hearts of kings,
It is an attribute to God himself;
And earthly power doth then show likest God's
When mercy seasons justice» (76).

(76) Lo que es la gracia, ella desconoce la coacción. Cae del cielo como la beneficiosa lluvia, dos veces bendita: bendice al que da y al que toma. En el más poderoso ella es lo más poderoso: Ella es para el monarca sobre el trono de más valor que su propia corona. Su cetro muestra la fuerza del poder temporal, el atributo de digna majestad en el que anida el temor y el miedo con respecto a los reyes. Pero la gracia está por encima del poder conferido por el cetro. Ella tiene su trono en el mismo corazón de los monarcas. Ella es un atributo de Dios mismo; y el poder terrenal se acerca más al poder divino si la gracia madura la justicia.

e') *Resumen.*—Vimos, pues, que la justicia en sentido objetivo se halla separada de la moral (conjunto de virtudes) en el sentido de que ningún acto de justicia depende en ésta su cualidad de justo o injusto, del hecho de que dimana o no de una virtud moral en sentido lato (teologal o moral). Por el otro lado, la justicia en sentido objetivo no podría realizarse sino la mayor parte de los actos de justicia arraigaran en la virtud de justicia que consiste en el respeto que cada cual tributa a la legítima manera de ser del otro. Vimos igualmente que algunas instituciones muy importantes que plasman en parte en actos de justicia estriban en la virtud de la caridad. Ambas virtudes palpitan en el fondo de la convivencia; pero la virtud de justicia construye la convivencia de separación (sociedad), mientras que la virtud de la caridad inspira la convivencia de unión (comunidad).

La separación de la justicia en sentido objetivo de la moral se efectúa mediante el método del fraccionamiento. Toda separación debida a tal método tiene siempre algo de arbitrario y violento. El último problema que se plantea, es, por ende, investigar por qué razón nunca se llega dentro del seno de la justicia al desfraccionamiento del mencionado divorcio entre justicia y moral. La razón está en que el hecho de si un acto se debe exclusivamente a la virtud de la justicia o de la caridad no es objetivamente observable. Por este motivo este hecho no tiene cabida en la esfera de la justicia en sentido objetivo (77).

En resumidas cuentas, podemos, pues, decir que la justicia en sentido objetivo «es la más expresiva e impresionante, la más grandiosa y especificada manifestación de la moral sobre la tierra» (78).

c) *Relaciones entre justicia y Derecho.*—El Derecho es un conjunto de conductas directivas (79). Estas conductas pueden o prescribir ejemplos, mediante toda clase de órdenes, o darlos mediante la

(77) Recordamos que precisamente la inobservabilidad de si un acto se realiza exclusivamente motivado por la representación del deber da un argumento a KANT a favor del carácter apriorístico del imperativo categórico (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 2. Abschnitt, Leipzig, Félix Meiner, Philosophische Bibliothek, tomo 41, 1947, págs. 27, 28).

(78) V. JAMES GOLDSCHMIDT: *Problemas generales del Derecho* (obra póstuma, Depalma, Buenos Aires, 1944, pág. 54).

(79) En nuestro *Sistema y filosofía del Derecho internacional privado* (1.^a edición, Bosch, Barcelona, 1948, pág. 19, nota 1) se hallan enumeradas las publicaciones nuestras en las cuales esta concepción ha salido a la luz. Véase, por lo demás, la segunda edición de esta obra (Ediciones Jurídicas Europa-América, Buenos Aires, 1952, págs. 9, 10).

obediencia o por medio de una conducta autónoma. Una sociedad otorga a una conducta valor ejemplar que es lo mismo que valor directivo, si la cree apta de fundar un orden mediante su generalización. La obediencia a la prescripción de ejemplos o a la dación autónoma de los mismos, es la consecuencia de esta valoración. El Derecho es siempre positivo; la justicia no lo es necesariamente (80). La esclavitud era Derecho positivo. Aun Aristóteles estimaba directiva la conducta de aquellos que poseían esclavos (81). Pero la esclavitud no fué jamás obra de justicia. Por el contrario, los apóstoles de la justicia social, como por ejemplo el francés Leclaire, que dió a sus empleados una participación en la ganancia del negocio, convirtiéndolos finalmente en copropietarios del mismo (hacia 1835) (82), realizaron actos de justicia que, sin embargo, entonces, y ni siquiera ahora, fueron y son reputados conductas directivas.

De nuevo nos encontramos con un caso de fraccionamiento. Estamos en presencia de un caso análogo al de los negocios abstractos. El negocio abstracto es válido, aunque el negocio causal resulta nulo. En nuestro supuesto se mantiene la validez de una institución, como la de la esclavitud, aunque sus fundamentos infringen los principios de la ley natural. La diferencia entre ambas hipótesis salta a la vista, si recordamos que en la primera se admite un desfraccionamiento mediante la doctrina del enriquecimiento sin justa causa, mientras que en la segunda el desfraccionamiento se produce más tarde por medio de leyes retroactivas cuando las ideas de justicia llegan a imponerse. No obstante, en casos de extrema gravedad el desfraccionamiento se lleva a cabo simultáneamente y deroga el Derecho injusto. La doctrina clásica distingue, al efecto, entre los casos en los que el Derecho infringe el bien común humano o el bien divino. En la última hipótesis el Derecho es nulo; en la primera, sólo lo es si la sublevación no produjere mayores daños que el acatamiento (Santo Tomás, *Summa Th.*, I^a, II^{ae}, qu. 96, art. 4, resp.).

WERNER GOLDSCHMIDT

(80) V. el prólogo al segundo tomo de nuestro ya citado *Sistema y filosofía del Derecho internacional privado* (Bosch, Barcelona, 1949, pág. 6).

(81) Con respecto a la doctrina aristotélica de la esclavitud. v. OTTO SCHILLING, *Die Staats-und Soziallehre des hl. Thomas v. A.* (Paderborn, Ferdinand Schöning, 1923 —existe una segunda edición de 1930—, págs. 228 a 231).

(82) V. BERNARD BOSANQUET: *Essays and addresses* (George Allan and Company, London, 1899, pág. 17).

IDEOLOGIA Y ORDEN CONSTITUCIONAL

I

EL «ESPÍRITU DE LA LEY» Y LA PARADOJA DE MONTESQUIEU

Montesquieu representa una de las mayores paradojas de la historia del pensamiento político. Y uno de los ejemplos más sugestivos de ese destino de la obra de pensamiento que se emancipa de los propósitos de su creador. Porque lo que la posteridad ha leído en la más conocida de sus obras, *El espíritu de las leyes*, es algo totalmente diverso del significado que Montesquieu le quiso asignar.

El designio deliberado y expreso en la obra de Montesquieu tiene un valor trascendente en la historia del pensamiento político. Desde Aristóteles, y aun antes de Platón, el objeto del saber político ha sido la dilucidación de la Constitución perfecta, la concepción del arquetipo, como módulo regulador de la actividad política. Montesquieu invierte los datos del problema. El objeto de investigación no es el arquetipo, sino esa concreta relatividad histórica a la que llama *espíritu de la ley*. Este espíritu de la ley lo condiciona a la naturaleza y principio del gobierno establecido, al clima, a la situación del territorio, a su calidad, a su extensión, al género de vida de los pueblos (agricultores, cazadores, pastores), a la religión de sus habitantes, a sus inclinaciones, a sus riquezas, a su número, a sus costumbres... La conclusión es necesariamente opuesta a toda imagen de una utopía. Las leyes políticas y civiles de una nación deben ser adecuadas al pueblo para el que son hechas y debe considerarse como un puro azar —dice Montesquieu— el que las leyes de una nación puedan convenir a otra. El gobierno más conforme a la naturaleza es aquel que por su disposición particular se relaciona mejor con la disposición del pueblo en que se establece (1).

Es fácil advertir el profundo giro que este principio representa

(1) MONTESQUIEU: *De l'esprit des lois*, I, 3 (ed. Garnier, pág. 10-11).

en la historia del pensamiento de Occidente. Desde Aristóteles las constituciones se han medido desde el módulo de una constitución ideal; el eje del proceso de investigación era una crítica discriminatoria de la constitución perfecta. En Montesquieu el examen de los órdenes históricos está vinculado a mostrar ese complejo de relaciones que determinan el *espíritu* de la ley y que hacen de cada constitución un caso aislado, de perfección incomunicable, porque esta perfección misma se basa en su singularidad, en su correspondencia a un complejo individual de circunstancias geográficas, históricas y culturales. El punto de partida desde Aristóteles era la unidad de una esencia perfecta en que las variedades históricas eran interpretadas como defectos de perfección; el punto de partida de Montesquieu es la esencial disparidad de los varios órdenes constitucionales, disparidad fundada en la diversidad de naturaleza, principios y circunstancias a que todo orden histórico debe adecuarse.

Ahora bien, el destino paradójico de *El espíritu de las leyes* hizo que la posteridad sólo leyera un capítulo de esta obra para deducir una consecuencia opuesta a la tesis que Montesquieu había querido afirmar. Los ojos inquietos de la generación revolucionaria sólo iban a prestar atención a aquel famoso capítulo VI del libro XI para hacer de la Constitución inglesa la constitución ejemplar que representará el ideal político de todo el siglo XIX. Y es lo cierto que aún hoy, para todo el que no ha leído directamente a Montesquieu, su nombre no es el símbolo de la relatividad de los órdenes políticos históricos, sino de la teoría de división de poderes como ideal político de un orden constitucional en que encarne la libertad. Así es como el camino de Montesquieu se cruza con el de Aristóteles en la contradicción de un propósito fallido. El pensador griego, a la búsqueda de una constitución perfecta, acaba por aceptar la existencia de diversos órdenes políticos de una perfección relativa, condicionada por la estructura social de una comunidad; el pensador francés, al desarrollar la tesis de la singularidad incomunicable de cada orden, ha trazado el modelo que para todo un siglo de historia política entrañara la constitución perfecta.

LA CONSTITUCIÓN MODELO

Este significado histórico de Montesquieu va a ser reforzado por otra obra maestra, menos grandiosa en el propósito, pero más aguda y sólida en el análisis de sus piezas. Nos referimos a la *Consti-*

tución de Inglaterra, de De Lolme (2). El subtítulo de esta obra la anuncia como un estudio del «estado del gobierno inglés comparado con la forma republicana y con las otras monarquías de Europa», y por la consecuencia con que desarrolla este propósito y por la profundidad que adquiere el análisis comparativo debe quizá considerarse como la matriz contemporánea del Derecho constitucional comparado. Su estudio concreto de la Constitución inglesa es infinitamente más agudo que el de Montesquieu, y revisa tácitamente los múltiples errores de la tradicional ligereza del magistrado francés en el manejo de las fuentes. Como Montesquieu, De Lolme considera la perfección (3) de la constitución inglesa como singular e incommunicable, hasta tal punto, que discrimina el derecho anglosajón y el continental como dos sistemas jurídicos diversos. Pero de hecho, también como Montesquieu, la propone como el modelo histórico que contiene la más perfecta realización de la libertad. Con Montesquieu y las Cartas inglesas de Voltaire, De Lolme ha despertado la admiración de Europa por las instituciones británicas. Contra su propio propósito, quizá no del todo sincero, la comparación de órdenes ha destacado la concreta encarnación histórica de un modelo ideal de constitución perfecta.

Así es como el ideal de una constitución perfecta ha devenido una ideología revolucionaria. Así como el concepto de Aristóteles se transformó en un módulo estimativo, sin una concreta incitación práctica, el nuevo ideal histórico se proyecta como un impulso de la voluntad. El primero se ofrecía a los hombres como un norte cuya realización efectiva no era asequible, o cuando más como la virtud heroica, como algo que está al margen del esfuerzo normal del hombre ordinario, y en lo que éste debe inspirar o medir su conducta, pero con un propósito que tiene conciencia de los fallos de la propia naturaleza. El ideal de la constitución perfecta, contrastado con la realidad social de las comunidades históricas se relativiza en el mismo Aristóteles (4), para definirse como el concepto subalterno de la constitución adecuada. En cambio, este nuevo ideal histórico se apoya en el he-

(2) La primera edición de esta obra es de Amsterdam, en 1771; la cuarta, de que nos servimos, de Ginebra, de 1787. Se tradujo al español en 1812 y más tarde en 1847.

(3) Pág. 27 (ed. Ginebra, 1787).

(4) Véase el excelente análisis de una obra de valor clásico, W. L. NEWMAN, *The Politics of Aristotle*, Oxford, 1887, I, Introducción, pág. 489 y s.

cho tangible de que existe una constitución efectiva, en un pueblo concreto y conocido en que se realiza. Como se ha observado, aun cuando el hombre pierda la fe en su salvación, conserva el anhelo. Y este anhelo está presto a escuchar cualquier anuncio de que el reino de los cielos está ahí, a la vuelta de la esquina, realizado entre unos hombres y en un pueblo que puede conocer con sus propios ojos. Tal es el principio de la era de las revoluciones que abre su ciclo a mediados del siglo XVIII.

EL ESPEJO DE LA LIBERTAD Y LA EXPANSIÓN
DE LAS IDEOLOGÍAS POLÍTICAS

Montesquieu y De Lolme han propuesto el sugestivo problema de la singularidad o universalidad de las formas políticas. Ahora bien, cuando Montesquieu ha descrito el orden inglés ha hecho algo más que analizar unas instituciones jurídicas o políticas. Antes de estudiar la constitución británica nos ha anunciado que «la liberté y paraître comme dans un miroir» (5); y ha sido esta libertad, reflejada en el espejo de las instituciones inglesas, la que ha despertado la admiración y el espíritu de imitación de otros pueblos (6). Cuando Francia recoge esa herencia, Sieyès escribe unas significativas palabras: «Que nadie se asombre de ver una nación que apenas abiertos los ojos a la luz, los vuelve hacia la Constitución de Inglaterra y quiere tomarla por modelo en todo» (7). Esa luz no es otra que la luz de la libertad, el principio que se ha dicho a los franceses que encarna en las instituciones británicas. Aunque Sieyès los invita a ello, los franceses no podían distinguir entre esa luz y los candelabros desde los que se proyecta, y con la libertad querrán instaurar instituciones análogas a las de Inglaterra.

La consecuencia que va a deducirse en Europa es una paralela expansión de las ideologías y de las estructuras constitucionales que se consideran como su natural soporte. Y con ello una preeminencia de los factores ideológicos en la vida política que determina una consecuencia opuesta al principio de que partía Montesquieu: la uni-

(5) *De l'esprit des lois*, XI, 5.

(6) Consecuencia que MONTESQUIEU previene y rechaza. Ver *De l'esprit des lois*, XI, 6; *in fine*.

(7) SIEYES: *¿Qué es el estado llano?* (trad. esp., 1950) pág. 133-139.

versalización de las instituciones que se inspiran en los mismos principios políticos.

Ahora bien, la consecuencia que nos interesa destacar es el curiosísimo proceso con que este hecho se manifiesta en Europa en las dos obras en que deliberadamente nos hemos detenido. Ni Montesquieu ni De Lolme hacen en sus obras un estudio de ideologías o de principios políticos, sino un análisis de estructuras constitucionales. Estas encarnaban un principio y el proceso de comprensión se ha elevado desde la estructura a las ideas que la informaban. La consecuencia política importantísima es que este descubrimiento del orden inglés como espejo de la libertad, hacía plausible la creencia en una identificación entre una organización determinada y unos principios políticos específicos. Con ello se sobreestima la organización constitucional atribuyéndole una virtualidad y un sentido político neto.

Hubiera o no en Montesquieu un propósito tácito de ofrecer la Constitución inglesa como modelo ejemplar de un orden, el hecho histórico es que esta consecuencia paradójica efectivamente se dió. Puede considerarse como una burla de la historia o como una contradicción de quien afirmaba el carácter singular e incommunicable de las instituciones, hasta tal punto que debía considerarse como un puro azar el que las leyes de una nación pudieran convenir a otra, y propuso al mismo tiempo el modelo que iba a ser imitado a lo largo de un siglo. Pero cualquiera de estas consideraciones resbalara sobre la superficie del hecho sin penetrar en ese más profundo significado. Porque la verdadera trascendencia de esta paradoja estriba en algo que rebasa el hecho banal de una imitación histórica. No fué puro mimetismo que reproduce instituciones jurídicas más acertadas o mejor definidas en otro pueblo, sino el deslumbramiento de un principio político.

El mimetismo banal copia incidentalmente instituciones jurídicas. Pero el hecho ante el que aquí nos hallamos no es la mera imitación parcial de un modelo, sino la recepción de un orden por la expansión de un principio social o político que se irradia a pueblos diversos, generando instituciones análogas. Por eso no es tal o cual ley lo que se imita, sino el sentido total del orden, la articulación impresa por el principio que lo informa. La imitación tiene aquí un sentido político. Imitar una estructura supone desenvolver el principio que le es inmanente. La ecuación división de poderes = libertad es, por ejemplo, una de las más claras manifestaciones de

esta imitación y universalización del constitucionalismo, fundada en la expansión de principios ideológicos.

Ahora bien, el descubrimiento de Montesquieu y De Lolme tiene una segunda consecuencia. Ellos se habían limitado a describir un orden histórico que aparecía informado por un principio político. Pero lo que en el continente se deduce de ese mensaje es la necesidad de transformar el orden político existente para realizar ese principio. Empleando la terminología de Mannheim, con su valor estricto, diríamos que la libertad era en Inglaterra la «ideología» del orden actual recibido como un legado histórico, pero en el continente esa misma libertad era la «utopía» que se enfrentaba a la realidad existente (8). Lo que en Inglaterra era un principio conservador congruente con la situación histórica de las instituciones y la sociedad inglesa, era en el continente un principio y una estructura que tendía a romper total o parcialmente el orden establecido; en suma, era un principio y un orden revolucionario.

Las constituciones consecuencia de ese fenómeno de expansión ideológica y de mimetismo jurídico, son constituciones en que se enuncia algo que no existe y que se quiere establecer. La constitución se fija, así, como el instrumento de la acción política y social de una ideología. Vistos a esta luz los instrumentos del constitucionalismo fueron el plan jurídico-político en que se articulaba una «utopía». Por mucho que las constituciones escritas del siglo XIX pretendan expresar un equilibrio social, son siempre en más o menos esta proyección de una ideología política. La ecuación división de poderes=libertad no es más que la cabeza de serie de otras varias ecuaciones semejantes que pueden establecerse entre diversas ideologías y los ordenamientos constitucionales que le son coherentes. El sorprendente fenómeno del constitucionalismo soviético, totalmente desvinculado del sentido político inicial del constitucionalismo liberal (9), es el testimonio más claro de este hecho. Lo que hay de común entre uno y otro constitucionalismo es esta misma concepción instrumental del orden constitucional, como estructura congruente de una ideología política y su desarrollo en un plan articulado.

(8) Empleamos estos términos con su valor usual. Cuando les damos el valor estricto de MANHEIM van entrecomillados.

(9) Este, como es sabido, no es otro que la limitación del poder. Todavía autores como C. J. FRIEDRICH (*Constitutional Government and Democracy*, 1951) mantienen rigurosamente este sentido como esencia de la Constitución (v. capítulo VII).

El constitucionalismo del siglo XIX ha sido así esencialmente ideológico y universalista. Las ideas se han expandido a través de fórmulas constitucionales que universalizaban las instituciones. La aceptación de una ideología implicaba la imitación o recepción de las fórmulas constitucionales con que se desenvolvía; o inversamente se imitaban las instituciones constitucionales en cuanto representaban determinados principios políticos.

Esto no es desconocer o ignorar la función que en ese proceso quepa atribuir a otros factores, especialmente de estructura social y económica. Pero lo que sí es innegable es que estos mismos equilibrios de poder social se han expresado en principios políticos que se identificaban con una fórmula constitucional.

LA UNIDAD IDEAL DE SIGNIFICACIÓN Y LOS ELEMENTOS CONCRETOS DEL ORDEN

Llamábamos anteriormente la atención sobre el curioso proceso por el que Montesquieu identifica la estructura constitucional inglesa con la libertad. Prescindiendo de su significado político, Montesquieu, desde el punto de vista metodológico, ha descubierto en el orden inglés lo que Cassirer llamaría una unidad ideal de significación. Junto a los supuestos sociológicos del poder y la estructura del medio social, la ideología aparece informando el sentido del orden político, y ofreciéndonos, por consiguiente, la clave de su unidad.

El hecho de que esa ideología soporte la unidad ideal de significación de un orden explica al mismo tiempo esta transmisión en bloque de las instituciones constitucionales. La expansión de las ideologías determina órdenes constitucionales que tienen la misma unidad ideal de sentido y que han de ofrecer, por consiguiente, una característica analogía de estructura. El problema conceptual y el problema histórico-político están íntimamente vinculados.

Claro está que este doble fenómeno no se daría si el contenido de esa ideología no expresara al mismo tiempo un principio universal vinculado a una concepción del mundo. Tocqueville advirtió agudamente este carácter por el que la Revolución francesa abría un nuevo ciclo en la historia política de Europa. «Todas las revoluciones civiles y políticas —decía— han tenido una patria y se han circunscrito a ella. La Revolución francesa no ha tenido territorio propio: su efecto ha sido borrar en cierto modo las antiguas fronteras. Se la ha

visto aproximar o separar a los hombres a despecho de las leyes, de las tradiciones, de los caracteres, de la lengua, haciendo a veces de compatriotas, enemigos; de extranjeros, hermanos; mejor dicho, ha formado sobre todas las nacionalidades particulares una patria intelectual común, de la cual han podido llegar a ser ciudadanos los hombres de todas las naciones... La Revolución francesa procedió con relación a este mundo precisamente de la misma forma que las revoluciones religiosas proceden respecto del otro; ha considerado al ciudadano de una manera abstracta, fuera de todas las sociedades particulares, así como las religiosas consideran al hombre, en general, independientemente del lugar y del tiempo; no ha buscado solamente cuál era el derecho particular del ciudadano francés, sino cuáles eran los deberes y los derechos generales del hombre en materia política. Remontándose de este modo a lo que había de menos particular, y por decirlo así de más *natural*, respecto de la sociedad y del gobierno, ha podido ser comprendida por todos e imitada en cien partes a la vez» (10). Este fenómeno, que Tocqueville discernió tan certeramente, ha pasado a ser ley constante de la historia política europea, en que cada ideología se presenta con un valor trascendente y considera al hombre con una profundidad religiosa, es decir, con un sentido completo de la vida. Así, las ideologías saltan las fronteras, y al irradiar sus ondas expansivas hacen de los compatriotas enemigos, y de los extranjeros hermanos. Sobre las nacionalidades particulares, el liberalismo y el socialismo, la democracia y el fascismo, han constituido patrias intelectuales comunes de las que son ciudadanos hombres de todas las naciones. Las ideas han cruzado Europa con llamas de pensamiento que prendían en cien pueblos a la vez. Y con los principios políticos se transmitían las instituciones y las formas constitucionales en que habían hallado su expresión congruente, creando tipos universales, vinculados por su unidad ideal de significación.

Esta posición del problema nos permite plantearnos de nuevo la cuestión inicial propuesta por Montesquieu. ¿Hasta qué punto pueden convenir las leyes y las instituciones de un pueblo a una nación diversa? O dicho en otros términos: ¿Qué elementos del orden constitucional son susceptibles de una proyección universal y cuáles poseen esa singularidad incomunicable de que partía Montesquieu? En el actual nivel de nuestras reflexiones, la respuesta parece obvia.

(10) A. DE TOCQUEVILLE: *El antiguo régimen y la Revolución*, trad. esp., 1911, pág. 23 y 25-26.

Son elementos ideológicos de un valor universal los que tienden a identificar las instituciones, informándolas de una misma unidad de significación ideal; son, por el contrario, aquellas condiciones sociológicas singulares a las que en su conjunto llamaba Montesquieu *espíritu de la ley*, las que tienden a individualizarlo. La comunicabilidad y la universalidad de las instituciones se funda, sin duda, en dos factores preponderantes: la identidad de la naturaleza humana, aun modelada históricamente, sujeta a un mínimo de condiciones análogas en su desenvolvimiento político y social; y esas ideas de un contenido universal que dan unidad de sentido a una estructura política constitucional. Son, en cambio, factores de esa singularidad incommunicable el suelo a que un pueblo se adscribe, el temperamento biológico y espiritual de una nación, su estructura económica y social y el legado de sus tradiciones.

Un asentamiento geográfico determinado constituye un factor de peculiaridad; un territorio significa un clima, una medida concreta del esfuerzo humano por dominar la naturaleza y una situación en el mundo histórico. Una distribución de la riqueza y de la propiedad de los medios de producción y una situación concreta de relaciones de deferencia y poder en una comunidad, son también un factor singular de la estructura política. En el mismo sentido hay que interpretar esa discutida pero evidente configuración temperamental, definida por la reiteración de caracteres constantes en la historia, que distingue a algunos pueblos. Por último, debe tenerse en cuenta el sello indeleble de una tradición histórica que de una parte determina una situación, un presente condicionado por las instituciones, los principios y las decisiones del pasado; y de otra, un mandato para el porvenir en cuanto esa tradición puede significar una valoración del pasado que lo proyecte hacia el futuro. Ahora bien, todos estos elementos, por su propia singularidad, constituyen un conocimiento concreto, descriptivo de una realidad histórica; sobre ellos, los principios ideológicos son el instrumento de conceptualización que nos permite comprender la unidad ideal de significación del orden. Son, pues, estos principios ideológicos los que soportan los conceptos generales de una ciencia del Derecho constitucional. Es más, el mismo carácter concreto de las instituciones y los procedimientos técnicos de un orden constitucional determinado (la monarquía inglesa, las Cortes españolas, la ley electoral francesa, etc.), precisan ser comprendidas desde los principios ideológicos que los informan.

Esta es la razón del cambio metodológico más importante reali-

zado en las Ciencias políticas en los últimos cincuenta años. Aunque muchas veces no se advierta por los mismos que construyen estas ciencias, el procedimiento tradicional de describir una estructura por los elementos que la integran está siendo sustituido por la comprensión de los principios ideológicos que la informan. Uno de los casos más patentes de esta desviación inconsciente del saber científico y aun del vulgar es la preterición de la clasificación clásica de las formas de gobierno. Aun el hombre de la calle cree que tiene más sentido titular un régimen democrático o soviético, por los principios ideológicos que lo informan, que discutir si Rusia es una República o Inglaterra una Monarquía. La Monarquía puede ser también un régimen, pero entonces queremos decir algo mucho más profundo que la existencia de un monarca como jefe del poder ejecutivo. La clasificación tradicional por la participación en el poder no está muerta, pero ha perdido gran parte de su sentido, al dejar de ser consecuencia de una ideología.

LA PROYECCIÓN METÓDICA E HISTÓRICA DEL PROBLEMA

Deliberadamente las consideraciones anteriores han tenido algo de deshilvanado e incoherente porque nos dolía limitar en una sola dirección la inmensa riqueza de sugerencias que propone el problema planteado por Montesquieu. El lector tendrá, sin embargo, que perdonarnos que a manera de resumen de esta iniciación del problema hagamos un balance de nuestras reflexiones.

Subrayemos, ante todo, la vinculación del problema histórico y el problema conceptual. Hay en todo orden elementos universales que permiten ser comprendidos en conceptos generales fundados en su unidad ideal de significación y elementos concretos que exigen ser descritos singularmente, muchas veces con el método mismo de las ciencias históricas. Una ciencia del Derecho constitucional tiene que comprender, en un flexible equilibrio, estas dos proyecciones.

Pero, además, hay que señalar como un carácter de nuestro tiempo un predominio de esos elementos universales fundados en principios ideológicos y que responden a esa irradiación en escala mundial de las ideologías políticas. Hay una clara tendencia a la universalización del Derecho público, que incluso difumina y transforma (imprimiendo en ellos también esa homogeneidad universal) esos datos que constituyen la base de la singularidad de un orden. Se imitan las institu-

ciones que responden a determinados principios e incluso se proclaman esas instituciones con un valor universal. (Declaración de los derechos del hombre.)

Por último, sin que pretendamos en esta breve enumeración agotar todas las sugerencias, se impone a la ciencia política y a la misma ciencia del Derecho constitucional el estudio de la génesis, desenvolvimiento y evolución de esas ideologías políticas como matrices de tipos de orden, en su proyección histórica. Los órdenes tipos, matrices de una familia de órdenes constitucionales, son aquellos que expresan con mayor vigor o con originalidad cronológica una ideología política determinada, de vocación universal. Incluso el sistema de esas ciencias tiene que articularse en la interpretación y sucesión histórica de esos órdenes, que se definen por la unidad ideal de significación con que articulan una ideología política.

LUIS SÁNCHEZ AGESTA

LA CRISIS DEL PROBLEMA TEORIA-PRACTICA EN LA CIENCIA POLITICA

EL PROGRESO Y LAS TÉCNICAS

Ha llegado a convertirse en tónica la afirmación del desequilibrio entre el progreso de las técnicas naturalistas y el de las técnicas en las ciencias sociales. Existe —se dice— una tremenda desproporción entre el nivel logrado por el hombre en el dominio de la naturaleza y el logrado para manejar las cosas de su propio mundo humano: la sociedad y el Estado. Los periodistas apuran el tópico, brindándonoslo gráficamente: el hombre puede hoy manejar con seguridad y precisión enormes energías, alumbradas por la técnica de lo más recóndito de la naturaleza, pero no puede, en cambio, organizar su vida social en un plano de concordia y estabilidad que supere la de situaciones pasadas, ni puede tampoco evitar que aquellos medios naturales tan poderosos se utilicen para su propio aniquilamiento.

La civilización —oímos decir por doquier— está en trance de desaparecer porque el hombre, que ha triunfado en su intento de dominar la naturaleza, ha fracasado rotundamente al querer dominarse a sí mismo y a los aconteceres de su específico mundo humano. En un sentido vulgar surgirá el fácil símil del niño manejando descuidadamente un arma de fuego, fabricada para un espíritu más reflexivo y prudente que el suyo. Y desde el punto de vista epistemológico se afirmará la incapacidad de las ciencias del hombre, de la cultura, históricas y del espíritu (que de todas estas maneras se las ha llamado) para conseguir un nivel de desarrollo análogo al logrado por las ciencias de la naturaleza en su campo peculiar.

Sin embargo, tras estos tópicos, aparentemente tan obvios, hay una muchedumbre tal de confusiones e inexactitudes que al plantear

así el problema se ciegan de antemano todas las posibles vías de solución. Pensemos, por ejemplo, en las siguientes interrogantes:

¿Cabe hablar con sentido unívoco de técnica en el campo de la naturaleza y de técnica en el terreno del hombre y de la sociedad? Considerarlas como cantidades commensurables y comparar su respectivo nivel barométrico, ¿no será precisamente evaporar la cuestión y hacerla insoluble?

En otro plano, ¿es tan cierta como se asegura la desproporción? Aparte la especulación científica correspondiente, ¿es que no ha habido progreso en materia de organización política, por ejemplo? Existe, sin duda, una gran distancia entre el ejército de jinetes y la pólvora, por un lado, y los recientes explosivos atómicos, por otro. Pero, ¿es que no la hay entre el minúsculo y rudimentario Estado cuasi feudal de comienzos de la Edad Moderna, y la actual organización política gigantesca que de una manera positiva o negativa puede extender efectivamente su control a todos los puntos del planeta?

Más aún: ¿Hubiera sido posible el decantado progreso de las ciencias naturales sin una atmósfera humana favorable para el despliegue de sus ramas? ¿Qué hubiera sido de la ciencia natural post-renacentista sin la situación de hecho y el espíritu de emulación que produjo el parcelamiento de Occidente en las diversas monarquías nacionales? Los últimos logros de la física nuclear, ¿se hubieran producido sin una coyuntura social y política como la que brindaron sucesivamente Alemania, Estados Unidos, Inglaterra y Rusia? Es sobremanera curioso que hoy, cuando existe una teoría de la «ideología» a partir de Marx, y una sociología del conocimiento, rigurosamente elaborada a partir de Mannheim y Sorokin, se olvide con tanta frecuencia el condicionamiento sociológico a que están inexorablemente sujetas las llamadas ciencias de la naturaleza.

A pesar —y, en parte, a consecuencia— de la épica lucha contra el positivismo, vivimos hoy todavía en un clima en que incluso nuestros hábitos cotidianos de pensar están fuertemente influídos por el estilo de pensamiento propio de las ciencias naturales. Bastará que nos detengamos un momento a comprobar cuántas expresiones tomadas de las ciencias naturales esmaltan de metáforas nuestro lenguaje cotidiano. Alguien se ha entretenido en referirnos cómo la metáfora de la velocidad fué en un tiempo el caballo desbocado, el rayo o el pensamiento, y hoy los poetas, en su lucha contra la inefabilidad, han de acudir, en cambio, a los más rebuscados artefactos técnicos para conseguir su efecto retórico.

Sin embargo, esto no debe hacernos olvidar la situación contraria, cuando las ciencias naturales en sus comienzos tuvieron que abrirse camino en un mundo poblado de conceptos que se habían elaborado a partir de nuestras relaciones con los demás hombres y de la interpretación de sus actos, es decir, en el campo de lo que hoy llamaríamos ciencias del espíritu. La huella fué profunda y aún subsiste. Hayek ha mostrado cómo el término «explicar», por ejemplo, no es más que uno de los numerosos acuñados en su origen para describir fenómenos humanos, que las ciencias naturales se han visto obligadas a utilizar. «Ley», «causa», «función», «orden», «organismo» y «organización» son igualmente términos heredados por las ciencias de la naturaleza, que se han visto obligadas a luchar tenazmente para ir privándolos de su connotación antropológica. Otros, como el de «fin», llevan tanta carga de contenido humano, que por no haber conseguido dejarlos vacíos, la ciencia natural se resiste todavía a su utilización (1).

Ahora bien, semejante tarea de deshumanización ha ido demasiado lejos y el tipo de conocimiento propio de las ciencias naturales, tan rotundo, riguroso y racionalista, ha terminado por arrogarse el monopolio de la epistemología, erigiéndose en módulo de lo que debe entenderse por ciencia sin más, descalificando como acientífico todo saber que no utilice sus métodos y persiga sus resultados. Aunque haya pasado el auge del cientifismo, todos, más o menos, llevamos dentro una dosis de lo que se ha llamado «mentalidad de política» (2).

Con esta suerte de mentalidad no es difícil llegar a la conclusión de que todo aquello que no sea aprehensible con el tipo de saber naturalista es algo irracional que podemos dejar de lado. Es decir, en la política, justamente aquello que es más peculiarmente político: la libertad, la decisión, el vario acontecer de la fortuna; en suma, lo incalculable, lo que no cabe reducir de antemano a esquemas racionales; lo que verdaderamente es política y no simple administración.

Con ello se da por supuesto un abismo infranqueable entre teoría y práctica, entre pensamiento y acción que, a mi modo de ver, es el error gravísimo que lastra la ciencia política desde el siglo xvii acá.

(1) FRIEDRICH VON HAYEK: *Scientisme et sciences sociales. Essai sur le mauvais usage de la raison*. París, 1953; págs. 6 y sigs.

(2) HAYEK, op. cit., pág. 5.

PLANTEAMIENTO

Al hablar de ciencia política podemos adoptar un doble punto de vista. Cabe entenderla como un saber para el gobierno (no importa ahora cómo se haya logrado), una sabiduría en el gobernante para la práctica de su oficio. Y cabe entenderla también en el sentido moderno: conjunto de conocimientos sobre una esfera de la realidad, erigidos en todo sistemático, y en los que se relega a segundo plano el aspecto de su realización práctica.

La ciencia política en el primer sentido tiene un carácter moral (en sentido lato), de orientación para el obrar. En el segundo, un carácter intelectual, de mero conocimiento, aunque también haya de justificarse, a la postre, por su aplicación práctica. Ver las cosas políticas como objeto de conocimiento, para especular sobre ellas, e verlas como problemas prácticos que se plantean en la vida, demandando su ineludible solución. Hoy nos parece perfectamente necesario y natural que exista una especulación académica sobre las cosas y fenómenos políticos. Todo un grupo de ciencias se propone captar intelectualmente su complejidad, y aunque la política pertenezca de suyo a la esfera de lo práctico, del obrar humano, nos arrojamamos sobre esa realidad por nuestra dimensión especulativa y elaboramos una ciencia que se propone por fin directo el saber en sí mismo, sin ulterior mira práctica.

En el siglo xvii apunta ya esta dirección, que pudiéramos llamar especulativa, de la ciencia política, pero se vive todavía en la postura tradicional, derivada de la escolástica, que ve en la política sólo un capítulo de la teología moral o de la ética. Ciencia política es, ante todo, aquel saber que tiene o debe tener el gobernante para manejarse en su oficio: un saber orientado y justificado por su aplicación inmediata en la vida, un saber práctico. Cabe también un saber de la política, no para ser aplicado directamente, sino para ser enseñado; es decir, para ser también, mediatamente, aplicado. Y a la postre, este tipo de saber tendrá asimismo una intención práctica inmediata: la pedagógica.

Naturalmente, esta sustancial adscripción del saber político a la utilización práctica del mismo no nos permite tacharlo de pragmatismo. El pragmatismo es una actitud gnoseológica que condiciona la verdad al hecho de su utilidad práctica; por el contrario, si se entiende la ciencia política derivada de la ética y, al cabo, de la teo-

logía moral, ocurrirá precisamente lo contrario: la operación práctica queda condicionada sustancialmente por la verdad. Son dos planos y dos supuestos distintos: a), se sabe para orientar la acción humana, y esto justifica la *existencia* del saber; b), la verdad de lo que se sabe viene condicionada por los resultados de su aplicación práctica, o sea, que ésta determina la *consistencia* de aquel saber. Precisamente el pragmatismo supone un cuerpo de ideas con pretensiones de validez especulativa, que se quiere derruir por su «falsedad» práctica. Karl Mannheim, muy significativamente, cree que la moderna concepción de la ideología nace cuando Napoleón, al encontrar un grupo de filósofos que se opone a sus ambiciones imperiales, los llama despectivamente «ideólogos», cobrando la palabra un sentido peyorativo que, como la de «doctrinarios», conserva hasta hoy. Se desprecia, pues, la validez del pensamiento adversario, porque se le considera *irreal*. Irreal con referencia a la práctica; en contraste con los negocios efectivos de la arena política. La «ideología» es inútil cuando se llega a la práctica. El punto de vista pragmático está, por tanto, implícito en la acusación que Napoleón hacía a sus enemigos, y significa medir las ideas por su eficacia práctica (3).

Por lo demás, para el hombre moderno el pragmatismo ha llegado a ser la actitud inevitable y propia, y la filosofía no ha hecho en este caso sino apropiarse tal actitud, procediendo desde ella a su conclusión lógica. Hay, sin embargo, como un pragmatismo de segundo grado en las ciencias sociales, que pudiéramos considerar lícito hasta cierto punto. Es indudable que no se puede definir un martillo, por ejemplo, sin referirse a su *utilización por el hombre*. Por ello se ha sugerido llamarlas «ciencias teleológicas», aunque la expresión se presta al error, porque parece sugerir que todos los fenómenos culturales y sociales son el producto de un designio humano consciente, lo cual sí es ya una interpretación pragmática absoluta que es un obstáculo para una comprensión real de tales fenómenos. Más afortunada parece la expresión «ciencias praxeológicas», sugerida por A. Espinas y adoptada por Kotarbinsky, Slutsky y von Mises (4). En todo caso, sin olvidar que las ciencias sociales son ciencias humanas, y evitando su deshumanización, hay que eludir también el pragmatismo que reduzca la validez especulativa de sus afirmaciones a la simple

(3) *Ideologie and Utopia*. Londres, 1952 (6.^a ed.); págs. 64-65.

(4) Cf. HAYEK, op. cit., pág. 127, nota 20.

congruencia con la práctica. Es decir, hay que respetar su carácter «valorativo» y «normativo», que necesariamente habrán de conservar en algún momento de sus métodos respectivos.

EL DUALISMO CARTESIANO, LA ANTROPOLOGÍA Y LA CIENCIA

Advierte Löwith que hoy se acostumbra a contraponer naturaleza con historia, sin advertir que lo hacemos así a consecuencia de una situación histórica definida que surge en el siglo XVI con la ciencia natural moderna. La antítesis propia a naturaleza fué en un tiempo no la historia, sino el arte. Cuando los hombres estaban filosófica y teológicamente más cerca de la naturaleza que lo estamos nosotros, como en la antigüedad clásica, naturaleza o *physis* se contraponía a arte o *techné*, o sea, a lo artificial, que no es «por naturaleza», sino por el hombre, su artífice. Según el punto de vista clásico, el arte no puede hacer nada mejor que imitar a la naturaleza.

Dos ciencias que se caracterizaron a sí mismas como nuevas dieron la primera expresión filosófica a la distinción moderna entre naturaleza e historia: la ciencia natural antiaristotélica de Descartes y la *Scienza nuova* anticartesiana de Vico. El criterio de la distinción descansa primariamente, no en la diversidad de los campos respectivos, sino en la diferencia secundaria sobre lo que puede ser científicamente conocido sobre la naturaleza y sobre la historia. La prioridad del problema del método sobre el del objeto es también, como se sabe, típicamente moderna. En efecto, Renato Descartes consideró dividida la realidad en dos clases de seres: la *res cogitans* y la *res extensa*. Desde el principio, la *res cogitans* construyó la naturaleza como el objeto de la física matemática. Por ello hay un conocimiento cierto sobre la naturaleza; en cambio, sobre la historia nada puede ser conocido verdaderamente y con certeza. Lo que nos parece saber sobre la historia es pura tradición, opinión y costumbre. Frente a esta fundamentación filosófica de la ciencia natural moderna de Descartes, Juan Bautista Vico aseguró en su *Scienza Nuova* la exacta y auténtica cognoscibilidad de las ciencias históricas del hombre. Intentó demostrar que el conocimiento cierto y verdadero sólo es posible de cosas que hemos hecho nosotros mismos, esto es, del mundo de la historia, del *mondo civile*, donde *verum* y *factum* convergen. El mundo de la naturaleza es inaccesible al hombre, porque no está hecho por él; sólo es inteligible a Dios, como su creador. Sin embargo, está

claro que al partir de la escisión fundamental entre un mundo natural y uno histórico o hecho por el hombre, el propio Vico, oponente de Descartes, es un auténtico cartesiano (5).

Ya veremos más adelante cuándo y cómo tiene lugar el tránsito de la antítesis arte-naturaleza a la antítesis naturaleza-historia en el campo específico de la ciencia política. Ahora, brevemente, fijémonos en una consecuencia antropológica que trajo consigo la antítesis moderna naturaleza-historia, a que sirve de base la famosa teoría cartesiana de las dos sustancias.

Se ha señalado reiteradamente la aguda intuición de Pascal al advertir la absoluta soledad del hombre en el universo físico de la ciencia moderna. En especial, un fragmento de sus fragmentarios *Pensées* es muy expresivo: «Cuando considero la corta duración de mi vida, devorada por la eternidad antes y después, y el poco espacio que yo lleno de la infinita inmensidad de los espacios, de los que soy ignorante e ignorado, me estremezco y me extraño de ser aquí y no allá; pues no hay razón para que sea aquí en lugar de allá, y ahora y no luego». Cuando se dice, en efecto, que el origen de la ciencia natural moderna se halla en el franciscanismo y en los nominalistas parisinos de la segunda mitad del siglo XIV, no se señala suficientemente la esencial diferencia que hay entre el universo físico de estos teólogos y el universo matemático de los científicos europeos de la Edad Moderna. Lo que ya sobrecoge a Pascal es la tremenda indiferencia del universo copernicano para el hombre, y esto es lo que motiva la soledad de éste en el conjunto de las cosas. Como *res cogitans*, no pertenece a este conjunto, sino que es radicalmente diferente, extraña, pues la *res extensa* no piensa, y la naturaleza no es sino *res extensa*. Y así, lo que hace al hombre superior a toda la naturaleza, el espíritu, no resulta de una alta integración de su ser en la totalidad del ser, sino, por el contrario, supone un infranqueable abismo entre él y el resto de lo existente. Desterrado de la comunidad del ser, su conciencia hace de él un extraño en el mundo y con cada acto de reflexión acentúa su heterogeneidad. Ya no existe el *cosmos*, de cuyo inmanente *logos* el mío propio podía sentirse partícipe; ya no el orden de un todo que diera sentido al lugar del hombre en él. La absoluta contingencia de la existencia del hombre en el mundo priva al conjunto de todo sentido humano. Pero, además, la indiferencia

(5) KARL LÖWITZ: *Nature, History and Existentialism*, en «Social Research», volumen XIX, I (marzo 1952); págs. 79-94.

de la naturaleza significa que ésta no hace referencia a fines. Al excluirse la teleología del sistema de causas naturales, la naturaleza, desprovista de objetivos, no puede proporcionar sanciones a los posibles objetivos humanos. Un universo como el copernicano, sin una intrínseca jerarquía del ser, priva a los valores de soporte ontológico y el yo queda abandonado a sí mismo en la eterna búsqueda de sentido y valor. El sentido no es «hallado», sino «dado», y los valores no se captan en la contemplación de la realidad objetiva, sino que son el resultado de una «valoración». Como funciones de la voluntad, descansan exclusivamente sobre mi responsabilidad. La voluntad reemplaza a la captación; la temporalidad fugaz del acto, a la eternidad del «bien en sí» (6).

Este dualismo, este extrañamiento del hombre en el mundo, con la pérdida de la idea de un cosmos homogéneo, da lugar a lo que se ha llamado acosmismo antropológico, que culmina por manera extrema en algunas fases del moderno existencialismo, y que incluso ha querido verse en el movimiento gnóstico de los tres primeros siglos cristianos (7). La ley cósmica, que antes se veía como expresión de una razón con la que la razón del hombre puede comunicar en el

(6) El mismo fenómeno ha sido también advertido por CRISTOPHER DAWSON (*Progreso y Religión*, trad. esp., págs. 215-216): «No sólo había perdido el hombre (con la ciencia natural del Renacimiento) su lugar central en el universo como eslabón entre la realidad superior del espíritu y la realidad inferior de la materia, sino que se hallaba en peligro de verse expulsado del orden inteligible. Pues si se considera al universo como un orden mecánico cerrado regido por leyes matemáticas, ya no hay lugar en él para los valores morales y espirituales, conceptuados hasta ahora como la realidad suprema. Parecería consecuencia lógica que el mundo de la conciencia humana fuera subjetivo e irreal, y que el hombre mismo fuese sólo un subproducto del vasto orden mecánico revelado por la nueva ciencia. Es verdad que esta conclusión no fué sostenida sino por muy pocos librepensadores excéntricos, tales como VANINI y HOBBS. La realidad del orden moral y espiritual era admitida no sólo por la gran mayoría de los hombres sino por los mismos cabecillas del nuevo pensamiento. Pero ya no podía ser integrado con el sistema del universo material en un solo orden de realidad; por consiguiente, la más poderosa tentativa del nuevo pensamiento por producir una síntesis filosófica —el sistema cartesiano— dió como resultado un estricto dualismo filosófico de cuerpo y espíritu, *res extensa* y *res cogitans*. El espíritu y la materia eran dos mundos separados que sólo podían ser puestos en contacto por la intervención de un poder externo: la deidad cartesiana.»

(7) HANS JONAS: *Gnosticism and modern nihilism*, en «Social Research», volumen XIX, 4 (diciembre 1952); págs. 430-452. De este excelente trabajo tomamos el resumen de la exposición que antecede.

acto del conocimiento, es ahora sólo una coacción que limita la libertad del hombre. El *logos* cósmico de los estoicos se ve sustituido por la *heimarmene*, el destino cósmico, oprimente. Bajo un cielo extraño e implacable que ya no inspira confianza, el hombre tiene conciencia de su absoluto desamparo en un mundo del que ya no forma parte homogénea, sino que le es destierro y opresión. Su solitaria incongruencia, descubriéndose a sí misma en el desamparo, origina el sentimiento de terror elemental. El terror, como manera fundamental de ser-en-el-mundo, aparecería antes en los escritos de los gnósticos que en el existencialismo.

El ser humano no es solidario del resto del universo. Se pierde el sentido jerárquico y ordenado de la creación. Un ser extraño en un mundo hostil o indiferente. Sólo le quedará volverse cerradamente sobre su propio mundo, o, en otra alternativa, lanzarse sobre el mundo físico para estudiar, inhumana y friamente, su impasible mecánica. Es decir, epistemológicamente, lo que con el tiempo se llamarán ciencias de la naturaleza, por un lado, y ciencias del espíritu, por otro. Se evapora la posibilidad de un árbol de las ciencias porque ahora se trata de magnitudes heterogéneas. Cuando se pretenda conseguir la unidad será preciso absorber deliberadamente en el otro uno de los términos de la disyuntiva. Al propio tiempo, los éxitos prácticos de la investigación sobre la naturaleza conducen a un lógico entusiasmo por sus métodos, a los que trata de dárseles vigencia en el otro campo.

Al perder su conexión trascendente, todo el sistema de las ciencias queda montado sobre el desolador principio de la radical contingencia de la existencia humana y aun del universo mismo. Como respuesta al estremecimiento de Pascal frente a la insondable infinitud del tiempo y el espacio objetivos, parece sonar la teoría de Kant del espacio y el tiempo como formas subjetivas del pensamiento. Pero Kant también experimentó la contingencia radical de la existencia humana, y aun de toda la creación. La conclusión de su *Crítica de la Razón Práctica* contiene el conocido pasaje del cielo estrellado sobre nosotros y la ley moral dentro de nosotros. Los dos mundos, el exterior de la naturaleza y el íntimo de la existencia moral, se conectan en nuestra conciencia, pero en sí mismos son completamente desemejantes. Frente al universo natural, el hombre no es nada; en relación consigo mismo como persona moral, lo es todo, y el mundo natural, nada. Tan sólo Schelling y Hegel intentaron reducir la distinción tradicional entre naturaleza e historia, dibujada por Descartes y

Vico, a una noción comprensiva de naturaleza y espíritu respectivamente.

Extremando las posiciones, el mundo que se presenta ante las pupilas del hombre contemporáneo no es ni un cosmos viviente, visto con ojos griegos, ni un orden creado, según la fe cristiana. No es ya ni siquiera el mundo de la física matemática. Es sólo *nuestro* mundo histórico de relaciones interhumanas, o sea un mundo sin naturaleza. En *L'Être et le Néant*, de Sartre, la naturaleza es un *en-soi* opaco, frente al *pour-soi* de la existencia humana. Es accesible sólo a los apetitos naturales del cuerpo humano. Kierkegaard se interesa exclusivamente por la intimidad del yo. Desprecia los descubrimientos del telescopio y el microscopio. Un pensador que espera comprender lo que significa existir como un yo ante Dios, no puede interesarse en la ciencia natural, pues no influye para nada en nuestras decisiones morales y religiosas el que la luna sea de queso azul o de cualquier otra cosa. Ocuparse de los millones de años de la historia cósmica, o con los pocos miles de la historia universal de Hegel, no es para él sino escaparse de la existencia auténtica.

Así se completa la desolada contingencia de la existencia humana, su total desamparo. ¿Cómo no sentirse desamparado en un universo que es concebido como el azaroso resultado de posibilidades estadísticas, y que se afirma haber llegado a la existencia como consecuencia de una explosión? Tal universo no puede inspirar confianza ni simpatía, y mucho menos proporcionar orientación y sentido a la existencia del hombre en él. Estamos, por tanto, «arrojados» en este mundo, y hemos de «proyectarnos» a nosotros mismos. Ni la más reciente concepción del tiempo y del espacio, ni la idea de que más allá de ciertos límites los conceptos de tiempo y espacio dejan de ser aplicables, pueden devolver al universo el carácter de un *orden* cerrado en el cual se encuentra el hombre incardinado. Semejante universo puede ser calculable, pero no es imaginable; y el hombre que lo calcula en cuanto científico, no vive en él en cuanto persona humana (8).

Y claro está que ni la filosofía clásica ni la teología cristiana entendieron la posición del hombre en el mundo de esta manera. Para Aristóteles, la existencia significa un incuestionable elemento dentro de la esencial estructura, orden y belleza de un cosmos claramente definido, que incluye la existencia de animales racionales llamados hombres. Como animal, el hombre participa en el carácter natural

(8) LÖWITZ, op. cit.

de la naturaleza; como ser racional, tiene el privilegio de contemplar e investigar la perfecta jerarquía de todas las existencias esenciales. Para San Agustín, hombre y universo eran existencias contingentes, pero creadas por Dios. Aunque sólo el hombre fué creado a imagen de Dios, superando al mundo animal, la concepción armónica de la creación afecta, sin embargo, al mundo y al hombre juntos. El Dios cristiano no se revela a sí mismo en los cuerpos celestes ni en las plantas o animales, sino exclusivamente en la especie humana, y, por tanto, en la «historia». Pero Jesús redime no sólo al hombre caído, sino al total de la creación caída.

La situación esbozada explica que la presente filosofía de la ciencia siga un extraño camino, curiosa mezcla del más descarnado pragmatismo con la más abstracta especulación, desligada de la realidad. El positivismo lógico actual, y en especial los autores pertenecientes al llamado *Wiener Kreis*, parten de la convencionalidad de la investigación científica y, por tanto, de la verdad. No existe una realidad fija y absoluta que se revele unívocamente a los científicos, ni una serie de reglas lógicas necesarias y apodícticas que permitan descubrir la verdad con segura infalibilidad. La realidad para el científico nace de su propio trabajo, del orden que él le imprime con su propio trabajo. Semejante orden puede cobrar tantos aspectos cuantas sean las proposiciones iniciales que se coloquen en la base de la investigación; aspectos todos ellos perfectamente admisibles. Más que un sistema unitario existirá una multiplicidad de sistemas, una infinita posibilidad de gramáticas lógicas, cuya mayor o menor validez vendrá dada por la coherencia de su estructura. Se relativiza, pues, la verdad al sistema, la realidad al método, y el punto de inflexión fundamental de la investigación radica ahora en el instrumento lógico empleado para realizarla. Procedimiento y resultado vienen a ser equivalentes. El trabajo científico queda reducido a un «juego» refinadísimo, cuyo problema consiste en fijar con la máxima exactitud las reglas del mismo, ya que únicamente tal reglamentación rigurosa impedirá a la ciencia quedar reducida a un inútil soliloquio sobre una realidad inaprehensible, permitiendo el acuerdo de los investigadores en un esfuerzo unitario. De esta suerte, el positivismo lógico considera como el ápice de su concepción la reducción del conocimiento a la forma lógica del lenguaje (9), aunque, por su-

(9) Cf. MARIO GALIZIA: *Scienza giuridica e diritto costituzionale*. Milán, 1954; págs. 33 y sigs., que aporta buenas indicaciones y bibliografía sobre este

puesto, pueda desembocarse en un callejón sin salida. Así, por ejemplo, Wittgenstein, después de haber reducido con agudo análisis lógico-sintáctico todos los problemas cognoscitivos a problemas lingüísticos, se encontró en la incapacidad de explicar del mismo modo aquel análisis lógico-sintáctico que le había llevado a tan brillantes resultados, y hubo de replegarse a una posición dualista, admitiendo que tal análisis no constituía un verdadero y propio conocimiento, sino más bien una actividad; lo cual es, al cabo, un rasgo característico de la ciencia moderna: identificar el conocimiento con la operación desplegada para obtenerlo (10).

Muy significativa es también la labor de un continuador de la filosofía de Wittgenstein, Gilbert Ryle. Este combate el dualismo cartesiano, basado en el intento de sustraer la vida humana al módulo determinista imperante en la ciencia natural del seiscientos y en el error categorial de presentar un cierto conjunto de hechos pertenecientes a una esfera categorial con el lenguaje propio de otra esfera. Es lo que llama el «fantasma de la máquina» (*the Ghost in the Machine*), que como una pesadilla obsesiona a todo el pensamiento moderno. Rechaza el idealismo y el materialismo como soluciones al problema cuerpo-espíritu, pues el error radica precisamente en escindir ambos mundos, y, sobre todo, en escindir teoría y práctica como dos actividades humanas diversas. La vida del espíritu, dice, no es exclusiva ni siquiera principalmente actividad teórica, sino conducta práctica que puede explicarse de modo inteligente mediante el empleo y la aplicación constante de criterios que tienen su raíz en la práctica misma. Cualquier interpretación que tienda a hacer de la teoría el elemento fundamental del espíritu, no alcanza a asirlo en su concreta existencia ni en sus múltiples manifestaciones. El carácter fundamental del espíritu no es la actividad teórica, sino la práctica inteligente: la actividad teórica no es la base de la conducta práctica, como si ésta fuese la puesta por obra de principios

movimiento. También, PIER LUIGI ZAMPETTI: *Il problema della conoscenza giuridica*. Milán, 1953; págs. 95 y sigs.

(10) En su primera obra (*Tractatus logico-philosophicus*, Londres, 1938) a través de un sugestivo análisis del lenguaje llega a una auténtica *destructio philosophiae*. Su obra póstuma, colección de escritos elaborados entre 1945 y 1949, publicada en texto bilingüe, inglés y alemán, en Inglaterra (*Philosophical Investigations*, Oxford, 1953), muestra un cambio de dirección y, según su comentarista ABBAGNANO, queda en ella abierto el camino para una *destructio destructionis philosophiae*. Cf. NICOLA ABBAGNANO: *L'ultimo Wittgenstein*. *Riv. di Filosofia*, XLIV (1953); págs. 447-456.

primero reconocidos teóricamente, sino, a la inversa, la teoría es en sí misma una forma de *praxis*, que puede ser inteligente o estúpida, según que se desenvuelva o no de acuerdo con criterios conscientes. De aquí la distinción que establece Ryle entre lo que pudiéramos llamar el «conocer cómo» (*knowing how*) y el «conocer que» (*knowing that*). El primero es la ejecución inteligente de algunas operaciones, de conformidad con ciertos criterios elegidos sin conciencia refleja de los principios que eventualmente puedan implicar; mientras el «conocer que» es el conocimiento teórico, intelectualmente conseguido de cualquier verdad. Por tanto, el «conocer cómo» no puede reducirse al «conocer que», sino que, al contrario, «el conocer que», el puro saber intelectual, teórico, es más bien una forma específica y subordinada del «conocer cómo». Lo que llamamos espíritu es *inteligencia operante*, y lo que llamamos teoría es solamente una *operación* específica de esa inteligencia (11).

(11) Cf. PIETRO ROSSI: *Il concetto di spirito in Gilbert Ryle. Riv. di Filosofia*, XLIV (1953); págs. 457-463. La principal obra de RYLE es *The Concept of Mind*, Londres, 1949. Incluso este peculiar carácter operativo se ha extendido a las ciencias que podríamos suponer más alejadas, por su naturaleza, de esta corriente: las matemáticas. Un especialista justifica así, muy expresivamente, la situación: «A causa de la exigencia actual de la fecundidad del saber, el estudioso de hoy muestra un interés cada vez menor por las grandilocuentes teorías gnoseológicas, incapaces de aportar la menor claridad a los procesos cognoscitivos concretos; y por la soberbia metafísica de la naturaleza, incapaz de explicarse un solo proceso natural efectivo; y por la filosofía de la historia y de la política, que no son capaces de orientar a nadie en el plano de la lucha concreta de la vida. Verdadero conocedor de la naturaleza es el técnico, que cambia y corrige el curso de los fenómenos particulares; no el pensador genérico que se limita a enunciar estupendas «verdades» universales, horras de la más mínima consecuencia. Verdadero conocedor de la política es aquel que obra en concreto sobre el mundo de las relaciones humanas, modificando su efectivo desarrollo; no el filósofo de la política que se limita a enunciar bellas teorías generales, jamás aplicadas ni aplicables a la realidad de los eventos históricos... La fecundidad de una proposición (no sólo en lo que respecta a las aplicaciones prácticas, sino en lo que se refiere a sus desarrollos teóricos) constituye el criterio intrínseco de su valor. En otros términos: la esterilidad de un concepto o de una proposición se acepta como prueba decisiva, fundamental, de su ineficacia cognoscitiva, mostrándonos que no hay efectivo conocimiento, donde no hay efectiva y eficaz acción... La constatación del carácter operativo de las ciencias exactas no representa nada excepcional ni escandaloso. Constituye simplemente el primero y fundamental paso hacia la comprensión del carácter operativo de todos nuestros conocimientos efectivos.» LUDOVICO GEYMONAT: *Conoscere e agire. Riv. di Fil.*, XLIII (1952), págs. 45-60. Lo transcrito corresponde a las páginas 51 y 52.

Al producirse, pues, la quiebra del sentido unitario y armónico de la creación, y erigirse el universo de la ciencia física moderna, el hombre queda extrañado y desterrado del universo. La radical heterogeneidad llevará en último extremo a considerar la ciencia como un juego del hombre, identificándola con el método y el esfuerzo desplegado para conseguirla. En la ciencia moderna la teoría viene a ser una forma subordinada de la *praxis*, incurriéndose en el pragmatismo. Pero, al propio tiempo, la identificación del rigor científico con el rigor del lenguaje científico conduce, paradójicamente, a un logicismo abstracto; un logicismo que en el plano social no alcanza a superar una relación intersubjetiva puramente abstracta y formal. Y en el plano moral, so la capa de un aparente optimismo, amenaza desembocar en un escepticismo apático y desilusionado. Arriesgada mixtura de pragmatismo y especulación nominalista que, concretamente por lo que se refiere a nuestra ciencia, nos coloca en una difícil situación.

Si, por un lado, la ciencia política ya no es normativa («práctica», en el sentido escolástico) y, por otro, tampoco sus proposiciones tienen hoy la eficacia y el rigor que acostumbra exigir el científico moderno, parece que la natural consecuencia será arrumbarla como inútil armatoste, según se oye clamar a más de una voz desengañada. O la ciencia política logra erigir un sistema tan riguroso y tan «técnicamente útil» como las demás ciencias o la ciencia política está condenada a desaparecer. Tal es el dilema presente si no se cae en la cuenta de devolverla con urgencia a su quicio propio de ciencia normativa, incardinada en un sistema cósmico de normas para orientar la realización de específicas operaciones humanas. Analicemos ahora el proceso epistemológico esbozado, a la luz de los problemas peculiares de nuestra ciencia.

EL CAMBIO DE SENTIDO DE LA CIENCIA POLÍTICA

De acuerdo con la concepción tradicional, el saber para ser ciencia, ha de ser —según la idea que se viene arrastrando desde Aristóteles— conocimiento de lo universal por sus causas. Pero las causas en el campo práctico de la actividad humana, en la esfera de los *operabilia*, se traducen en normas. Normas de los *factibilia* y de los *agibilia*, de la *factio* y de la *actio*. La ciencia del hombre, en lo que se refiere a los *operabilia*, será un conocimiento universal de las normas

que rigen el *facere* y de las que regulan el *agere*. En el primer caso, el saber será *arte, techné*. En el segundo, el hombre cuenta con un hábito del entendimiento práctico que le permite conocer los primeros principios en el orden del obrar: la *sindéresis* (12), y con una virtud, a la vez moral e intelectual, la prudencia, que permitirá el ajuste de aquellas normas universales o primeros principios a la circunstancia concreta y temporal. Convertir la ciencia política en pura misión del entendimiento especulativo, en simple especulación, será, por lo pronto, sacarla de su quicio propio, la esfera de las normas para el obrar, y además llevarla a un terreno mecanicista, a imitación de la ciencia natural que comienza a elaborarse con el Renacimiento. Como es sabido, en este tiempo, a la idea aristotélico-escolástica de la ciencia como conocimiento de las causas verdaderas de los hechos, va a sustituir una idea de ciencia que desplaza las causas de su recinto, preocupándose sólo de las leyes que expresan las relaciones constantes entre los hechos (13). La ciencia política, en su nueva versión puramente especulativa, pasará a preocuparse solamente de las relaciones entre los hechos políticos, sin alcanzar nunca, por su mismo pecado de origen, el «qué» y el «por qué» de tales hechos. «En el orden de las esencias —dice Maravall— no sabremos lo que es una revolución, mas sí conoceremos cómo se produce y cómo se combate... El uso del adverbio «cómo», característico de la actitud científica del hombre moderno, es frecuente en nuestros escritores» (14). Esto va a dar por resultado que la ciencia política en su versión especulativa de la Edad Moderna, pasa de ser ciencia práctica, capítulo de la teología moral o de la ética, a ser ciencia especulativa, en el momento en que a ésta no le interesan ya las causas, sino las leyes y relaciones entre los hechos, para dominarlos. Es decir, con un alcance práctico, pero con una «practicidad» del mismo tipo que la que acaba de adquirir la ciencia física: conocer los hechos para dominarlos. La ciencia política no pasa, pues, por el estadio de ciencia de las causas que atravesó la ciencia natural en la Antigüedad y en la Edad Media, y su transferencia del campo práctico al especulativo trae la inmediata e importante consecuencia de que pierde su

(12) Aquí nos referimos a la dirección tomista. Como es sabido, los franciscanos situaron la *sindéresis*, no en el entendimiento práctico, sino en la voluntad.

(13) J. A. MARAVALL: *Los orígenes del empirismo en el pensamiento político español del siglo XVII*. Granada, 1947; págs. 8 y sigs.

(14) Op. cit., pág. 31.

inserción en una jerarquía de normas. Lo «práctico» de la ciencia política nueva será, ni más ni menos, que lo «práctico» de la nueva ciencia en general: hay que saber dominar la naturaleza, física o política. O sea, el saber como técnica.

Ahora bien, esto significa que lo que todavía pudiera haber de práctico en la ciencia política ha pasado de ser una *actio* a ser una *factio*; de lo *agible* a lo *factible*; de ser algo valorable por la operación misma, a ser algo a valorar por los resultados extrínsecos de esa operación. Este es el paso que muy tempranamente da Maquiavelo, valorando por el éxito externo, con arreglo a ciertos módulos, acciones que, de haber seguido en el campo del *agere*, hubieran debido pesarse con el criterio de su intrínseco valor moral (15). Son dos cosas distintas, aunque estrechamente relacionadas. Para Maquiavelo, la política pasa del campo de lo *agible* al de lo *factible*; se va a valorar por el éxito extrínseco de la operación. Pero en Maquiavelo no hay todavía una ciencia especulativa de la política, *more mechanico*. Este paso no se dará verdaderamente hasta Hobbes.

Santo Tomás —en el jugoso Prólogo a sus comentarios a la *Política* de Aristóteles— nos ofrece un cuadro acabado y completo de lo que pudiéramos llamar concepción tradicional del método en la ciencia política. Veamos. La razón humana, respecto a las cosas de la naturaleza, es solamente cognoscitiva; mas en cuanto afronta las cosas *artificiales*, debidas a la industria del hombre, es, además, operativa. De donde resultará que las ciencias de las cosas naturales serán especulativas, y aquellas cuyo objeto son las cosas hechas por el hombre a imitación de la naturaleza, serán operativas o prácticas. *Ratio humana eorum quae sunt secundum naturam est cognoscitiva tan-*

(15) Sin darle el alcance histórico a que intentamos llegar aquí, ha utilizado muy acertadamente la distinción entre lo *factible* y lo *agible*, L. E. PALACIOS: *La prudencia política*; Madrid, 1945; cf. págs. 75 y sigs. La expresión debió ser muy corriente incluso en el lenguaje cotidiano. Y así, a Sancho «de dijeron que rogase a Dios por la salud de su señor; que cosa *contingente* y *muy agible* era venir con el discurso del tiempo a ser emperador, como él decía, o, por lo menos, arzobispo u otra dignidad equivalente». (*Don Quijote*, capítulo XXVI de la 1.^a parte.) Cf. *Los grados del saber*, de MARITAIN, apéndice I, donde perfila con abundantes textos, la diferencia entre lo especulativo y lo práctico, llegando a distinguir entre: a), ciencias teóricas; b), ciencias teóricamente prácticas, y c), ciencias prácticamente prácticas, según la proximidad de sus principios a la operación. También son interesantes al respecto las observaciones que hace en *Arte y Escolástica*, especialmente en las págs. 13 y siguientes.

tum; eorum vero quae sunt secundum artem, est et cognoscitiva et factiva: unde oportet quod scientiae humanae, quae sunt de rebus naturalibus, sint speculativae; quae vero sunt de rebus ab homine factis, sint practicae, sive operativae secundum imitationem naturae.

El hecho, pues, de que una ciencia sea práctica u operativa no excluye naturalmente su carácter cognoscitivo, sino que más bien, a este carácter, que es el único que tienen las ciencias especulativas, se añade en aquéllas su esencial orientación hacia la actividad humana, y los efectos y objetos que pueden nacer de ésta. La ciencia práctica es una verdadera ciencia, sólo que, por la naturaleza de su objeto, el tipo de conocimiento que le es peculiar está orientado a la dirección de la actividad humana. Y si al saber especulativo llega el hombre por la tendencia que le impulsa a amar la verdad por sí misma, en el saber práctico se une a ello la necesidad de normas que dirijan los *operabilia* humanos. En el *corpus* de la filosofía se produciría un vacío insostenible de no lograrse ese saber práctico de la política. *Omnium enim quae ratione cognosci possunt, necesse est aliquem doctrinam tradit ad perfectionem humanae sapientiae quae philosophia vocatur. Cum igitur hoc totum quod est civitas, sit cuidam rationis iudicio subiectum, necesse fuit ad complementum philosophiae de civitate doctrinam tradere quae politica nominatur, idest civilis scientia.*

Más aún; como la política es *arquitectónica*, diríamos comprensiva, abarcadora, respecto de todas las demás ciencias prácticas, viene a ser como el coronamiento de toda la filosofía que se refiere a las cosas humanas. *Si igitur principalior scientia est quae est de nobiliori et perfectiori, necesse est politicam inter omnes scientiae practicas esse principaliorem et architectonicam omnium aliarum, utpote considerans ultimum et perfectum bonum in rebus humanis. Et propter hoc Philosophus dicit in fine decimi Ethicorum quod ad politicam perficitur philosophia, quae est circa res humanas.*

Respecto al método propiamente dicho de tal ciencia, así como las ciencias especulativas que afrontan un todo complejo proceden por análisis de las partes de ese todo, de igual manera la ciencia política llegará a su saber peculiar por consideración de los principios y partes que integran su objeto propio; pero, además, al ser práctica, habrá de considerar la posibilidad de perfección que late en los elementos singulares integrantes de su objeto. *Sicut enim scientiae speculativae quae de aliquo toto considerant, ex consideratione partium et principiorum notitiam de toto perficiunt, passiones et operationes totius manifestando; sic et haec scientia principia et partes civitatis*

considerans de ipsa notitia tradit, partes passiones et operationes eius manifestans: et quia practica est, manifestat insuper quomodo singula perfici possunt, quod est necessarium in omni practica scientia.

Hace culminar aquí el Doctor Angélico la vieja concepción helénica de la política como reina de las ciencias que al obrar del hombre se refieren, pero jerarquizándola rigurosamente dentro del orden de normas que, arrancando de Dios, postulan su perenne vigencia en sus diversos rangos.

Pues bien, es curioso que las líneas con que Tomás Hobbes comienza su famosísimo y mítico *Leviatán*, coincidan en recordar el viejo aforismo aristotélico: *ars imitatur naturam*. La expresión y lo en ella significado había tenido en la Edad Media una gran popularidad. Tratando de explicar el realismo artístico del Renacimiento, Huizinga ha notado cómo la expresión tenía un sentido profundo que subsistió hasta bien entrado el siglo XVIII. El *imitatur* (*mimeitai*) no significa sólo *imita, copia*, sino «sigue su método, hace lo mismo» (16). Es decir, la imitación no se refería a la obra, a lo producido por el «arte», sino primordialmente a la dirección de la actividad «artística» o productora. En la expresión, «naturaleza» no se utiliza como algo que está ahí para dejarse imitar, como paisaje diríamos, sino que naturaleza es aquí más bien el principio activo que produce las cosas, animado, por tanto, también de una operatividad «artística» que es la que propiamente se imita. O sea, como advierte Huizinga, apunta, por encima de la naturaleza *sensu stricto*, al mismo Dios. De igual modo que el «arte» divino fabrica el mundo, así el «arte» humano, ínfima participación de aquél, elabora sus productos peculiares. Hay, pues, un estrecho parentesco a este respecto entre Dios y la criatura: esto es lo que quiere significar la expresión en la Edad Media y lo que reproduce el Dante en su lenguaje lapidario:

Filosofia, mi disse, á chi la intende,
 Nota non pure in una sola parte.
 Come Natura lo suo corso prende
 Del divino intelletto e da suo arte;
 E se tu ben la tua Fisica (de Aristóteles) note,
 Tu troverai non dopo molte carte,
 Che l'arte vostra quella, quanto puote,
 Segue, como il maestro fa il discente,
 Si che vostr'arte a Dio quasi é nipote (17).

(16) *Renacimiento y Realismo*, en *Ensayos*; Méjico, 1946; págs. 170-171.

(17) *Infierno*, XI; cit. por HUIZINGA, loc. cit.

Santo Tomás, por su parte (de quien sin duda toma el Dante la doctrina del párrafo transcrito) comienza así en el prólogo antes indicado: *Sicut Philosophus docet in secundo Physicorum, ars imitatur naturam. Cuius ratio est, quia sicut se habent principia ad invicem, ita proportionabiliter se habent operationes et effectus. Principium autem eorum quae secundum artem fiunt est intellectus humanus, qui secundum similitudinem quamdam derivatur ab intellectu divino, qui est principium rerum naturalium. Unde necesse est quod et operationes artis imitentur operationes naturae: et ea quae sunt secundum artem, imitentur ea quae sunt in natura.* Si el entendimiento humano es una cierta derivación del divino, resultará que las operaciones y efectos de que aquél es principio guardarán cierta proporcionalidad con las operaciones y efectos de éste, o sea con la naturaleza.

Exactamente el mismo sentido parecen tener las líneas con que comienza Hobbes: *Nature, the art whereby God hath made and governs the world, is by the art of man, as in many other things, so in this also imitated, that it can make an artificial animal* (18).

Ahora bien, Santo Tomás utiliza el punto de partida aristotélico para desarrollar una aplicación metódica que le lleve a explicar la diferencia entre ciencia especulativa y ciencia práctica, como vimos. Hobbes, en cambio, va a utilizarla para decirnos que el hombre puede crear un animal artificial. El pasaje clásico del filósofo de Malmesbury no deja lugar a dudas: «Gracias al arte se crea ese gran Leviatán que llamamos república o Estado (en latín *civitas*), que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatura y robustez que el natural, para cuya protección y defensa fué instituído; y en el cual la soberanía es un alma artificial que da vida y movimiento al cuerpo entero; los magistrados y otros funcionarios de la judicatura y del poder ejecutivo, nexos artificiales; la recompensa y el castigo (mediante los cuales cada nexo y cada miembro vinculado a la sede de la soberanía es inducido a ejecutar su deber) son los nervios que hacen lo mismo en el cuerpo natural; la riqueza y la abundancia de todos los miembros particulares constituyen su potencia; la *salus populi* son sus negocios; los consejeros, que informan sobre

(18) LEVIATHAN. *Introduction*. Edición de Oakeshott para los *Blackwell's Political Texts*, Oxford, s. a.; pág. 5. Para el castellano, transcribimos la traducción de SÁNCHEZ SARTO (Méjico, 1940), en la que a veces introducimos alguna variación.

cuantas cosas precisa conocer, son la memoria; la equidad y las leyes, una razón y una voluntad artificiales; la concordia es la salud; la sedición, la enfermedad; la guerra civil, la muerte. Por último, los convenios mediante los cuales las partes de este cuerpo político se crean, combinan y unen entre sí, asemejándose a aquel *fiat*, o hagamos al hombre, pronunciado por Dios en la creación» (19). El Estado es, pues, un artificio, y la acción política pertenecerá, en consecuencia, al campo del *facere*.

Pero hay más. Ese hombre artificial que es el Leviatán habrá de manejarse con arreglo a unos principios que serán *ciencia*, y no *virtud*. Y ciencia, además, de un cuerpo «creado», debido al arte del hombre, elaborado según el modelo de la geometría, *more geometrico*. Este es el paso decisivo de Hobbes. Santo Tomás, en efecto, siguiendo a Aristóteles, afirmó que *natura non perficit ea quae sunt artis. Sed solum quaedam principiis praeparat, exemplae operandi quodammodo artificibus praebet. Ars vero inspicere quidem potest ea quae sunt naturae, et eis uti ad opus proprium perficiendum: perficere vero ea non potest.* (20). El que el arte no pueda perfeccionar las obras de la naturaleza, sino en todo caso tomarla de modelo para perfeccionar las suyas propias, no es algo admitido por Hobbes, para quien el Leviatán no es sólo un hombre artificial «de mayor estatura y robustez que el natural», sino que también viene a suplir una deficiencia de la naturaleza, sacando a los hombres de un incivil *status naturae*, en que cada uno sería un lobo para el otro. Es decir, ya no la vieja *techné* griega, fabricando, según el ejemplo de la naturaleza, artificios útiles al hombre, sino un «arte» que trata de superar y corregir a la naturaleza misma. A la postre, no se trata más que de dar entrada al concepto moderno de la técnica en su dimensión más profunda, acusando por manera clara el divorcio moderno entre el hombre y una naturaleza que ha dejado de serle congruente.

Hoy llamamos técnico todo saber para hacer cosas, tomando desde luego «hacer» en el sentido del *facere*, y no del *agere*. Pero, al propio tiempo, por la herencia racionalista de su nacimiento, ese saber técnico es riguroso, exacto, calculable, pues de otro modo traicionaría los postulados mismos de su existencia. La técnica, pues, no será simplemente «saber hacer» cosas, sino que precisión, exactitud, calculabilidad, economía, etc., serán cualidades que se le irán pidiendo

(19) *Introducción*, citada.

(20) *Prologus*, citado.

implacablemente a la técnica, en su evolución desde el Renacimiento acá. Ello la hará cada vez más autónoma, más sujeta a sus propias leyes; no tratando de imitar a la naturaleza, antes por el contrario, de encauzarla y de dominarla. El mismo dato epistemológico de que ya no interesa alcanzar el campo, acaso inasequible, de las verdaderas causas de las cosas, sino aquel otro más concreto de la manera cómo se nos aparecen y de las posibles regularidades de su comportamiento, revela bien a las claras este tránsito de la naturaleza como ejemplar y modelo para el «arte» humano (pues se trataba de magnitudes homogéneas, escalones diversos de una creación única), a la naturaleza como objeto frío y extraño de una especulación que permita manipularla.

Pues bien, la *techné* política de Hobbes está ya decididamente implantada en el nuevo camino. Como advierte Carl Schmitt, la lógica interna del artificio «Estado» no lleva a la idea de persona colectiva, sino a la de máquina. El Estado que se instaura en el siglo XVII es un artefacto, una obra humana, distinto sustancialmente de todos los modos de unidad política conocidos hasta entonces. Se le puede considerar como el primer logro de la nueva edad técnica, como el primer mecanismo de gran estilo, o, según la expresión de Hugo Fischer, como *machina machinarum*. Para Hobbes, la persona representativa soberana es sólo el alma del «gran hombre» Estado. Pero incluso ésta queda absorbida en el proceso de mecanización. El Estado, con su alma y cuerpo, es un *homo artificialis* y, como tal, una máquina. Es un artefacto en el cual la materia y el artífice son igualmente hombres. La concepción del Estado como un artefacto, resultado del cálculo humano, significa el paso decisivo: se ha establecido el principio, sólo será preciso desplegarlo. La máquina de vapor, el motor eléctrico y el progreso químico y biológico son resultados de este despliegue: no precisan ya de ningún postulado metafísico nuevo (21).

Ahora bien, esta nueva concepción de la técnica tiene que dar origen a un nuevo tipo de ciencia. Ante todo, la razón opera adicionando o sustrayendo, *more arithmetico*. «Cuando un hombre razona, no hace otra cosa sino concebir una suma total, por adición de partes;

(21) *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*. Hamburgo, 1938; págs. 52-53 y 59. (Hay traducción española de F. J. CONDE.)

o concebir un residuo, por sustracción de una suma respecto a otra : lo cual (cuando se hace por medio de las palabras) consiste en concebir a base de la conjunción de los nombres de todas las cosas, el nombre del conjunto : o de los nombres del conjunto y de una parte, el nombre de la otra parte. (...) Del mismo modo que los aritméticos enseñan a sumar y a restar en números, los geómetras enseñan la mismo respecto a las líneas, figuras, ángulos, proporciones, tiempos, grados de celeridad, fuerza, poder y otros términos semejantes; por su parte, los lógicos enseñan lo mismo en cuanto a las consecuencias de las palabras : suman dos nombres, uno con otro, para hacer un silogismo, varios silogismos, para hacer una demostración; y de la suma o conclusión de un silogismo, sustraen una proposición para encontrar la otra. Los escritores de política suman pactos, uno con otro, para establecer deberes humanos; y los juristas leyes y hechos, para determinar lo que es justo e injusto en las acciones de los individuos. En cualquier materia en que exista lugar para la adición y la sustracción existe también lugar para la razón : y donde quiera que aquélla no tenga lugar, la razón no tiene nada que hacer» (22). La razón ha de ser, pues, de suyo y siempre, una razón exacta, como la aritmética es un arte cierto. Ello implica que la razón, este tipo de razón, no es innata como la memoria, ni adquirida por la simple experiencia, como la prudencia, sino que se alcanza sólo por el esfuerzo. Este esfuerzo es lo que debe denominarse *ciencia*. «Y mientras la sensación y la memoria no son sino conocimiento de hechos, que son cosa pasada e irrevocable, la ciencia es el conocimiento de las consecuencias y dependencias de un hecho respecto de otro» (23).

Pero, y aquí comienza la desviación fundamental, es comprensible que ciencia rigurosa, demostrable *a priori*, no será posible sino respecto a aquellas cosas cuyo origen conocemos con certeza : sus causas deben estar comprendidas en la definición; de lo contrario, tampoco las hallaríamos en las proposiciones derivadas. Una sola especie de objetos reúne estas condiciones : *aquéllos hechos o producidos por nosotros mismos*. Así, las figuras geométricas, porque las causas de sus propiedades están contenidas en las líneas con que las trazamos; así también en lo justo e injusto, porque nosotros mismos crea-

(22) Parte I, cap. V. Obsérvese cuán tempranamente apunta en HOBBS la concepción verbalista de la ciencia que, como vimos, llega hoy a sus últimas consecuencias.

(23) *Ibid.*

mos sus principios, es decir, las leyes y los contratos. No cabe ciencia rigurosa más que de objetos pensados, abstractos, ideales, fabricados por nosotros al pensarlos y que pueden ser una reproducción más o menos perfecta de aquellos objetos que pertenecen al mundo exterior. Tal tipo de ciencia sólo se realiza verdaderamente en la geometría y en la política, únicas en que la relación de las ideas con la realidad tiene lugar del modo más perfecto (24).

Por tanto, esta ciencia rigurosa, *a priori*, aséptica de hechos, ha de prevalecer siempre sobre la prudencia, saber *a posteriori*, defectuoso, incompleto, que no merece aquel nombre. El menosprecio de la prudencia se reitera como un *leit motiv* a lo largo de todo el *Leviatán*. «Del mismo modo que mucha experiencia es prudencia, así mucha ciencia es sapiencia. Porque aunque usualmente tenemos el nombre de sabiduría para las dos cosas, los latinos distinguían siempre entre prudencia y sapiencia, adscribiendo el primer término a la experiencia, el segundo a la ciencia. Para que su diferencia nos aparezca más claramente, supongamos un hombre dotado de una excelente habilidad natural y destreza en el manejo de las armas, y otro que a esa destreza ha añadido una ciencia adquirida respecto a cómo puede herir o ser herido por su adversario, en cada postura posible o guardia. La habilidad del primero sería con respecto a la habilidad del segundo como la prudencia respecto de la sapiencia: ambas cosas son útiles, pero la segunda es infalible» (25). Más adelante, hablando de la condición de la especie humana, sostiene la aproximada igualdad de todos los hombres en facultades. Existen tres tipos de ellas. En primer lugar, las innatas, como la memoria; en segundo, aquellas adquiridas, como la prudencia, pero no alcanzadas por sí mismas, sino mientras buscamos algo distinto; y, en tercero y último, aquella destreza en actuar según reglas generales e infalibles que se llama ciencia, que poseen muy pocos, y aun éstos, de pocas cosas, porque exige un esfuerzo deliberado para conseguirla. Pues bien, sólo con respecto a la ciencia existen verdaderas diferencias entre los hombres. Como la prudencia no es sino experiencia, todos los hombres la alcanzan por igual, en tiempos iguales y con respecto a aquellas cosas a que se con-

(24) Cf. la clásica obra, que aún tiene valor, de F. TÖNNIES: *Thomas Hobbes* (trad. esp., Madrid, 1932; págs. 139 y sigs.), para apreciar la evolución de estas ideas en HOBBS que, como pensador de alto vuelo y largo tracto, hay que considerar siempre en el conjunto de su obra.

(25) Loc. cit.

sagran por igual. Lo que ocurre es que los hombres suelen creerse cada uno más «prudente» que los demás, porque tiene su propio talento a la mano, y el de los otros a distancia. Pero esto mismo prueba que los hombres son iguales o semejantes en prudencia, pues «no hay, de ordinario, un signo más claro de distribución igual de una cosa, que el hecho de que cada hombre esté satisfecho con la porción que le corresponde» (26). Además, el que la prudencia no se alcance «razonando» y sea sólo experiencia, implica que también se encuentra en los brutos. Como no es sino el recuerdo de los hechos pasados, la omisión de la más pequeña circunstancia, alterando el efecto, frustrará al más prudente, mientras el razonamiento correcto, propio del hombre, es decir, la ciencia, será capaz de producir verdades generales, eternas e infalibles (27).

Se ha efectuado, pues, la transferencia de la política del campo práctico, regido por un sistema de normas y por una virtud, la prudencia, al terreno rigurosamente especulativo de una ciencia exacta, infalible, *a priori*. Ya cabrá afrontar, *more geometrico*, ese objeto pensado, ideal, abstracto que es el Estado, si previamente lo suponemos construido, *more mechanico*, como un *autómata* de complicada relojería, puesto en la existencia por un *fiat* del hombre, que es al propio tiempo su materia.

El camino, pues, de la «especulación» política moderna queda abierto ante Europa a partir de Hobbes. Para éste, el saber político es sólo un saber riguroso y exacto de la dinámica del gran cuerpo político; no conoce ningún otro valor que no se derive de la misma concepción de un sistema mecánico que funciona por sí mismo y, ante todo, con seguridad. Naturalmente, aquí tienen muy poco que hacer la teología moral, la ética y la prudencia. La situación a que llega Maquiavelo, manejando las constantes históricas, de una dinámica autónoma de las fuerzas políticas, es elevada aquí al más riguroso rango científico, insertándola en la conexión de un mecanicismo universal (28). Al ingente mecanismo creado por los hombres, al gran Leviatán, corresponderá una especulación exacta e infalible, cuyos postulados para la acción humana práctica se desgajarán con precisión matemática de los supuestos que hay a la base del propio meca-

(26) Parte I, cap. XIII.

(27) Parte IV, cap. XLVI.

(28) Cf. DILTHEY: *El panteísmo histórico-evolutivo según su conexión histórica con los sistemas panteístas antiguos*. En el volumen *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, de la trad. esp.; pág. 381.

nismo. El propósito del científico no es ahora, por tanto, desvelar la jerarquía de normas que deben orientar la actividad del hombre en el *agere*, ni siquiera descubrir las reglas con las cuales pudiera conducir su *facere*, en la actuación técnica o artística. Sino, por el contrario, mostrar al conjunto de ruedas y resortes, la dinámica de fuerzas que componen el vasto aparato de relojería que es el Estado, abstraído racional e intemporalmente en la misma cabeza de los hombres.

Convertido así el Estado en un mecanismo de la nueva técnica, y la ciencia política en un encadenamiento riguroso de proposiciones, se consigue también llevar a ambos a un terreno sosegado, lejos de toda contienda teológica o moral. Es decir, se ha logrado *neutralizarlos*. Como señala Schmitt, lo que en este punto distingue a Hobbes de Erasmo y Bodino es su peculiar construcción sistemática de la teoría del Estado, que es la iniciación del camino de la perfecta neutralización técnica lograda por la ciencia natural moderna. *Auctoritas, non veritas*, no significa en boca de Hobbes una consigna de arbitrio irracional. Sino que es la más simple expresión de una concepción técnica, neutral para toda verdad o valor que no estén implicados en la propia intimidad del mecanismo. Un estado de tal naturaleza puede ser tolerante o intolerante para las diversas creencias, que ésta es una cuestión distinta. En uno y otro caso, permanecerá neutral e impermeable a las verdades y valores extraños. Le basta poseer el valor, la verdad y la eficacia de su propia perfección técnica (29).

(29) SCHMITT, op. cit., págs. 64 y sigs. Sobre tecnicidad y neutralización, véase CONDE: *El pensamiento político de Bodino*, Madrid, 1935; especialmente páginas 24 y sigs. En un interesante y documentado libro JAMES E. KING sostiene que Luis XIV organiza ya su sistema de gobierno según las directrices de la nueva ciencia política racionalista. Según él, el apoyo del Rey Sol a los científicos no es sino la contrapartida de la cuantiosa ayuda que él obtenía de la ciencia para sus tareas políticas. Hay, sin embargo, que evitar confundir este «practicismo» con la concepción de la política como «ciencia práctica». En realidad, los ejemplos que aduce KING son propiamente de utilitarismo: aparición de la economía política en este tiempo de mercantilismo, y concepción del Estado como una empresa sujeta a la legalidad de los negocios y, por tanto, desligada de la moral ordinaria. Cosa distinta es que los científicos y la ciencia natural como tal, llagasen a ser instrumentos de gobierno en las hábiles manos del monarca francés. Lo que sí permite la rica documentación de este libro es advertir el tránsito de una a otra concepción de la ciencia política. Así, cuando señala que en 1614 PIERRE D'AVITY (*Les états, empires et principautés du monde*) utiliza todavía el sentido tradicional al hablar de la ciencia política, que clasifica como una rama de la moral, una *ciencia práctica*, distinta de las *ciencias especulativas*, físicas, matemáticas y metafísica. Y en 1652, CLAUDE JOLY per-

Con Hobbes comienza, filosóficamente fundada, la etapa moderna «especulativa» de nuestra ciencia. El objeto a considerar es una pura creación humana, sin raíces ya en una naturaleza que se ha alejado y hecho heterogénea. El saber no tratará ahora primordialmente de suministrar orientación a las operaciones humanas políticas, sino de erigir un sistema cerrado en sí mismo, en el que cada pieza encaje con las demás y cada proposición derive de las otras. Bastará un paso más para que la ciencia política se despegue totalmente de la realidad y los grandes estadistas puedan gobernar ingentes países, habiendo leído los escritores políticos de la antigüedad, mientras a su sombra se escriben toneladas de inútiles libros de ciencia política «especulativa».

PERSPECTIVAS ACTUALES

Es obvio que a cada manera de entender la ciencia política corresponde rigurosamente un diverso funcionamiento de la misma en la sociedad. Es decir, según cual sea el concepto que en cada momento se tenga de ella, así será también distinta la función que desempeñe en el complejo social.

Para Santo Tomás, la ciencia política es un conocimiento normativo que orienta la actividad del gobernante y de los gobernados en la marcha hacia su finalidad propia: la vida ordenada en el bien común.

Más tarde, Maquiavelo acuña el concepto —aunque no la expresión— «razón de Estado» y, aunque trasladado del campo de la virtud al de la técnica y desligado de la ética, no obstante, el saber político sigue teniendo el sentido de ser un saber para la acción, un saber práctico «para adquirir, conservar y aumentar los señoríos». La enorme corriente barroca de la «razón de Estado» acentúa incluso el carácter transmisible de la ciencia política, apoyándola casi con

manece dentro de la más rigurosa postura tradicional, cuando usa la expresión «arte de las artes» al escribir sobre el gobierno de un Estado. En 1661, el abate JEAN FRANÇOIS SENAULT (*Le monarque ou les devoirs du souverain*, París) va más allá; trata de la ciencia de la política, asociándola con la moral, geografía e historia, pero cuida de separarla de las artes liberales, pintura, música y astrología. SPINOZA, en 1677 (*Tractatus politicus*), está ya casi en la postura moderna, cuando se describe a sí mismo tratando de la política como ciencia distinta de las matemáticas. *Science and Rationalism in the government of Louis XIV. 1661-1683*. Baltimore, 1949; especialmente págs. 39 y sigs.

exclusividad en el pivote de la pedagogía. Claro que por ocurrir esto en el período de las monarquías absolutas, la ciencia política se dirigirá casi exclusivamente a orientar la actividad de los príncipes o de sus más allegados colaboradores, validos o ministros, descuidando por innecesario el saber político que pudieran o debieran tener los súbditos.

Por el contrario, cuando nuestra ciencia alcanza la fase especulativa que hemos visto, queda totalmente desvinculada de la práctica. Ni Hobbes, ni Locke, ni Spinoza, ni Montesquieu, ni Rousseau, ni Humboldt, ni Laband, Jellinek, Heller o Schmitt tratan, al escribir sus libros, de dar una orientación inmediata para la práctica. O, mejor dicho, no lo tratan de conseguir a la manera que hasta entonces; antes bien, el enfoque es polarmente opuesto. Nicolás Maquiavelo, Giovanni Botero, Diego de Saavedra Fajardo, Juan Rodríguez de Lancina quieren dar normas precisas al obrar político y para ello acaso sea necesario considerar atentamente la realidad donde se desenvuelven los *agibilia* o los *factibilia* políticos. Por el contrario, el teórico de la política a la moderna tendrá primariamente ante sí la parcela de realidad correspondiente a su sector especializado, y agotará su frío interés científico en escudriñarla, relegando a lugar subordinado y secundario el hecho de que sus observaciones puedan servir para la acción política práctica.

El *Contrato Social* ha sido, sin duda, uno de los libros más influyentes de la historia humana; pero ello ocurrió, diríamos, *malgré Jean-Jacques* y no fué, como se sabe, ese el propósito deliberado de su autor, que lo publicó como la parte más elaborada de un amplio tratado científico sobre el derecho político, que tenía entre manos (30). La ciencia política pasa a cultivarse en tranquilos gabinetes

(30) En el *Contrat social* ROUSSEAU se propone únicamente formular los *principes du droit politique*, sin ocuparse de ningún Gobierno en particular, sin salir de los límites de una discusión general y abstracta. Como advierte DERATHÉ, por «derecho político» debe entenderse lo que los juristas alemanes llaman *allgemeines Staatsrecht*, es decir, lo que hoy llamamos derecho público general, o principios de derecho público. En este estudio se da de lado a la descripción de las instituciones positivas o no intervienen más que incidentalmente para servir de ilustración a una argumentación abstracta. Es lo que distingue el derecho público general del derecho constitucional comparado, o, según la terminología de ROUSSEAU, el «derecho político» del «derecho positivo de los gobiernos establecidos». Se dice, en efecto, en el *Emilio*: «Le droit politique est encore à naître, et il est à présumer qu'il ne naîtra jamais... Le seul moderne

por personas que si tienen algo que ver con la política práctica procuran despojarse de ese carácter para escribir correctamente, como dice que lo hacía Buffon: con peluca y puños de encaje. La ciencia política pasa a ser una disciplina docente, una asignatura y, en plural, una denominación académica. Su cultivo es monopolio de un grupo especializado de la *intelligentsia*.

Contrayéndonos a España, puede compararse la casi total inanidad práctica de la ciencia política elaborada desde el siglo XVIII, con la enorme vigencia social que llegó a alcanzar la literatura correspondiente del XVI y XVII. Cada autor creía en esas centurias influir efectivamente con sus obras en la marcha del gobierno; creencia compartida por los príncipes, que la acogían con benevolencia, y por el pueblo, que por las rutas del arbitrista llegó a los extremos censurados por Quevedo en su *España defendida*, al hablar de la muchedumbre de «locos políticos o de gobierno».

El advenimiento de la democracia en su forma moderna, a partir de las revoluciones americana y francesa, al descargar sobre los pueblos mismos el peso del gobierno, pudo parecer el momento ideal para el desarrollo de una ciencia política capaz de suministrar directrices para la acción política a los flamantes ciudadanos responsables. Se hubiera esperado entonces un cúmulo de literatura adoctrinadora del ciudadano, pareja a la que la segunda mitad de la Edad Media, el Renacimiento y el Barroco volcaron sobre el adoctrinamiento de los príncipes. Sin embargo, no fué así. Lo impidieron los supuestos sobre que se montaba ya a la sazón la ciencia política. La nueva orientación que lógicamente hubiera debido esperarse, se frustró y redujo a la creencia ingenua en el valor pedagógico de los textos constitucionales, suponiendo que sería bastante su mera divulgación para acendrar la responsabilidad política de los pueblos. Creencia que por lo demás lastra implícitamente muchos libros de derecho constitucional, reducidos al puro comentario reverente de los textos.

Por otra parte, las democracias escindieron más todavía el abismo existente entre la teoría y la práctica. Aunque resulte paradójico, las democracias modernas relegaron el saber político a un terreno aún más aséptico y especulativo. Se trata entonces de lograr para nuestra

en état de créer cette grande et inutile science eût été l'illustre Montesquieu. Mais il n'eut garde de traiter des principes du droit politique; il se contenta de traiter du droit positif des gouvernements établis; et rien au monde n'est plus différent que ces deux études». Véase *Rousseau et la science politique de son temps*, París, 1953; págs. 23 y sigs.

ciencia la máxima neutralidad; esa neutralidad que es compatible con el relativismo que supone la coexistencia *ex aequo* de las distintas ideas. Los partidos políticos organizados que contienden en el seno de una democracia son un nuevo factor que irrumpe en el campo de la realidad, forzando al saber político a adoptar alguna de las siguientes posiciones:

a) Ignorarlos. El saber político riguroso desarrolla su vuelo sereno y aséptico en una estratosfera, por encima de la borrascosa lucha de tendencias políticas dispares que tiene lugar en las capas más bajas.

b) Adoptar el punto de vista de un partido, absolutizándolo e ignorando los demás. Se suprime así el relativismo, pero por el mismo procedimiento de aquel pastor que juzgaba su cabaña situada en el centro de la tierra, porque veía extenderse a su alrededor, en perfecto círculo, el horizonte. La ciencia política así elaborada cuenta ya de antemano con la enemiga de los demás partidos, que por supuesto la descalificarán como tal ciencia.

c) Elaborar la ciencia política yuxtaponiendo todas las tendencias de partidos existentes en un momento dado, como quiere Freyer en su *Sociología, ciencia de la realidad*, o tratando de conseguir una síntesis dialéctica de las mismas, como propone Mannheim en su *Ideologie and Utopia*.

Salta a la vista, sin embargo, que en las tres soluciones el saber político trata de seguir siendo especulativo a ultranza y de mantenerse alejado de toda valoración, o sea, a la postre, de todo «practicismo» en el sentido escolástico. Y precisamente porque la realidad política en la democracia exige más que nunca una valoración, esa realidad es heterogénea y rebelde a los métodos que tratan de aplicarse, y son posibles entonces soluciones tan dispares y poco sólidas como las indicadas.

Pero la técnica del avestruz no es bastante para borrar la realidad, y por ello el problema de las relaciones entre teoría y práctica, que deliberada y explícitamente se excluye de la especulación política moderna, no puede dejar de latir en su seno y todas las conclusiones a que llega el saber político europeo aparecen traspasadas por la insoluble disyuntiva. Mannheim ha esquematizado como sigue la situación:

El pensamiento de la burguesía liberal del XIX, tratando de conseguir sus propios fines, trasluce en el fondo la disyuntiva, al dejar fuera de su preocupación todo aquello no calculable racionalmente

de la realidad política. Lo irracional no merece la atención del científico, que de esta suerte reduce *de facto* la política a simple administración, y los libros de ciencia política a tratados administrativos, evaporando así sencillamente la dimensión práctica del saber político.

Asimismo, late la propia disyuntiva en la línea romántico-historicista. Esta tendencia tiene pleno conocimiento de un ámbito irracional no calculable en la vida del Estado, que no puede reducirse a la pura administración como en el caso anterior. Por ello, dirige su atención exclusivamente sobre tales factores impulsivos e irracionales, los considera allende toda comprensión e infiere que la razón humana es impotente para comprenderlos o controlarlos. El futuro de un pueblo va a depender del silencioso trabajo de unas fuerzas arcanas que operan sin descanso en los profundos senos de la historia. El *Volksgeist*, espíritu del pueblo, y un silente complejo de instintos heredados de la tradición se irán encargando de modelar, con seguridad, pero lejos de toda aprehensión y decisión conscientes, el destino político de cada pueblo.

También el marxismo aparece marcado con el sello de esta preocupación, aunque, fiel a su tiempo, tampoco se la plantea explícitamente. Todo programa de acción política es para Marx una ideología, es decir, un sistema de ideas rigurosamente condicionadas por la estructura económica y la situación de clase de aquellos que las comparten. La teoría política queda así en una específica relación con la práctica. La teoría, incluso la propia teoría marxista, es función de un proceso de devenir. Teoría y práctica están en una relación dialéctica consistente en que la teoría, nacida de una situación social definida, ilumina la realidad y entonces, a consecuencia de aquella iluminación, la realidad experimenta un cambio. El proceso, pues, se esquematiza como sigue: Surge una teoría que es función de la realidad y está condicionada por ella; esta teoría lleva a un cierto tipo de acción que, por último, altera la realidad, o, en caso de impotencia para alterarla, obliga a una revisión de la teoría. Preciso es reconocer que dentro de las limitaciones generales, es el marxismo en el campo del pensamiento político moderno la tendencia que con más vigor se plantea este problema clave de nuestra ciencia (31).

En nuestros días la situación es aún más crítica, porque la política, como todas las demás ciencias sociales, cuenta hoy con técnicas

(31) Op. cit., págs. 104 y sigs.

depuradas que permiten operar con eficacia en el sustrato naturalista de las mismas. Y ello acumula sin cesar datos, cifras, ciclos y leyes que son ciertas en su esfera propia, pero que amenazan ahogarnos con su amorfo aluvión si no somos capaces de ordenarlos con el módulo de la dimensión valorativa y práctica que la ciencia política de hoy tiene que reivindicar, y que nos hemos empeñado en rehuir sistemáticamente desde hace varios siglos. Volviéndola a su quicio, podrá marchar más segura y airosa que nunca, precisamente porque cuenta con esa rica aportación que ha acumulado en sus cimientos la labor auxiliar especulativa, cuyos logros no pueden ignorarse. Ahí están las técnicas estadísticas, la geografía humana, la geografía electoral, la psicología política y la semántica cuantitativa con sus efectivos resultados. Pero éstos, por cuantiosos que sean, producen el efecto de que les falta la sal, el toque mágico que los haga formar ordenadamente en un sistema al servicio de esa operación humana que es, al fin y al cabo, la política.

Resumiendo, diríamos que la ciencia política, a fuerza de querer ser especulativa como la de la naturaleza, no sólo olvidó su raíz práctica insoslayable, sino que llegó a convertirse en pura especulación como las matemáticas, rehuendo incluso la connotación de ciencia aplicada que la física, la química y la biología no desdeñaron. Ello explica su descrédito y el reproche, que comparte con las demás ciencias sociales, de no haber progresado, como las de la naturaleza, suministrando soluciones prácticas a los problemas humanos.

A mi modo de ver, el planteamiento epistemológico de las ciencias del hombre, la política entre ellas, ha de hacerse sobre el supuesto de volver la vista hacia las viejas verdades olvidadas. El hombre es un ser cóngruo con el universo hasta un cierto nivel y, por tanto, su realidad peculiar será en parte cognoscible con los métodos de las ciencias naturales. Pero, además, el hombre tiene un *plus* sobre el resto del universo, una esfera exclusiva: la de la libertad y la norma, cuya realidad carecerá de sentido si no se aprehende en un sistema de valoraciones. La ciencia política y las de la sociedad carecerán de sentido si por encima de un subsuelo de datos, de hechos, de estadísticas y, ¿por qué no?, de leyes, no enlazan con un cielo normativo que las entronque con la ética y, a la postre, con la teología moral.

Las ciencias naturales y sus resultados son neutros, no precisan de decisiones ni valoraciones intrínsecas; les basta con atenerse a la legalidad interna e inmutable del despliegue de su objeto: la naturaleza. En las ciencias sociales, al contrario, cuando se supera una pri-

mera fase superficial en que también puede ocurrir así, se entra en un campo donde todo es libertad y, por tanto, valoración, axiología: bueno o malo, verdad o mentira, bello o feo, justo o injusto. Si nos empeñamos en ignorar este sector de las ciencias sociales o lo relativizamos a la manera historicista, no tenemos derecho a quejarnos de que una organización humana cualquiera se comporte como un niño con un arma de fuego.

No es problema de perfección o imperfección, y desde este punto de vista no hay que hacerle reproches a las ciencias de la política o de la sociedad, que han hecho lo que han podido y tuvieron sus logros importantes, si no tan aparatosos y populares como los de las ciencias de la naturaleza. La cuestión estriba en el sensacional contrasentido que supone evaporar primero lo sustantivamente humano de las ciencias del hombre, para quejarnos después amargamente de que son inhumanos los resultados conseguidos.

Con las alas cortadas, las ciencias sociales han hecho lo que estaba a su alcance. Se han detenido donde tenían que detenerse, al verse mutiladas de lo que les era en verdad peculiar. Un niño puede ser tan diestro en el manejo de una ametralladora como un adulto. Sin embargo, lo consideraremos peligroso. Pero no por razones de técnica, sino de prudencia y reflexión, en su sentido profundo. Este último factor es precisamente el que el saber político desde Hobbes se ha venido empeñando en ignorar.

FRANCISCO MURILLO FERROL

LA TEORIA POLITICA DE GIOVANNI GENTILE

CONSIDERACIONES SOBRE UNA OBRA POSTUMA (*)

La afirmación de la sociabilidad humana es uno de los asertos más antiguos del pensamiento europeo y, a la vez, uno de los peor entendidos. Dos desviaciones han llevado a esta mala comprensión. Por un lado se contempló aquella naturaleza social del hombre desde la perspectiva de un supuesto *homo inter homines*, es decir, un individuo colocado en relación con otros y que, desde tal base, *tenía que* convivir. La sociedad es necesaria. Pero situando al hombre «entre» los hombres, la interpretación dedujo, más o menos conscientemente, el erróneo corolario de que el todo social era la resultante de una concurrencia —no importa ahora si en plano horizontal o vertical, en igualdad o sumisión— de estos individuos que con anterioridad y en su consideración aislada poseían ya una cierta estructura cerrada y completa (1). El hombre es sociable por naturaleza, se dijo, pero es ante todo individuo (*valor sustantivo*): su dimensión político-jurídica anota aquí «sujeto de derechos irrenunciables» y su aspecto sociológico subraya la posibilidad de situarse «ante» o «extra» la misma sociedad. El dualismo está con ello consagrado y el tema de las relaciones *individuo-sociedad* se presenta con vieja raigambre y permanente actualidad en las ciencias sociales.

(*) Del tema me he ocupado anteriormente en unas anotaciones tituladas *Estado y Sociedad en el segundo momento de la teoría política de Giovanni Gentile*. Determinadas formalidades de tipo académico hacen que dicho trabajo permanezca todavía inédito.

(1) XAVIER ZUBIRI ha apuntado certeramente, por su parte, que el problema de «lo social» integra una porción singular de aquel otro amplio problema que se formula con la expresión *cómo el hombre hace su vida*, el cual, a su vez, se monta sobre la cuestión anterior de *en qué consiste la vida humana*. La solución, pues, supone el replanteamiento total de la antropología. [«El problema del hombre», Curso dado en Madrid, 1953-54.]

La segunda línea incurrió precisamente en el error contrario. La sustantividad pasa del individuo a la sociedad. El principio operativo y la responsabilidad de la acción corresponden a ella. El cuerpo social no es sólo el que *tiene* historia, sino el que *hace* la historia. Las antinomias se resuelven en un inmenso todo: el hombre es «en» la sociedad y ésta camina por sus propios pasos los caminos de la historia.

Ante tan radical contraste de afirmaciones, la reflexión sobre el tema ofrece un singular interés. También entraña un especial riesgo. Las líneas que siguen atestiguan que no siempre se salvó con fortuna el trance. Pero aunque esto sea así, aunque lo erróneo se mezcle con lo cierto, el contacto con los grandes maestros del pensamiento proyecta en todo caso luz sobre la parcela de nuestra meditación. Tal ocurre con la figura que aquí estudiamos. Nunca como para Giovanni Gentile el dicho del clásico: «Tu amistad me enseñó a volar por los espacios y en tu elevación de vértigo sentí por primera vez horror por las alturas y renové mi amor por las cosas minúsculas de mi entorno» (2). Pero pocas veces también como ante Gentile se advierte con tanta claridad la presencia de una excepcional inteligencia puesta al servicio de una sincera vocación de maestro.

Italia fué un día devota de este impar magisterio. El rótulo de la doctrina se extendió por todo el país simultáneamente con la gloria del autor. El idealismo actualista se hizo famoso. Pero si autor y tema nos dan motivos suficientes para dedicarles atención, hay todavía entre nosotros una razón particular para este trabajo.

Giovanni Gentile no fué objeto de estudios especiales en España hasta 1941 en que Legaz verificó aquella excelente interpretación que disculpa sobradamente el posterior silencio sobre el tema (3). Certe-

(2) Cfr. GIUSEPPE SAITA: «*Humanitas* di Giovanni Gentile», en el vol. I de la serie *Giovanni Gentile-La vita e il pensiero*, Sansoni, Firenze, 1948; págs. 297-310.

(3) «La filosofía jurídica de Giovanni Gentile», en el vol. *Horizontes del pensamiento jurídico*, Bosch, Barcelona, 1947, págs. 469-519. Cuando LEGAZ escribió este estudio, únicamente MEDINA ECHEVARRÍA (*Situación presente de la filosofía jurídica*, Ed. Rev. de D. P., Madrid, 1935, págs. 127-130) había dedicado atención en España, según decimos, al pensador italiano, pues lo que RECASÉNS realiza es una mera cita del nombre entre los neohegelianos. La interpretación de MEDINA, por otro lado, está inspirada en HEINEMANN: *Neue Wege der Philosophie*, Leipzig, 1929, págs. 114 y ss.

La bibliografía sobre Gentile más directamente relacionada con nuestro trabajo irá apareciendo al pie de las páginas. Al final incluimos una reseña de aquellos libros y artículos de revistas que importa recordar.

ra interpretación a la que hemos de referirnos una y otra vez. Y faltaría razón a lo que sigue si años después del estudio de Legaz, en 1946, no hubiesen aparecido unas páginas póstumas de Giovanni Gentile que en parte modifican y en parte desarrollan afirmaciones fundamentales de sus obras, diríamos, «clásicas». Las páginas, agrupadas bajo el título *Genesi e struttura della società*, tienen, por otra parte, especial importancia para la teoría política (4). Los argumentos en ellas defendidos encuentran apoyo en un artículo publicado cuatro años antes en los Anales de la Escuela Normal Superior de Pisa (5). Uno y otras estructuran esa etapa de pensamiento que se ha convenido en llamar «el último Gentile». Dejemos sobreseído por ahora el juicio sobre tal denominación. El objeto de este trabajo será examinar las posibilidades que para la teoría política ofrece ese «último» Gentile, que en nuestro esquema hemos contemplado desde la perspectiva de un *humanismo del trabajo*. Nuevo punto de mira que —temáticamente— el propio Gentile sugiere.

I

Empecemos por la teoría del Estado. Las razones que aconsejan este comienzo adquieren relevancia en las mismas afirmaciones y consecuencias del texto. La doctrina del Estado de Gentile, por otro lado, nos va a suministrar una prueba inestimable de su filosofía. Y esto en el sentido profundo de que con ella alcanzamos la piedra de

(4) En la advertencia colocada al frente del libro (vol. XVI de la colección «Obras completas de G. G.», ed. G. S. Sansoni, Firenze), Gentile subrayó esta importancia: «In esso il lettore troverà l'eco di molte cose esposte in precedenti volumi. Due trattazioni che erano ne' miei *Fondamenti della Filosofia del diritto* (tercera ed., 1937, págs. 103-31) e nelle *Memorie italiane* (1936, págs. 271-94) sullo Stato, sulla Politica, sui rapporti dell'Economia con l'Etica, vi sono particolarmente riprese e approfondite. Ma ciò che non è nuovo se l'è tirato dietro il nuovo, che è nel quarto capitolo; e non era stato mai detto, nè da me nè da altri; e non mi pare privo di importanza.» La advertencia está firmada en Troghi, el 25 de septiembre de 1943, escasamente siete meses antes de su muerte —asesinado, como se sabe, en las calles de Florencia el 15 de abril de 1944.

(5) *Storicismo e storicismo*, «Annali della R. Scuola Norm. Sup. di Pisa», serie 2.^a, vol. XI, fasc. I, 1942; págs. 1-7. [Incluido en el vol. publ. por el Instit. de Estudios Filosóficos con el rótulo *Il problema della storia*, Milano, Bocca, 1944; páginas 193-202.]

toque —grandeza y servidumbre; posibilidades y limitaciones— del idealismo actualista.

La nueva perspectiva gentiliana modifica el planteamiento del tema. La determinación ética del Estado, en efecto, la obtiene aquí Gentile del examen de una serie de relaciones que lo precisan. Así, las relaciones con la nación, la moral, la religión, la filosofía, la economía y la ciencia. El Estado es «concreta actividad del espíritu; es desarrollo, y, por lo mismo, historia» (6). Pero no adelantemos definiciones. En el proceso comparativo el Estado va afirmándose en su autenticidad, verbigracia, «como querer común y universal». Veamos cómo.

A) El Estado crea la estructura nacional. «La nazione —advierte Gentile— non è data dal suolo, né dalla vita comune e conseguente comunanza di tradizioni, di costumi, linguaggio, religione, ecc.». Todo esto es la materia de la nación. Esta no será tal «se non avrà la coscienza di questa materia e non l'assumerà nella sua coscienza come il contenuto costitutivo della propria essenza spirituale; e quindi non ne farà oggetto della propria volontà» (7). Esta voluntad, en su concreta actualidad, es el Estado. No importa que esté ya constituido o en proceso de constitución. En todo caso conservar es también un continuo constituir, un crear incesante. Y el Estado es voluntad.

B) Pero esta voluntad del Estado no es una voluntad incalificada. La voluntad del Estado, por el contrario, es *derecho*. Gentile recuerda en este punto sus afirmaciones anteriores contra la oposición autoridad-libertad: «Perchè nessuno dei due termini può stare senza l'altro; e la necessità della loro sintesi deriva dalla profonda natura sintetica dell'atto spirituale» (8). La crítica de Gentile al libera-

(6) *Genesi e struttura della società (Saggio di filosofia pratica)*, Sansoni, Firenze, 1946; pág. 106. [Las citas en que sólo se consigna página o capítulo, entiéndanse referidas a esta obra de Gentile.]

(7) Cap. VI, 2: *Nazione e Stato*.

(8) Pág. 60. Para una exposición de las objeciones a tal posición de GENTILE nos remitimos al trabajo de W. CESARINI SFORZA: «Il problema dell'autorità», en *Riv. Intern. Filos. Diritto*, Roma, XX, 1940; págs. 65-89; SFORZA, por lo demás, fué uno de los primeros juristas en adherirse al idealismo actualista. Con él y los citados en otras notas merecen recordarse A. E. CAMMARATA, F. COSTA, T. ASCARELLI y G. MAGGIORE, entre los más entusiastas seguidores de GENTILE. Confróntese la nota de MAGGIORE en *Riv. Intern. Filos. Diritto*, XXIX, 1952; págs. 138-140. También GIOELE SOLARI «Diritto astratto e diritto concreto», en el vol. II de la serie *G. Gentile. La vita e il pensiero*, Sansoni, Firenze, págs. 169-210, y del mismo GIUSEPPE MAGGIORE, «Il problema del diritto nel pensiero di Giovanni Gen-

lismo es implacable. Admitida la función que el liberalismo desempeñó con la Revolución francesa (la afirmación del tercer Estado), Gentile subraya que la ineficacia del Estado liberal —incapaz de garantizar la libertad de la mayoría de los ciudadanos y la tutela del trabajo— conduce a la disgregación de las fuerzas vitales del mismo Estado. La segunda consecuencia es más grave. Porque la ineficacia liberal fué la que, puntualmente, abrió las puertas al socialismo y al comunismo, como movimientos de insurrección frente a un padecer insostenible. La libertad no es, pues, aquella propugnada por las tendencias liberales; no está montada sobre una concepción abstracta del individuo. «La libertà del cittadino è la libertà dello Stato» (9). Por ello, el que compromete a la autoridad del Estado compromete a la misma libertad de sus conciudadanos (10).

Los párrafos de Gentile aparecen transidos de un sentido del Estado que constituye una de las principales armaduras de la obra. El ciudadano debe sentir al Estado «como una cosa suya», como su propia sustancia; cuya suerte es la suya, y cuya vida está íntimamente vinculada a la del ciudadano (11). «Rispetto, quindi, per la *res publica*; e prima di tutto sentirla come propria *res*» (12). La *res publica* es tal en cuanto se siente como propia de cada uno, y en cuanto suscita, de otra parte, un interés en el ciudadano que es tanto más acusado en aquellos pueblos —los civilizados— que tienen mayor conciencia del propio querer.

La democracia ha sido igualmente ineficaz. El ideal democrático de educar al individuo con sentido político fué malogrado, dirá Gentile, por el sistema empleado en aquella educación: «Partiti e parlamenti sono forme astratte che traggono la loro efficacia dal costume, che possono favorire e promuovere, non creare. E diseduceranno il popolo da ogni reale e sano interesse per la cosa pubblica finché rimangono forme artificiali, rispondenti a meri principii convenzionali, anzi che alle tendenze e ai bisogni degli individui, secondo i loro effettivi interessi» (13). Estos viejos esquemas abstractos de la

tile», en el vol. I de la serie citada, págs. 229-244; ARNALDO VOLPICELLI, *La genesi dei «Fondamenti della filosofia del diritto» di Giovanni Gentile*, en el mismo volumen, págs. 363 y ss.

(9) Pág. 66, nota.

(10) Cfr. el punto titulado *Il liberalismo* (cap. VI), págs. 61-66.

(11) Cap. XI, 6: *L'Unico*.

(12) Pág. 110.

(13) Páginas 110-111. Cfr. sobre este punto A. PICLIARU: «Fondazione morale della democrazia nel pensiero di G. Gentile», separata de *Studi Saresi*, 1953.

democracia resultan especialmente inadecuados por las exigencias de las nuevas estructuras sociales. El advenimiento y subsiguiente afirmación de la industria y la técnica enmarcan también nuevas situaciones. En definitiva, lo que se está transformando es el régimen y la misma concepción de la vida en los pueblos.

La nueva situación exige una nueva perspectiva. Gentile apoya su mira en lo más radical, en el hombre mismo: *è l'umanesimo dei nuovi tempi*, aquel que podrá hacer siempre «hombre al hombre» (14). Pero para alcanzar este nuevo encuadramiento de los términos hay que completar lo que aún falta en el programa anunciado; resta, por lo pronto, proseguir el análisis de algunas relaciones.

C) *Estado, religión y moral*.—Si el Estado es el mismo individuo en su universalidad, y el individuo alcanza valor en la moralidad (15), el Estado tiene naturaleza moral, vale decir, al Estado corresponde la misma moralidad del individuo. «Nessuna più efficace riprova dell'eticità dello Stato che il moralismo, di buona o cattiva lega, ingenuo o retorico, con cui s'industriano di venir toccando e tentando di risanare le piaghe morali della convivenza politica gli avversari della dottrina dello Stato etico. I quali dopo avere logicamente spogliato lo Stato e la politica, in cui esso si attua, d'ogni attributo morale, inorridiscono della umanità che essi si sono artificialmente foggiate in mente: umanità senza umanità, poiché la moralità è certamente la caratteristica più essenziale dello spirito umano» (16). Las dos afirmaciones están radicalmente implicadas. De una parte, la vida del Estado puede y debe ser considerada como «proceso de una realidad esencialmente ética» (17); de otra, ninguna forma de actividad humana es concebible «que no esté por sí misma subordinada a la ley moral» (18). Gentile llega con esto a un punto central de su teoría política: «Uno stato —escribe— per sua natura anetico non è perciò immorale; ma è peggio che immorale» (19). Y es peor que inmoral porque «lo inmoral» está destinado a redimirse y a *re-crearse* en la moralidad, en tanto que «lo amoral» está por definición excluído de toda posibilidad de moralización.

(14) Cfr. especialmente cap. XI, 7: *Umanesimo del lavoro*.

(15) G. GENTILE: *I fondamenti della filosofia del Diritto*, 3.^a ed., vol. IX de las O. C., Sansoni, Firenze, 1937; cap. VII, págs. 103-120.

(16) Págs. 68-69.

(17) Pág. 72.

(18) Pág. 69.

(19) Cap. VI, 9: *Moralismo*.

Desde esta base se comprende que al Estado no pueda serle extraño el motivo religioso. El Estado no puede ignorar la religión de su pueblo por las mismas causas por las que tampoco le son indiferentes otros aspectos (costumbres, ideas morales, ideas políticas, etc.) de la vida social: porque el Estado tiende a garantizar la paz y el bienestar, a establecer la concordia, «a realizar la voluntad del pueblo», que es la voluntad del hombre, el cual es religión, o, mejor, *la contiene*: «come autoconcetto, è religione sia nella immediatezza del soggetto (quell'interno in cui ogni uomo sente non so che divino), sia nella immediatezza dell'oggetto, che è tutto e non lascia posto neppure per l'uomo che, innanzi ad esso, perciò piega la ginocchia e adora. Sicché lo Stato bisognerebbe che non fosse umanità dell'uomo per potere non contenere la religione». Y apostilla: «Lo spirito laico (lo Stato laico) è una favola» (20).

Para Gentile, pues, no puede darse una actividad política que esté privada de religiosidad. La razón de esta implicación se repite cuando proyectamos una actividad política que no fuere al mismo tiempo actividad ética. Una y otra separación son imposibles. Aquella religiosidad es «un momento dell'autoconcetto», y por ello de la moral; y no es separable de ésta, insistimos, pero tampoco numéricamente añadida. La religión es *inmanente* al individuo y al Estado. El espíritu se manifiesta siempre unitariamente: es siempre «todo» el espíritu. Y la religión no puede faltar en algún aspecto de su actividad, «al modo como en ningún aspecto de la actividad espiritual pueden estar ausentes el arte y la moral» (21). Tampoco puede faltar la filosofía. ¿Qué misión corresponde, pues, al pensamiento?

D) *Estado, ciencia y filosofía*.—La peculiar naturaleza de la filosofía —esencialmente crítica (22)— encuentra un puesto singular en el Estado —cuya naturaleza es esencialmente ética—. El Estado «non

(20) Pág. 88.

(21) En *La filosofía dell'arte* (1931, t. IV de las O. C., ed. cit.), GENTILE ha sostenido temáticamente cómo el arte no puede sustraerse a la relación con el pensamiento: el arte puro es inactual, «pero entra en la actualidad espiritual y allí se deja sentir y concurre con su presencia a la realización de la vida del espíritu, tal como ésta es, siempre que sea actualmente». Por esta vía se le caracteriza como un «sentimiento», pero no en la vulgar acepción psicológica, sino en un aspecto rigurosamente gnoseológico y filosófico. Sobre este «sentimiento», cfr. M. L. Proto: «Il sentimento nella filosofia di Giovanni Gentile», en *Riv. Filos. Neoscolastica*, XLV, Milano, 1953; págs. 329-339.

(22) GENTILE distingue a este respecto crítico entre «ciencia» y «filosofía». Confróntese pág. 93 de *Genesi e struttura della società*.

può essere una volontà umana, senza aver coscienza di sé, e quindi un pensiero» (23). La filosofia, por ello, *constituye la conciencia del Estado*, «se non si chiude in una intuizione statica della propria sostanza o del proprio modo di essere, ma ha un programma, un concetto della propria missione; come ogni uomo è uomo in quanto, oltre a sapere il proprio passato, tiene presente pure in qualche modo il proprio avvenire e sa di averlo nelle sue mani». Gentile es concluyente: «Non c'è infatti uomo di Stato che non abbia, almeno *in nuce*, una sua filosofia» (24).

Pero la filosofía, además de «constituir» la conciencia del Estado (*constitutiva della coscienza che lo Stato avrà di sé*), tiene una segunda función, radicalmente operativa. Es promotora del progreso; es «el motor y el alma de la vida» (25). Filosofía vital. Con la nueva función cambia la estructura de la crítica. Porque para realizar esta segunda labor, la crítica debe ser interna, *crítica desde el Estado*, que es tanto como decir *crítica positiva*. «La vera crítica, positiva ed efficace, non è l'astratta crítica esterna, ma la crítica interna che è infatti concreta, perchè si attua lì stesso dov'è il pensiero criticato; ed è perciò autocritica» (26). Esta crítica positiva debe tener un punto de unión con el sistema que critica: «e non bisogna lasciarsi sfuggire, se si parla di filosofía assolutamente, che lo stesso governo o regime compie, bene o male, questa autocritica; e la può compiere in quanto esso stesso ha in sé una sua filosofía (27). Lo importante, por tanto, es advertir esta necesidad de la filosofía en su misma raíz, vale decir, en cuanto es esencial a la vida del espíritu: «senza di essa —subraya Gentile—, né Stato, né religione, né arte, né scienza, né moralità» (28). La filosofía, en suma, como «concretezza dell'autoconcetto in cui si compie l'autocoscienza», es un vigilar y reflexionar continuo sobre aquello que se es y sobre lo que se hace interiormente: es un fecundo estar inquieto, una insatisfacción permanente que no se sosiega ante nuestro ser y nuestro hacer inmediatos. En esta su peculiar eficacia, la filosofía es inmanente a la política del Estado.

(23) Pág. 95.

(24) Pág. 97.

(25) Cfr. cap. IX, 6: *Immanenza della filosofía nella politica dello Stato*.

(26) Pág. 98.

(27) *Ibidem*.

(28) Págs. 99-100.

E) *El Estado y los otros Estados.*—El Estado, autoconcepto o voluntad, es libre. Por lo mismo, infinito. Cualquier afirmación de un Estado entre otros Estados que lo limitan, es contradictoria; y no es correcta, tampoco, la distinción —frecuentemente admitida— entre una libertad «absoluta» y otra «relativa», para atribuir al Estado la primera —la libertad absoluta— cuando actúa dentro de sus fronteras y asignarle libertad relativa en su relación exterior (29). El Estado es libre también *all'esterno*, porque «se lo Stato no fosse libero all'esterno —advierde Gentile— non potrebbe essere libero neppure all'interno» (30). Es la nueva vía de la libertad como realidad unitaria. En esta nueva vía aparece, por lo pronto, una dificultad: ¿cómo dar razón, en efecto, del conflicto entre Estados?

Entre los varios Estados —dice Gentile— el hombre reconoce el suyo por aquella misma relación que existe entre los Estados particulares y sus ciudadanos. El Estado no se coloca frente a los individuos como objeto de un conocimiento puramente teórico. Nuestro autor ha subrayado ya en anteriores ocasiones (31), que se trata de algo completamente distinto: el Estado pertenece intrínsecamente a la esencia del individuo; de tal modo que la existencia singular no puede considerarse aisladamente de la existencia del Estado. Y «los otros Estados» existirán también en tanto sean reconocidos (32). Este reconocimiento supone que las voluntades ajenas, en cuanto tales, «se resuelven» en la nuestra. El reconocimiento de los Estados, por otra parte, comporta la tendencia inmanente al Derecho internacional, «que es la unificación de los Estados a través de los tratados» (33). *Una sola volontà, un solo Stato.* Pero tal finalidad es irrealizable: el Estado —a pesar de su nombre— no es de naturaleza estática. El Estado es *un proceso*: «La sua volontà è una sintesi risolutrice di ogni immediatezza. Quando lo Stato ci fosse —bell'e perfetto— e ci

(29) Cfr. cap. X, 1: *Libertà e infinità dello Stato.*

(30) Cfr. pág. 101 y cap. VI, 6, nota 1.

(31) Cfr. fundamentalmente, «Il problema politico», en *Discorsi di religione*, Sansoni, Firenze, 1920, págs. 11-41; *I fondamenti*, cit., págs. 103-120; «Lo Stato e la filosofia», en *Introduzione alla filosofia*, Treves, Milano-Roma, 1933, páginas 174-188.

(32) GENTILE advierte que el reconocimiento es siempre una posición libre, *autolimitadora*, y que, por tanto, no supone un límite externo, sino interno para el que reconoce (cfr. *Genesis e struttura de la società*, cap. X: «Lo stato e gli Stati»).

(33) Cfr. cap. X, núm. 5: *Il riconoscimento degli altri Stati e il Diritto internazionale.*

fosse perciò lo Stato unico come un che di immediatamente esistente, di fatto, e non ci fosse più alcuna *alterità* da vincere, e si fosse avverato il sogno della *pace perpetua*, eterno sospiro dell'umanità rifuggente dagli orrori della guerra, il movimento in cui si attua la vita dello Stato —che è la vita stessa dello spirito— si fermerebbe. E invece dell'ottimo Stato, ci sarebbe la morte di ogni Stato» (34).

El momento de alteridad es necesario tanto al Estado como al individuo; y es tan esencial como el momento de la pura objetividad en el ritmo de la autoconciencia. Primero la oposición, luego la conciliación y la unidad: «Esta è l'eterna storia della convivenza umana, ossia dello sviluppo dell'esperienza morale. Maestro-scolaro, genitori-figliouli, educatore - educando, padrone - schiavo, popoli dominanti per superiore civiltà indice di una superiore potenza (o viceversa!) — popoli dominati, sono altrettante originarie fatali opposizioni che l'attività spirituale supera e concilia» (35). La alteridad debe ser superada, vencida. Entre los varios modos de superar la oposición está la guerra. Su causa es, pues, un desacuerdo; su finalidad, superar tal desacuerdo. Cuando la guerra finaliza, surgen los más amplios deseos de fraternidad y solidaridad humanas. La desavenencia original está vencida. El pecho se abre a un mayor respiro, porque siente al prójimo dentro de sí —en el ritmo de su propio ánimo— y porque alcanza con ello una mayor riqueza de vida espiritual. Ilusión natural, pero sólo ilusión «quella dei belligeranti miranti a una estensione così vasta dei propri territori da unificare gl'interessi e conciliare gli eventuali contrasti senza ricorrere da capo alla guerra. L'unità è una bella cosa, ma se unità della molteplicità è attraverso le differenze che nascono in eterno dal processo medesimo dell'unità. E i grandi imperi decadono e si corrompono proprio per questa ragione. Prima o poi cadono in rovina» (36). Del seno mismo de la unidad resurge la diferencia. Su *cuándo* dependerá de varios factores y, entre ellos, del grado de violencia con que se ejerció la comprensión de los elementos que se quiso unificar.

Hasta aquí el análisis de las relaciones. Para conseguir aquella estructura sobre la que Gentile funda ese humanismo capaz de alcanzar las rutas liberadoras, es preciso fijarse también en la realidad

(34) Pág. 103.

(35) Págs. 103-104.

(36) Pág. 105: *Imperio e ordine nuovo*.

espiritual del Estado «desde dentro». En el nuevo giro el Estado se presentará como *eterna autocrítica*. No es que se encuentre condenado inexorablemente —por una especie de ley fatal y ciega— a entregar su poderío como fortuna de todos los grandes imperios; no es que la decadencia marque la ruta de esa cosa terrible que se llama el destino histórico de los pueblos. La autocrítica es simple manifestación de aquella espontánea y libre ley de desarrollo que está ínsita en la naturaleza del espíritu (37). Todo va mudándose incesantemente, y están fuera de la historia los que creen poder retroceder en el tiempo o aniquilar los gérmenes de las nuevas aspiraciones y exigencias —que aparecen, por el contrario, más vigorosas en el momento preciso en que se las trata de ignorar o reprimir—. En los períodos de supuesta tranquilidad se maduran también los principios innovadores que continuamente operan en el interior y en el exterior del Estado. No decide que las transformaciones se manifiesten ora lenta y casi imperceptibles, o que broten ora radicales, ora imprevistas. «La storia dello Stato è la storia della sua continua rivoluzione: ossia del processo in cui lo Stato propriamente consiste» (38). Y ésta es, en último término, actividad del espíritu *in concreto*: el individuo de las concepciones individualistas —punto de apoyo liberal y principio absoluto de la libertad— es inexistente; en verdad: «un'ombra che aduggia il terreno politico e lo isterilisce». El Estado no puede ser producto de la libertad individual. Para crear el Estado, el individuo debe poseerlo: *ser ya virtualmente Estado* (voluntad universal). «Noi ci siamo dentro, quando lo andiamo cercando. *In eo sumus, vivimus et movemur*» (39).

Tal sentido del Estado en el que éste, además, se estructura como eterna autocrítica, abre las puertas a un nuevo culto moral e inteligente del hombre, aquel que, como antes recordábamos, *podrá hacer siempre hombre al hombre*. Es el nuevo humanismo, el humanismo de los tiempos en que vivimos. «All'umanesimo della cultura, che fu pure una tappa gloriosa della liberazione dell'uomo, succede oggi o succederà domani l'umanesimo del lavoro» (40). La transición es inevitable, y al conseguir el nuevo escalón la perspectiva sobre la

(37) Cfr., en especial, cap XI, 4: *Autocritica dello Stato*.

(38) Pág. 109.

(39) Pág. 110.

(40) Cap. XI, 7: *Umanesimo del lavoro*.

realidad política estará acorde con las exigencias más radicales del momento; precisamente, con las exigencias del «nuevo» hombre.

El concepto de cultura ha sufrido una profunda modificación: «Che era cultura dell'intelligenza soprattutto artistica e letteraria, e trascurava quella vasta zona dell'umanità, che non s'affaccia al più libero orizzonte dell'alta cultura ma lavora alle fondamenta della cultura umana, là dove l'uomo è a contatto della natura, e *lavora*. *Lavora da uomo*» (41). En el trabajo, en efecto, el espíritu confiere a la materia la impronta personal del que hace; en el trabajo la materia va poco a poco «espiritualizándose» (42). Y es por esto por lo que el trabajo debe insertarse en la concepción cultural propia de aquel humanismo literario y filosófico, en cuanto creación del pensamiento, de la inteligencia y la voluntad. Gentile no pone en duda que este nuevo humanismo tiene su origen en los movimientos sociales del último siglo, pero declara que su efectiva instauración es obra y deber de nuestro tiempo. Porque hoy el Estado no puede ser simplemente un Estado de ciudadanos incalificados, es decir, de «abstractos individuos»; el Estado debe ser —y es— *quello del lavatore*, que, como tal, tenga en cuenta los intereses diferenciados en las categorías naturales que *a mano a mano* se vienen constituyendo. «Perché il cittadino non è l'astratto uomo; né l'uomo della «classe dirigente» —perché più colta è più ricca, né l'uomo che sapendo leggere e scrivere ha in mano lo strumento di una illimitata comunicazione spirituale con tutti gli altri uomini». El hombre real —el que realmente cuenta—, es el hombre que trabaja, «e secondo il suo lavoro vale quello che vale. Perché è vero che il valore è il lavoro; e secondo il suo lavoro qualitativamente e quantitativamente differenziato l'uomo vale quel che vale» (43). Es el trabajo, pues, fuente de jerarquía de los valores, que debe sustituir a los viejos privilegios de la sociedad burguesa, «a los derechos adquiridos o heredados». Mediante el trabajo el hombre consciente de sus deberes construye para sí y para aquellos que vendrán después. Crea una patria que no es solamente «tierra de

(41) Pág. 111.

(42) El olvido de este matiz —necesario en la interpretación de GENTILE— hace encontrar a A. M. JACOBELLI ISOLDI en la afirmación gentiliana del valor del trabajo una prueba más de la «crisis de la autoconciencia» que la citada intérprete propone como solución del actualismo. (Cfr. *infra*, nota 60.)

(43) Pág. 112.

los padres» (el *Vaterland* de los alemanes), sino «tierra de los hijos» (*Kinderland*).

Pero el hombre es también algo más que «un» trabajador. Él no vale atomísticamente considerado, como lo contempla el comunismo. *El hombre es familia* (44). Cuando trabaja para sí, trabaja también para sus hijos: *alteri saeculo*. El núcleo familiar es piedra básica de la teoría social gentiliana: «Lo Stato ha interesse di coltivare e promuovere l'istinto (che nell' uomo diventa vocazione) alla generazione e al riconoscimento della prole, quindi alla formazione del nucleo familiare onde il singolo è portato dalla natura a spezzare la crosta del suo gretto egoismo e ad ampliare la sfera della sua naturale individualità. Lì è la radice del senso dell'immortalità onde ogni uomo s'infutura e spezza la catena dell'attimo fuggente» (45). Cualquier desviación del Estado en esta tarea supone un abandono —*nella sostanza più intima*— de su función. Y no caben paliativos: análogamente al hombre que no siente el deber de la familia.

La segunda institución que hay que replantear es la representación política. El hombre tampoco es simplemente un trabajador «inespecífico». El trabajo del artista es distinto del trabajo del obrero, y uno y otro, por ejemplo, se diferencian del trabajo del médico. Sobre la distinción se ha insistido repetidamente (46). Lo importante es advertir el nuevo matiz que desde este *Umanesimo del lavoro* adquiere la voluntad de los ciudadanos. Por lo pronto, no es una voluntad «indiscriminada», sino una voluntad diferenciada en un sistema orgáni-

(44) Cfr. cap. X, 8: *Famiglia*. Importante a este respecto es el trabajo de F. MODICA-CANNIZZO, «Antiprammatismo e antiattivismo di G. Gentile», en *Giovanni Gentile-La vita e il pensiero*, vol. II, Firenze, 1950, especialmente página 127.

(45) Pág. 113.

(46) Ultimamente, FELICE BATTAGLIA (*Filosofia del Lavoro*, Bologna, 1951, páginas 194 y ss.) ha advertido una cierta contradicción en el implícito distingo gentiliano entre trabajo intelectual y trabajo manual. Esto puede ocurrir, en efecto, si se piensa en la identificación de teoría y práctica, o si se tiene en cuenta al espíritu «como actividad que resuelve las oposiciones». Pero BATTAGLIA reconoce que una tal distinción y dualismo aparecen por motivos «puramente políticos», y que el mismo GENTILE desea ponerse de acuerdo consigo mismo al afirmar que, en el fondo, «...è lo spirito che interiorizza ed exteriorizza, assolutizza e relativizza». Cfr. sobre este punto la recensión de RENATO CIRELLI CZERNA a la obra de BATTAGLIA en *Revista Brasileira de Filosofia*, núm. 3, 1951; páginas 367 y ss.

co, «in cui ogni individuo, volendo sé stesso, vuole il sistema» (47). De otra parte, el Estado libre, el Estado del hombre que trabaja, debe tener presente esta naturaleza económica y moral del trabajo. Es importante el modo cómo se estructura la economía nacional. «Altrimenti lo Stato per andare incontro al fantoccio volterà le spalle all' uomo vivo» (48). Gentile considera abstracto, en efecto, el Estado como «antistante e soprastante all'individuo e sopraggiunto alla individualità», Estado *inter homines* (49); y abstracto el individuo que no contenga en sí al Estado; abstracta la ley que se imponga a la voluntad «come qualche cosa di già voluto»; abstracto, en fin, el querer «che presupponga come realtà da conoscere e riconoscere la sua legge» (50). Las distinciones se hacen cada vez más confusas cuando la teoría se adentra en la esfera de las relaciones privadas. «Nello Stato tutto ciò che in astratto è privato, quando si va al concreto diventa pubblico» (51). Es este, en verdad, un punto oscuro de la doctrina gentiliana. El mismo Gentile no se siente muy seguro: «la distinzione —afirma respecto a la distinción entre lo privado y lo público— non si può più reggere quando si sia riconosciuto il carattere empirico di ogni distinzione tra individuo e società, o individuo e Stato; perché s'è veduto che lo Stato è già nell'individuo singolo, e ogni altro Stato non può essere se non svolgimento e nuova forma di questo Stato originario ed essenziale» (52), concluyendo: «Niente privato, dunque; e niente limiti all'azione statale». Pero la doctrina tiene dos aspectos. En el texto Gentile evidencia que no ha logrado

(47) Cfr. cap. XI, 9: *Categorie di lavoratori e rappresentanza politica*.

(48) Pág. 114.

(49) LEGAZ (loc. cit., pág. 491, nota) ha subrayado la ascendencia hegeliana del aserto. Lo que para HEGEL es la «sociedad civil» («Estado externo», «Estado de las necesidades» o «intelectualista») es la *societas inter homines* gentiliana; al paso que la sociedad en sí —*in homine interiore*— corresponde al «Estado» hegeliano, en el que, según se sabe, se realiza la verdadera universalidad del individuo, su libertad y su realidad misma. Cfr. HEGEL: *Grundlinien der Rechtsphilosophie*, párrafos 182 y ss., 258. En la obra de F. BATTAGLIA, *Scritti di teoria dello Stato*, 1939, se incluyen asimismo trabajos de gran interés para esta concepción gentiliana del Estado. Y más recientemente, *Corso di Filosofia del diritto*, vol. III, Roma, 1947 (en especial págs. 19 y ss.), y el importante trabajo «Società inter homines» e «Società in interiore homine», en *Persona e Società*, Atti del VI Convegno di studi filosofici cristiani tra professori universitari, Gallarate, 1950.

(50) Pág. 115.

(51) Pág. 119.

(52) *Ibidem*.

demasiada claridad sobre ello: «e non si può considerare da un solo di essi senza essere sfigurata e alterata nella sua essenza. Questa dottrina pare che faccia inghiottire dallo Stato l'individuo; e che nell'autorità faccia assorbire senza residuo la libertà che ad ogni autorità dovrebbe contrapporsi come suo limite». El régimen conforme a tal doctrina se dice totalitario y autoritario y se contrapone a la democracia como sistema de la libertad. Pero se puede también decir lo opuesto: «che cioè in questo Stato che, in concreto, è la stessa volontà dell'individuo in quanto universale e assoluta, l'individuo inghiotta lo Stato; e che l'autorità (la legittima autorità) non potendo essere espressa d'altronde che dalla attualità del volere individuale, si risolve essa senza residuo nella libertà. Ed ecco che l'autoritarismo si rovescia sulla sua base e sembra si converta nel suo opposto. Ed ecco che la vera assoluta democrazia non è quella che vuole limitato lo Stato, ma quella che non pone limiti allo Stato che si svolge nell'intimità dell'individuo e gli conferisce la forza del diritto nella sua assoluta universalità» (53). ¿Dónde está la raíz de estas confusiones? ¿Es que no queda superado, por ventura, el conflicto entre autoridad y libertad, tal como Gentile repitiera en sus obras anteriores? ¿Procede la identificación entre autoritarismo y totalitarismo?

Con estos interrogantes el problema entra en una segunda vía. A partir de ahora importará destacar lo que de superación del inmanentismo inicial puede haber en la filosofía del «último» Gentile. Posición teórica y pensamiento político han guardado aquí una fiel correlación. Y esto hasta el límite de que la incertidumbre y oscuridad de los párrafos anteriores encuentran su justificación en algunos rigores de aquella posición filosófica.

II

Los intérpretes de Gentile han venido coincidiendo al calificar su filosofía. La característica fundamental del pensamiento gentiliano es *un radical inmanentismo*, en virtud del cual la verdad nace del tiempo; su pretensión primera: superar el objetivismo o sujetivizar lo real. «No existe realidad alguna que se deba o que se pueda presuponer al pensamiento: el objeto se debe convertir en el sujeto. De ahí la otra consecuencia de que el pensamiento no debe conside-

(53) Pág. 121.

rarse como objeto, «pensamiento pensado», sino como «pensamiento pensante», *pensamiento en acto: autoconcepto*. Pensamiento y realidad se identifican y la filosofía no es un grado del Espíritu, sino todo el Espíritu. El contenido del pensamiento queda absorbido en el pensar en acto» (54).

La validez de tales interpretaciones —fundamentada, en efecto, sobre las páginas del Gentile de *Teoria generale dello spirito como atto puro* (1916) y de *Riforma della dialettica hegeliana* (1913)— queda en entredicho ante las afirmaciones del Gentile que aquí consideramos, es decir, ese reciente Gentile de *Storicismo e storicismo* y *Genesi e struttura della società*. La cuestión es, justamente, precisar la atenuación del inmanentismo inicial, en el sentido de un posterior reconocimiento gentiliano de la validez de la trascendencia y un hacer trascendente a la inmanencia misma.

Dos vías se han descubierto en este intento. Manlio Ciardo afirmará, por el contrario, la identidad entre el primero y el último Gentile (55). La primera vía positiva fué ensayada por Carlini (56). Su tesis es la siguiente: es cierto que el pensamiento gentiliano se anunció en un principio como un programa de inmanentismo, «del más riguroso e intransigente inmanentismo que en la historia de la filosofía fuera propuesto»; mas luego, paso a paso, en la ejecución del programa la exigencia del momento trascendente se hizo siempre más viva en el dialectismo del acto, no simplemente en sus *momentos dialécticos* —«dove la trascendenza è soltanto motivo di vita e di svolgimento dell'immanenza di ogni realtà all'atto dello spirito nella sua interiorità»—; la exigencia se hizo patente, dirá Carlini, «como tendencia del acto mismo a ponerse en una problematidad que de ella trasciende la actualidad» (57). El inmanentismo gentiliano, por otra parte, fué solamente «una actitud polémica frente a un concepto errado de la trascendencia». Y esto incluso en su fase más intrasigente (58).

(54) Así, por ejemplo, M. F. SCIACCA: *La filosofia, oggi*, ed. castellana L. Miracle, Barcelona, 1947, pág. 60.

(55) Cfr. MANLIO CIARDO: *Natura e Storia nell'idealismo attuale*. Laterza, Bari, 1949; en especial págs. 211-212.

(56) ARMANDO CARLINI: «Dall'immanenza alla trascendenza dell'atto in sé», en el vol. I de la serie *Giovanni Gentile-La vita e il pensiero*, publ. por la Fundación G. Gentile, ed. cit.; págs. 145-154.

(57) CARLINI, loc. cit., págs. 147-148.

(58) CARLINI, loc. cit., pág. 150.

La segunda vía arranca precisamente del último aserto. Su iniciador ha sido Gianni M. Pozzo (59). Para él el proceso de liberación de aquel rígido inmanentismo original está impulsado por otras exigencias. De un lado, el proceso se presenta íntimamente conexo con el descubrimiento de la *persona* («humanización del yo trascendental»); de otro, el concepto de *conquista*, propio del hombre que vive realizándose en el acto de la autoconciencia, marca los cauces de aquella singular evolución.

Pero el proceso es más generoso en facetas. Una ordenación cronológica de los textos gentilianos pone de manifiesto la riqueza de sus vertientes. Sigámoslo, pues, al hilo de estos textos (60).

(59) G. M. Pozzo: «Immanenza e trascendenza nel pensiero di G. Gentile», en *Humanitas*, VIII (5), mayo, 1953; págs. 467-474.

(60) La dificultad de este momento de la teoría de GENTILE es reconocida por todos los intérpretes. RENATO CIRELL CZERNA opina que la expresión «Saggio di filosofia pratica» —subtítulo de la obra *Genesi e struttura della società* y, como tal, marco y determinación de su ámbito— indica que las últimas reflexiones de GENTILE en ella contenidas pueden ser la expresión de una síntesis suprema de su filosofía *tout-court*. «Y son para nosotros —agrega— la expresión máxima de aquel problema que de modo especial sirve para caracterizar el pensamiento gentiliano, precisamente por su vertiente *negativa*, es decir, porque en él se puntualiza y formula la más íntima aporía y dificultad que padece la doctrina actualista, al tiempo que pone en peligro su interna unidad» (*Riflessioni sul concetto di società e di Stato nell'ultima fase del pensiero gentiliano*, en el vol. I de *Scritti di sociologia e politica in onore di Luigi Sturzo*, N. Zanichelli, Bologna, 1953; pág. 345).

A M. JACOBELLI ISOLDI habla de una íntima y progresiva «crisis de la autoconciencia» en el pensamiento de GENTILE. (Cfr. «La crisi dell'autocoscienza nella filosofia di G. Gentile», en *Giovanni Gentile-La Vita e il Pensiero*, vol. II, Firenze, 1950, págs. 27-117.) Según esta última intérprete hay que precisar, a través de todas las diferentes posiciones, «el residuo lógico que se traza... como irreducibilidad de la relación real en la dialéctica de la autoconciencia» (pág. 99). El individuo es conciencia concreta, esto es, relación de sujeto y objeto, de yo y otros. Y es conciencia como intrínseca naturaleza social. Pero decir que el individuo es universal concreto en cuanto autoconciencia, entendida como *socialità*, significa que la autoconciencia se tendrá sólo cuando el objeto sea reconocido como otro yo. «El paso, pues, de la autoconciencia a la *socialità* parece producir claramente un cierto proceso gradual que se contrapone a la fundamental exigencia de que toda realidad, en cuanto tal, sea expresión de una pura actualidad, verbigracia, autoconciencia» (págs. 101-102). De aquí, en suma, la *crisis* propuesta.

Más ambiciosa y de mayores vuelos es la posición de FELICE BATTAGLIA. Sostiene éste (vid. *supra*, notas 46 y 49), la incapacidad radical del acto para agotar la realidad, y advirtiendo el error de una visión limitada a la inmanencia pretende, en cierto sentido, llegar a la trascendencia a través de aquella inmanencia: se trata —según se ha dicho alguna vez— de un espiritualismo de ascendencia idea-

En el trabajo publicado el año 1942 en los Anales de la Escuela Normal de Pisa, Gentile admite ya cierta validez de la trascendencia. Es una trascendencia que «l'umana coscienza, malgrado tutte le denegazioni e gli scherni dell'immanentista, continua a reclamare come il necessario correttivo dello storicismo e la tavola di salvezza dell'anima che nel mondo crudamente immanentistico si sente come sommersa e privata del suo slancio verso l'ideale» (61). Cuando Gentile habla del desarrollo de la actividad espiritual como historia en devenir, *in fieri*, y declara que, por tanto, el espíritu «non può concepirse se non come immanente insoddisfazione di sé», agrega: «è insofferenza dell'immediatezza onde l'essere si limita e non può più essere se non quello che è: è necessità e coscienza della necessità di superare l'esistente e di sollevarsi da esso all'ideale» (62). Por esta aspiración al infinito (autosuperación), el ser quiere salir de sí y elevarse: no ser, pues, sino querer-ser. «E la realtà vera, superiore a quella immediata che non appaga punto perché insufficiente, a guardarla come si presenta, come l'altezza da raggiungere, è perciò stesso trascendente. Che non è abbandono della dottrina immanentistica, ma più esatta interpretazione di questa in quanto dottrina non della meccanica natura ma della libertà dello spirito». Interpretación que manteniendo la inmanencia la coloca en la dialéctica del espíritu, «e quivi addita la trascendenza come interno lievito del suo sviluppo» (63).

El primer reconocimiento embrionario de los dos planos sobre

lista que rechaza el principio de inmanencia, pero retiene el método immanentístico (*Pensamiento*, Madrid, núm. 33, pág. 98). BATTAGLIA mismo ha declarado que su *Curso de Filosofía del Derecho* pertenece a una postura doctrinal de la que se va alejando lenta y cautelosamente; su pretensión es ascender hacia alturas espiritualistas que sean al mismo tiempo satisfactorias desde el punto de vista subjetivo. En esta línea se encuentra también la revisión de GENTILE. (Vid. una última exposición del pensamiento del rector de Bolonia en su obra *Morale e Storia nella prospettiva spiritualista*, Ed. Dott. Cesare Zuffi, Bologna, 1954.) UGO SPIRITO, por el contrario, cree que las últimas afirmaciones de GENTILE —concretamente su formulación de *umanesimo del lavoro*— es la más coherente y final consecuencia de una progresiva acentuación de la visión immanentista y la puerta abierta a la posibilidad de un desarrollo de algunos de los principales presupuestos del actualismo, con la superación de su dificultad (cfr. *Gentile e Marx*, en el volumen *Filosofía del Comunismo*, Firenze, 1940, y el vol. I de la obra *Giovanni Gentile-La vita e il pensiero*, Firenze, 1948; págs. 311-334).

(61) G. GENTILE: *Storicismo e storicismo*, pág. 4.

(62) *Storicismo e storicismo*, pág. 5.

(63) *Storicismo e storicismo*, pág. 5.

los que se va a alcanzar la superación del inmanentismo está sin duda apuntado (64). Bastará un nuevo paso y el reconocimiento será pleno. Este paso lo dió Gentile en una conferencia pronunciada en el Instituto de Estudios Filosóficos, de Roma, y que se publicó como apéndice en el volumen *Genesi e struttura della società*. El título de la conferencia es ya por sí solo elocuente: *L'immanenza dell'azione*.

La acción es inmanente al sujeto mismo que se pregunta si ella es inmanente o trascendente. El término a que esta relación de inmanencia o trascendencia se refiere es el pensamiento en cuanto actualmente se propone el problema de tal relación. Se lo propone, y tal vez crea poderlo resolver afirmando la trascendencia, es decir, la incongruencia y alteridad de la acción —que no sería ella misma pensamiento, sino otra cosa muy distinta que el pensamiento tendría fuera de sí como término al que el espíritu deberá pasar desde el simple pensamiento «uscendo dalla sua astrattezza e penetrando nella realtà» (65)—. Tal solución es definida por Gentile como «realista o intelectualista» y tiene su base en una presunta oposición entre pensamiento y realidad, pero que «nessuna sforzata relazione tra azione e pensiero —ricompresi poi nell'unità indistinta dello spirito che sia insieme pensiero e azione— potrà mai correggere e superare» (66). La razón de tal insuficiencia es dada inmediatamente: «Perché quel tanto di alterità che si intenderà comunque attribuire all'azione rispetto al pensiero, importerà sempre una differenza irriducibile per la quale l'elemento specifico dell'agire sarà sempre rispetto al pensiero un *quid reale* solo intellectualisticamente conoscibile, concepito nel suo effettivo prodursi come un movimento irrazionale (e perciò affatto istintivo e naturale) che non può non sfuggire al pensiero; e conoscibile infatti *post eventum* come un fatto compiuto, di cui il pensiero venga ad essere semplice spettatore» (67). Es una solución de la trascendencia, pero una solución a medias, parcial. Es, en definitiva, la solución propia de aquellos «filósofos» que prefieren permanecer *alla finestra* para con-

(64) En este mismo sentido, Pozzo, loc. cit., pág. 468.

(65) G. GENTILE: «L'immanenza dell'azione», en el vol. *Genesi e struttura della società*, ed. citada, pág. 175. [Esta conferencia puede verse también en el volumen *Il problema dell'azione e le sue diverse concezioni*, Milano, Bocca, 1943; páginas 65-76.]

(66) *L'immanenza dell'azione*, pág. 175.

(67) *L'immanenza dell'azione*, págs. 175-176.

templar un espectáculo en el que no tienen responsabilidad alguna: ni mérito ni demérito. En la calle la gente ignorante sufre, combate, muere; desde su ventana, el «filósofo» —que, como tal, debe ser puro pensamiento—, imperturbable, considera los hechos, toma sus notas y, cual otro Pilatos, se lava las manos ante lo que ve y lo que escucha. Cobra vigencia el viejo ideal de Lucrecio —constante en la secular leyenda del filósofo que se libera de las pasiones, renuncia a la acción y se enclaustra en el pensamiento:

«Suave, mari magno turbantibus aequora ventis
 e terra magnum alterius spectare laborem;
 non quia vexari quemquam'st iucunda voluptas
 sed quibus ipse malis careas quia cernere suave'st:
 suave etiam belli certamina magna tueri
 per campos instructa tua sine parte pericli;
 sed nil dulcius est, bene quam munita tenere
 edita doctrina sapientum templa serena,
 despiciere unde queas alios passimque videre
 errare atque viam palantis quaerere, vitae,
 certare ingenio, contendere nobilitate,
 noctes atque dies niti praestante labore
 ad summas emergere opes rerumque potiri.
 O miseras hominum mentes, o pectora caeca!»

(LUCR., II, 1-14.)

Ideal epicúreo, profundamente arraigado en el espíritu humano —dirá Gentile—, pero «insuficiente para satisfacer las más altas aspiraciones humanas» (68). El hombre vive de un amor que lo impulsa fuera de sí, más allá de su inmediata existencia: «e lo porta percio alla trascendenza» (69).

¿Cuál será la posición del actualismo ante esta reconocida trascendencia? Ante todo, y frente a los excesos de la crítica —en especial la italiana (70)—, importa advertir que la trascendencia tiene razones que hacen respetarla seriamente. Gentile lo subraya con insistencia: «Poiché l'affermazione della trascendenza è riconoscimento del limite dell'uomo e del bisogno che egli ha di superarlo una volta che lo avverta; superarlo e andare al di là del proprio limite.

(68) Página. 176-177.

(69) Página 177.

(70) GENTILE escribió a este respecto: «E poiché in Italia ci siamo battuti, non senza un forte motivo, così a lungo e con tanta risolutezza contro la trascendenza» (*L'immanenza dell'azione*, cit. pág. 177).

ossia di sé medesimo, in quanto limitato. Superare sé stesso: questo è, si può dire, l'istinto; lo slancio naturale costitutivo, essenziale dello spirito». Por otro lado, la aspiración trascendental —motor de la vida del espíritu— «bisognerebbe che lo spirito di affrancasse dal limite, ossia dal senso che egli ha del proprio limite e si ponesse immediatamente come infinito» (71). Pero es todo lo que es, en cuanto no es nada inmediatamente. Y su infinitud no puede ser otra cosa que la eterna conquista de lo infinito. «Quindi unità dialettica di finito e infinito, in moto» (72).

Esta unidad dialéctica entre lo infinito y lo infinito nos proyecta una primera luz sobre el problema. Nos aclara, por de pronto, que la presunta incompatibilidad entre los dos términos no tiene sentido: cada uno es sólo concebible en función del otro. Esta es la esencial constitución del espíritu humano: «questa unità di finito e infinito, di non essere ed essere, umanità e divinità, questa sintesi in cui ciascuno dei due termini è concepibile solamente in funzione dell'altro» (73). ¿Cuál es, pues, el error de la trascendencia?

Según Gentile, el fallo que combaten los inmanentistas no es la necesaria posición de la trascendencia respecto a la realidad [del espíritu], sino lo inmediato o abstracto de esta oposición: «nella quale —argumenta— i duo opposti sarebbero prima dell'unità a cui essi comunque debbono dar luogo. Laddove l'unità è il *prius*, non il *posterius*; e senza l'unità viva dello spirito non nasce opposizione, né trascendenza. Il trascendente non è di là dallo spirito a limitarlo e fronteggiarlo. Nasce dalla stessa vita dello spirito che lo genera incessantemente come il proprio ideale, ossia come quel vero spirito che egli ha bisogno di essere e vuol essere» (74). Lo trascendente no es, pues, una proyección, un reflejo del espíritu humano; lo trascendente, por el contrario, es para Gentile *el mismo espíritu humano en cuanto se actúa como tal*. No es un proceso fenomenológico, sino «lo stesso processo reale dell'assoluta realtà: ossia dello spirito», que quiere aferrarse a la realidad, y comprenderla y penetrarla, sin entregarse a vagos sueños de tinte intelectualista. Porque si no fuese real —*e realissimo*— este espíritu que nos cons-

(71) Página 177. Cfr. ANTONIO PIGLIARU: *Persona humana e ordinamento giuridico*, Giuffrè, Milano, 1953; en especial págs. 28-31.

(72) *L'immanenza dell'azione*, pág. 177.

(73) *Ibidem*.

(74) *L'immanenza dell'azione*, pág. 178.

tituye e impulsa, todo movimiento que espiritualmente hiciésemos —de manera libre o por una superenergía externa que viniese a completar la eficacia de nuestra potencia espiritual—, no conseguiría su meta: quedaríamos expectantes en una suerte de eterno navegar, sin brújula y sin estrella polar; navegar desorientado en el tenebroso océano de los meramente posibles. «Dunque, trascendenza, ma come dialettica della stessa libera attività dell'autocoscienza. Alla quale ogni realtà non può non essere assolutamente immanente» (75).

He aquí la verdadera trascendencia del espíritu. Aquella otra que se reclama contra los inmanentistas es una trascendencia «mal entendida». Es, ante todo, una trascendencia que «anquilosando la oposición o infringiendo la unidad de los opuestos» tiene como consecuencia la muerte de cada uno de ellos: muerte del intelecto, muerte de la voluntad. «La vera trascendenza invero è autotrascendersi nel vivo processo dell'autocoscienza» (76). Cuando San Agustín aconseja: *trascende temetipsum*, no hace, en verdad, trascendente a Dios, sino al hombre —el cual no es trascendente sino en cuanto se trasciende.

En este proceso de autotrascendencia, el pensamiento se identifica con la acción, superando la inmediatez de su abstracta subjetividad. El pensamiento, en efecto, es «un processo nella cui realizzazione rientra l'azione con tutti gli elementi a cui questa si riconnette, e che perciò, nato il Pensiero, è pur nata l'Azione ed è nato il mondo con tutto ciò che vi si può desiderare». Pero tal identificación será solamente válida —advierte por último Gentile— cuando, de una parte, por pensamiento se entiende «el Pensamiento» (así, escrito con mayúscula) y no aquella arbitraria representación de los psicólogos que lo encierran en la fortaleza cerebral, o en cualesquiera otra complicada maquinaria; y cuando, de otra, por acción «s'intenda quello che il pensiero speculativo, che non si irretisca negli astratti schemi della immaginazione, soltando può intendere» (77). Los dos supuestos son igualmente necesarios.

El reconocimiento está afirmado. Traslademos sus resultados sobre la teoría en que tal afirmación ha sido verificada por nuestro

(75) *Ibidem*.

(76) *L'immanenza dell'azione*, pág. 180.

(77) *L'immanenza dell'azione*, pág. 181.

autor de una manera temática —cuidadosamente—; teoría que, además, especialmente nos interesa en este esquema: la teoría del Estado.

Recordemos las líneas fundamentales del «primer» Gentile (78). El Estado y la sociedad son la realidad del querer, de la voluntad libre en su proceso dialéctico como acto puro en cuanto implica «sí mismo» y «el otro» y, por tanto, la querencia de una ley. De este modo, el Estado aparece como afirmación y realización de la libertad, y la filosofía del Estado como una filosofía de la libertad. Cesa, efectivamente, la oposición de la libertad con la ley o con la autoridad (79).

El mérito de la formulación corresponde a Hegel. Por ello importa sobremanera no desvirtuar el pensamiento hegeliano. Una primera interpretación errónea es la que le atribuye carácter *autoritario* o *reaccionario*. Grave miopía: «E chi si rappresenta la concezione hegeliana dello Stato come una concezione autoritaria contro la concezione liberale del giusnaturalismo individualistico, non si rende conto, o meglio, ignora, il rapporto tra la forma soggettiva e la forma oggettiva dello spirito in quella *Fenomenologia dello spirito* da cui questa filosofia prende le mosse». La autoridad es la misma existencia de la libertad, «e la libertà fuori della lege è una mera astrattezza» (80).

Pero Hegel no hace plena justicia a la libertad. Un apartado del capítulo correspondiente de *I fondamenti della filosofia del Diritto* se titula precisamente «Deficiencia del Estado en el concepto de Hegel: los límites del Estado» (81). El defecto hegeliano radica en admitir tales límites. Por lo menos en tres aspectos.

En primer lugar, el Estado hegeliano è *uno Stato*, vale decir, «un» Estado objetivamente existente, y por eso su voluntad choca con la voluntad de los otros. La voluntad que logra realizarse no sería por ello la voluntad del Estado, sino la del mundo, en un proceso «che non è la storia dello Stato ma la *Weltgeschichte* o storia

(78) Cfr. la excelente exposición de LEGAZ, *La filosofía jurídica de G. Gentile*, citada, en especial págs. 510 y ss. También, entre los más recientes, UBERTO SCARPELLI, «La filosofía del diritto di Giovanni Gentile e le critiche di Gioele Solari», en el vol. *Studi in memoria di Gioele Solari*, Ramella, Torino, 1954; págs. 393-447.

(79) Nos remitimos de modo particular al cap. VII de *I fondamenti della filosofia del diritto*, ed. cit., donde se encuentra el eje de estas afirmaciones.

(80) G. GENTILE: *I fondamenti della filosofia del diritto*, pág. 111.

(81) Cap. VII, núm. 15.

universale; nella quale a comporre ad unità le volontà discordi e molteplici dei vari Stati interviene la guerra». En segundo término, en el proceso ideal del espíritu, el Estado hegeliano pertenece a la esfera del espíritu objetivo «che tramezza tra lo spirito soggettivo e lo spirito assoluto: dei quali il primo non è Stato e il secondo è più che Stato, in quanto supera e perciò nega tutto lo spirito oggettivo». Por último, dentro de la misma esfera del espíritu objetivo, el Estado es precedido por la familia y por la sociedad civil, «che sono spirito oggettivo ma non ancora Stato, pure essendone base immancabile» (82). Estas tres limitaciones, concluye Gentile, disminuyen ciertamente el carácter espiritual y ético del Estado en la doctrina hegeliana y derivan del método de su filosofía, «non ancora interamente libera dalle posizioni fenomeniche dell'empirismo», y falto de una idea clara de lo que debe ser el verdadero método de la inmanencia (83).

El Estado no es otra cosa que la existencia de la libertad. Esta libertad, de un lado, equivale a autoconciencia y, de otro, no está contenida dentro de límite alguno más allá del cual exista cualquier otra cosa. Como saber y como querer, la autoconciencia es *universalidad*; saber es saber universalmente y el sujeto que quiere, quiere siempre, poniéndose como sujeto universal. «Nella dialettica realizzazione che fa di sè l'autocoscienza como sapere e como volere, l'autocoscienza stessa attua la sua infinita universalità, e pertanto la sua libertà, così nella famiglia e nella società civile, come, in modo più concreto, nello Stato» (84).

El segundo escalón es la *eticidad* del Estado. Por ser «libertad» en acto y no «cosa» existente objetivamente, el Estado es ético (85); no es un dios, pero tiene en sí ese carácter divino que es la esencia de la vida moral y de toda la vida espiritual: la libertad. Ahí radica su especial dignidad. Cosificarlo equivaldría a convertirlo en instrumento al servicio de algo trascendente a él. Se señalan dos planos: *empíricamente* considerado, el Estado aparece como una realidad existente, algo supra y trasindividual, una forma consolidada opuesta a la libertad. Pero esto es sólo desde el punto de vista para una realidad empírica. Porque *especulativamente*, esa realidad implica relación e

(82) *I fondamenti*, pág. 114.

(83) Cfr. *I fondamenti*, págs. 114-115.

(84) *I fondamenti*, pág. 110.

(85) Cfr. LEGAZ, loc. cit., págs. 515 y ss.

inmanencia con el sujeto. La consecuencia es inmediata: a medida que el sujeto se objetiva y universaliza, el Estado se interioriza más y más en él; cesa de sobreponerse y de oponerse al individuo. Desde otra perspectiva —desde el individuo— concurrimos en la misma meta: cuanto más verdadero es el individuo, tanto más abandona su particularidad y tanto más se convierte él mismo en Estado. Y la meta tiene una sola cara: realizar la libertad. Porque no hay un espíritu absoluto por encima del Estado, y «lo stesso Stato, come forma dell' autocoscienza, è esso stesso, a suo modo, una forma di filosofia» (86).

Tamaño acentuación de la libertad ha sido rechazada casi unánimemente por la crítica (87). ¿En qué sentido podría afirmarse, pues, que el Estado es la libertad realizada y objetivada del hombre? Legaz hace a este respecto una distinción. La afirmación es correcta para el Estado «en la idea», como un deber ser: «en la existencia», por el contrario, el imperativo nunca se cumple exhaustivamente; la aspiración nunca está plenamente lograda. «El Estado existente es, ante todo, "sociedad civil". Contiene también la objetivación del *mínimum ético* que es el orden jurídico y asimismo la objetivación del *relativamente máximo ético* constituido por todo el complejo de instituciones y actos espirituales en los que se realiza el servicio a la Patria y a la Humanidad». Pero las ideas morales superan siempre a todas sus objetivaciones positivas. «Por eso el Estado es altísima cosa, pero nunca la más alta; el Estado es ético, pero no es "la" eticidad» (88).

La certera distinción de Legaz nos pone directamente en contacto con un texto del «último» Gentile, que ejemplifica el nuevo momento de su pensamiento. Vale la pena meditarlo: «Lo Stato nella sua essenza spirituale è sempre e non è mai. E perciò non si spiega con la pura immanenza; o almeno con un'immanenza che sia la semplice antitesi della trascendenza. La sua idea sopravanza sempre il suo modo di esistere; e intanto esso vive in quanto (come tutto ciò che è spirito) sente il suo vero sé al di sopra di sé, come ideale da raggiungere, realtà trascendente. In questa trascendenza è la ragione della

(86) G. GENTILE: *Introd. alla filosofia*, vol. VII de O. C., págs. 174 y ss. [Hay una reciente edición de Sansoni, Firenze, 1952.] También *I fondamenti*, pág. 119.

(87) Vid. una reseña de estas críticas y de las direcciones de la teoría política italiana más reciente en el trabajo de GIACOMO PERTICONE, «La science politique en Italie», incluido en el vol. *La science politique contemporaine*, Unesco, publicación núm. 427, 1950; págs. 258-269.

(88) LEGAZ, loc. cit., pág. 519.

sua esistenza nel mondo della libertà» (89). La corrispondencia entre los párrafos evidencia que la crítica española dió en el blanco. La «idea» del Estado supera siempre su «modo de existir». La aplicación del reconocimiento de la trascendencia está realizada.

En un segundo texto —intitulado *Statolatria*— encontramos la ratificación. Dice así: «Lo Stato, in quanto l'Unico, è divino, senza dubbio. Ma chi inorridisce della *statolatria*, ha ragione se lo Stato è semplice immanenza, ha torto se lo Stato è unità di essere e non essere, e implica perciò sempre una trascendenza. Allora i teisti hanno in questo Stato trascendente, in quanto ideale superiore che come fine opera nella stessa vita attuale dello Stato, tutto il margine che possono desiderare per distinguere nella realtà dello Stato il divino dall'umano; e vedere al di sopra di questo *perpetuum mobile* che è lo Stato storico quella norma superiore a cui essi lo vogliono subordinato» (90). Nuevamente Estado de hecho y Estado como idea. «La statolatria è dello Stato di fatto; la religione dello spirito concepisce lo Stato come idea. Non idea astratta, sequestrata dal reale storico; ma idea, come soltanto essa può concepirsi: idea della concreta realtà, reale in quanto operante nella realtà, che per lei è sempre e non è mai» (91). Se habla, pues, de una trascendencia que no sólo no excluye la inmanencia, sino que no es otra cosa que «el trascenderse de la inmanencia misma». El discurso se repite a propósito de la presunta distinción entre ética y política, enérgicamente combatida por Gentile.

La concreta actividad política del hombre es la misma actividad ética «in quanto la volontà risolve all'infinito l'alterità della società, e riduce perciò tutto il mondo suo delle relazioni sociali nell'infinito processo di realizzazione di sé medesima» (92). Tal proceso no puede encontrar límites y dejar de superarlos; no puede permanecer en una especie de posición atomizada —entre reales factores heterogéneos— sin negar *eo ipso* tal posición (93). Mas esto no supone la negación de la trascendencia. Gentile lo advierte expresamente: se puede decir que «una certa idealità trascendente si distingue sempre dal pratico svolgimento che si attua attraverso le relazioni mondane, in

(89) G. GENTILE: *Genesi e struttura della società*, pág. 107.

(90) Cap. XI, 3.

(91) Pág. 107.

(92) Pág. 116.

(93) Cfr. cap. XII, 2: *Ética y política*.

mezzo alle quali l'attività politica si realizza» (94). Los contrastes y roces de la vida política son causados por el fin mismo de la vida del espíritu —que es, repetimos, autoconciencia—, mientras excluyen toda oposición o alteridad. Y si la identidad de la autoconciencia es «la forma ética del espíritu» —que de ese modo actúa la única realidad que tiene valor (la realidad del espíritu, como dice Gentile)—, la eticidad va, por tanto, considerada como «il lievito della politica»: la finalidad que le es inmanente, pero a la que jamás se adecua de modo perfecto (95).

El reconocimiento de la trascendencia se advierte igualmente en otros puntos concretos del pensamiento gentiliano. Lo importante para nuestro intento está señalado. El *Yo trascendental*, característico de la primera fase de su pensamiento, experimenta un mejor destino: el Yo se humaniza, toma cuerpo en un hombre concreto, en un *hombre-persona*, siendo, por otra parte, este mismo Yo trascendental el que en el acto de su humanización hace hombre al hombre —esto es, vivo y operante—, para quien la verdad es inmanente en cuanto él se trasciende continuamente en el perenne proceso de la autoconciencia (96). Cuando Gentile habla de la experiencia concreta —histórica— y polemiza con los que afirman la imposibilidad de que se dé en ella la libertad y el valor, destaca que la actividad constructiva de la experiencia es «un trascender siempre lo inmediato para actuar lo ideal» (97). Es crear otro mundo que sea negación de este en que nacimos y vivimos dolorosamente. Pero la trascendencia al otro mundo «non ci trae fuori dall'esperienza (che sarebbe un bel caso!) ma è, diciamolo pure solennemente, la celebrazione della nostra stessa esperienza» (98).

Con el reconocimiento gentiliano de la trascendencia, la filosofía actualista cobra un nuevo sentido. Es lo que uno de los intérpretes más recientes (99) ha calificado como el paso de una «filosofía del suceso» —típica de la primera época— a una «filosofía del combate». En el vértice del nuevo ángulo se sitúa *la persona*. Por tanto, desvelar

(94) Pág. 116.

(95) Pág. 117.

(96) Cfr. G. M. Pozzo: *Immanenza e trascendenza nel pensiero de G. Gentile*, cit., págs. 471-473.

(97) G. GENTILE: *Genesi e struttura della società*, pág. 160.

(98) Cap. XIII, 4: *Illusioni*.

(99) Pozzo, loc cit., pág. 473.

la raíz de este segundo momento es enfrentarse decididamente con una tercera cuestión. Es la cuestión del valor y ámbito de la persona en la teoría política de Gentile. A ella dedicamos las líneas que siguen.

III

El idealismo actualista se formuló con perjuicio de algunas afirmaciones fundamentales y, entre ellas, con perjuicio del concepto de persona. Concebido el progreso como desarrollo de la actividad espiritual —dialéctica de los opuestos, fenomenología del espíritu, reducción de la realidad al acto puro del pensamiento (100)— y afirmada la identidad de la filosofía y de la historia —crítica del historicismo de «historia cronotópica» al que se opone el historicismo de «historia ideal», más allá del espacio y del tiempo (101)—, la persona se pierde en el inmenso piélago de la actividad espiritual (102). La realidad es dada por el Yo trascendental o absoluto. En su actividad se «re-asume» mi subjetividad empírica y la de los otros individuos. La universalidad del acto es la misma universalidad del «yo», que es personalidad histórica, históricamente condicionada (*yo empírico*), al que es inmanente el Yo absoluto. El yo empírico «deviene» perennemente, pero deviene en cuanto tiene en sí el Yo absoluto: el yo empírico (*hecho*) tiene valor solamente cuando «se resuelve» en el Yo absoluto (*acto*). En esta relación necesaria con el Yo absoluto, por otra parte, el yo empírico encuentra su razón de ser. Pero la persona no es definida: toda la realidad es realidad espiritual —al modo hegeliano—, y el valor de lo empírico es efímero. El espíritu deviene, se conquista, pero no se hace «persona»: el Yo trascendental lo traspasa y parece anularlo: lo individual se presenta privado de realidad porque toda la realidad, en cuanto espiritual, es universal. Si todo, pues, vuelve a entrar —como un momento o un hecho particu-

(100) Entre los más recientes, MANLIO CIARDO: *Un fallito tentativo di riforma dello hegelismo*, Laterza, Bari, 1948; en especial cap. I.

(101) Cfr. una exposición crítica en M. CIARDO: *Natura e storia nell'idealismo attuale*, Laterza, Bari, 1949. FELICE BATTAGLIA: «Il concetto della storia nel Gentile», en el vol. I de la serie *Giovanni Gentile-La vita e il pensiero*, cit., páginas 43-100.

(102) Vid. G. M. Pozzo: «La «persona» nella concezione gentiliana», en *Humanitas*, VIII (11), nov. 1953; págs. 1.112-1.116.

lar— en la dialéctica del espíritu, también el individuo queda absorbido en tal dialéctica, irremediablemente perdido (103).

La tremenda indigencia del yo empírico se ha cumplido. No importa que a su base quede esa especie de «fuerza metaempírica», destacada por Chiocchetti (104), centro último de referencia para todo «lo que nos pasa». No importa que se mantenga un alma como «fuerza sustancial originaria de la que toda la potencia empírica proviene y a la que todo se reduce» (105). Y tiene razón el mismo Chiocchetti cuando, en páginas adelante, escribe: «Esta historia en la que nosotros, en cuanto individuos particulares, somos absorbidos, en la que nada valemos y nada somos y que se llama la «celebración del hombre», es, en realidad, la radical celebración de la muerte del hombre, de su eliminación del teatro de la historia y de la verdad» (106). Negación del hombre y negación de la historia.

Pero ninguna indigencia es completa. Tampoco esta en que ha quedado el yo empírico por obra y gracia del idealismo actualista. Bastará un mísero haber y la efectiva reconquista de la persona se pondrá en marcha. ¿Dónde encontrar ese haber?

Volvamos sobre la «fuerza metaempírica» que, según decimos, se halla en la base del yo empírico. Porque esta fuerza tiene, ante todo, una singular virtualidad: por ella el yo empírico se transforma en un «yo concreto». Es el yo que resume toda nuestra actividad. ¿Síntesis unitaria de lo empírico y lo metafísico? La posibilidad se presenta ya aunque no se realice plenamente. Ello corresponde a un segundo momento. Es la tarea del «último» Gentile. Pero se ofrece la posibilidad de estructurar—entre los pliegues y repliegues del inmanentismo originario— un concepto de persona como algo que de «hecho» va convirtiéndose en «acto» y que, consiguientemente, enmarca un proceso de espiritualización paralelo a aquel otro que el yo empírico recorre hacia el Yo absoluto o trascendental. El yo empírico se revaloriza y la historia se tornaría, justamente, en el mundo de la afirmación de lo individual. Afirmación como valor en tanto se uni-

(103) CH, G. SAITA: «Humanitas di G. Gentile», en G. Gentile-*La vita e il pensiero*, vol. I, Sansoni, Firenze, 1948; págs. 303-304.

(104) E. CHIOCCHETTI: *La filosofia di G. Gentile*. «Vita e Pensiero», 2.^a ed., Milano, 1925. Para algunos aspectos de la relación crítica entre GENTILE y el Padre CHIOCCHETTI, véase ROMEO CRIPPA: «Il pensiero di P. Emilio Chiocchetti», en *Giornale di Metafisica*, año IX, núm. 2, marzo-abril, 1954; págs. 147-157.

(105) E. CHIOCCHETTI: *Op. cit.*, pág. 163.

(106) E. CHIOCCHETTI: *Op. cit.*, pág. 219.

versaliza: «il fatto storico si risolve in atto quanto l'individuale che lo ha determinato non è piú l'individuale ma é assunto ad universale» (107).

El segundo momento corresponde a la obra póstuma de Gentile. Reconocimiento expreso de la persona. Los trazos del camino se dibujan así:

El individuo es pensamiento; un pensamiento que se trasfunde y se identifica en la acción concreta. En esta actuación del pensamiento, de otro lado, viene empeñada la responsabilidad del sujeto. El individuo es el universal que se hace *singular*. La responsabilidad es la que le otorga un valor. En el individuo lo universal se presenta siempre con determinaciones singulares. Es una forma que se incorpora en una materia dada, «o una materia suscettibile in astratto di tutte le possibili forme, ma recata in atto ed esistente in quanto fra tutte le forme possibili ne ha presa una» (108). En este encuentro de lo singular con lo universal nace el «yo» como concreta individualidad. Nace, además, no como objeto, sino como auténtico *sujeto* de la experiencia. Individuo (*in-dividuus*, no divisible, entero, único) es el hombre (109).

El primer aserto para nuestro intento queda de este modo expreso en las páginas gentilianas. La segunda afirmación se consigue polémicamente. Polémica, en primer lugar, contra el «atomismo social y político». Ese atomismo que «frantuma e sopprime l'unità sostanziale della convivenza umana, rendendola accidentale e privandola perciò di ogni valore che sia un valore assoluto, e cioè un valore vero» (110). La condena no repara en mientes: contra él, en efecto, «no existe hombre de enérgica conciencia moral que no se rebelle» (111). Porque semejante atomismo es materialismo, y el materialismo es caída y fin de toda moralidad. También es la muerte de toda clase de valores, ya que el que dice «valor» dice «libertad», con todas las consecuencias que de ella se derivan. La concepción de la sociedad como una agregación mecánica de unidades independientes entre sí y desvinculadas en absoluto es —dice Gentile— una concepción materialista; pero más acusadamente materialista, si cabe,

(107) Cfr. G. CHIAVACCI: «Il centro della speculazione gentiliana: l'attualità dell'ato», en la obra G. Gentile-*La vita e il pensiero*, ed. cit., vol. I, págs. 155-177.

(108) G. GENTILE: *Genesi e struttura della società*, pág. 11.

(109) Pág. 13.

(110) Cap. II, 2: *Individuo e società*.

(111) Págs. 13-14.

es imaginar a un individuo incondicionado, ilimitado, que no pueda ser objeto de determinación o mermado en aquella libertad que con palabras algunos le atribuyen, mientras se la niegan con los hechos (112). Este individuo átomo social —entidad puramente numérica— es una mera *fictio imaginationis*, fundada sobre la analogía de los compuestos materiales —en los que realmente las partes pre-existen al conjunto—. Pero la sociedad humana como «todo», de un lado, tiene diferente estructura, y el individuo en cuanto «parte», de otro, interviene de manera distinta. El individuo es esencialmente libertad, esto es, valor: aquel determinado valor con que se constituye como parte de la sociedad y pronuncia su «yo», que es siempre un «yo» inconfundible. Nuestra misma expresión verbal es en todo caso manifestación de una determinada individualidad. Gentile dedica unos párrafos al análisis de esta vertiente del lenguaje. Nuestro comportamiento es singular, incluso cuando participamos en manifestaciones colectivas.

Pero en nuestra individualidad está contenida *tutta intera* la humanidad. *Comunità immanente all'individuo come sua lege*: «Questa comunità è la legge della esistenza in cui ciascuno, in tutte le forme della sua vita spirituale, si viene via via attuando. Una legge interiore, alla quale ogni parola, ogni atto dell'individuo si commisura in quel punto in cui viene all'essere; onde ognuno dice la parola, che, nel pronunciarla, egli sente di dover dire, e compie l'atto che nel suo compiersi è da lui avvertito come conforme a una legge che è legge per lui in quanto legge è per tutti; per tutti gli appartenenti alla comunità a cui egli a volta a volta si può riferire» (113). Ley que impone, además, una distinción. Frente a lo *particular* surge lo *individual*. El *distingo* arroja claridad sobre nuestro camino: en el planteamiento problemático se anuncia proféticamente el perfil de la solución.

Porque lo individual contiene en sí —potencialmente— toda la universalidad, y es tanto más plenamente «individual» cuanto más consigue comprender, primero, y verter, después, universalidad; lo particular, por el contrario, es parte, fragmento, *hic et nunc*, contingencia. El individuo, mediante la conciencia de sí, *conquista* la universalidad (114). Este es el principio y la meta de la vida del espíritu.

(112) Pág. 14.

(113) Pág. 16.

(114) Cfr. pág. 21.

La comunidad, pues, experimenta un giro. No es el fin a que tiende el individuo —supuesta una imagen mecánica de concurrencia—; el papel de la comunidad es más radical y, ante todo, fundante. Gentile lo ha subrayado temáticamente: «è prima il principio da cui la sua individualità [la del individuo] scaturisce» (115). En segundo término, aparece una nueva idea: la idea de «conquista». Giro e idea marcan la tercera vía en la que, paso a paso, podrá iniciarse el diálogo con la *persona*. ¿Cómo y cuándo fué posible este comienzo?

Para que pueda advertirse mejor el signo cualitativo que entraña el diálogo, retornemos al punto de mira en que antes nos situamos, es decir, ese «humanismo de nuestro tiempo» caracterizado como *Umanesimo del lavoro*.

El concepto de «persona» es, precisamente, el fundamento de la construcción. La fórmula definitoria propuesta lo aclara. Según ella, en efecto, el humanismo del trabajo sería «aquella orientación filosófica (filosofía del hombre integral) tendente a recoger la auténtica esencia de la realidad humana (conocimiento del ser) para enderezarla sobre una incesante y siempre más completa conquista del ser (deber-ser), el cual se exterioriza y asume propia fisonomía y propio valor en el *trabajo*, entendido como la más concreta y transparente expresión de la inteligencia y de la voluntad humanas (116). Esta *persona* —base y raíz del humanismo— se dibuja en tres planos: la «singularidad», la «conquista» y la «trascendencia». Tracemos, pues, los ángulos y vértices de cada uno de ellos.

En el primer plano, el hombre se siente persona porque se siente «singular». En el conjunto social se afirma como «un» ser, como «un» valor. «Yo soy yo», es la expresión positiva de este sentimiento que en su forma negativa dice: «yo no soy los otros». Un proceso característico conduce desde la infancia a estas afirmaciones: es la progresiva «conciencia de sí». Tanto en las manifestaciones interiores como en las exteriores, comienza a registrarse una coherencia, una curiosa constante, que es «fidelidad interior». El hombre es singularidad y la sociedad lo es de «diversos» y no de «idénticos». El *qué* de la persona resulta así contestado.

La determinación del *cómo* nos lleva al segundo plano: la «conquista».

(115) Cfr. II, 6: *La concretezza dell'individuo*.

(116) G. M. Pozzo: «Il concetto di «persona» nell'umanesimo del lavoro», en *Humanitas*, VI (3), marzo, 1951; págs. 265-267.

La conquista es, ante todo, conquista del *ser*. Tal conquista se proyecta sobre un «deber-ser», es decir, sobre una superior realidad del mismo ser. La primera caracterización —la singularidad— era insuficiente. Ser persona quiere decir *conquistarse*, incesantemente. La propia existencia y la de los otros cobra, de este modo, sentido: «filosofía de combate». Eterna pugna por la conquista de nuestro puesto en el mundo. «Sufre sólo el que no opera y no se realiza a sí mismo» —escribió Gentile en *Los fundamentos de la filosofía del Derecho* (117)—. Pero la vida no es sólo una suma de victorias, ni es la actualización de una potencia omnímoda. En la incesante conquista de la propia realidad —en ese «poseerse a sí mismo», que diría Xavier Zubiri (118)—, el hombre reconoce los propios límites y los de los demás: recibe impresión auténtica de la situación. Importa por ello saber perder. Pierde, en verdad, solamente el que lucha. Pero perder es combatir, realizarse también. Esta es la tarea y el deber del hombre: hacer fructificar los talentos, producir, operar. Por esta ruta —ruta de combate— va determinándose con precisión y detalle la persona. «Así es», como respuesta a su *cómo*. Y esta determinación se opera mediante una constante «autosuperación» del ser, el cual tiende a ser siempre más «sí mismo» y a afirmarse en el mundo con sus propios caracteres. Inconfundible. En tal «conquista» surge el valor individual y, a su través, la sociedad hace brotar de su seno aquella «jerarquía de valores» que permite la plena celebración de la personalidad humana.

Pero el «horizonte» del hombre tiene otro lugar. Su emplazamiento, en definitiva, trasciende a la muerte. El hombre no es ese *Sein zum Tode*, que apostillara Heidegger. El tercer plano es la trascendencia (119).

(117) G. GENTILE: *I fondamenti*, pág. 86.

(118) Adviértase, con todo, las diferencias entre la construcción de GENTILE y esta afirmación zubiriana, lanzada en parte contra BERGSON —para quien la vida, como se sabe, es «duración»—, y en parte contra sus antiguos maestros HEIDEGGER y ORTEGA. ZUBIRI ha dedicado especial atención al tema en su último curso, aludido *supra*, nota 1.

(119) En un reciente libro de FRITZ-JOACHIM VON RINTELEN (*Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart*) se examina aquella finitud que enmarca la filosofía contemporánea. [V. mi recensión de este libro de von RINTELEN en *Rev. de Est. Pol.*, núm. 73, Madrid.] Anótese, empero, el giro experimentado por el pensamiento de HEIDEGGER. ¿Se trata de una cierta apertura hacia lo religioso? Algunos comentaristas —BIRAULT, WAHL— interpretan con sentido afirmativo determinadas frases heideggerianas contenidas en el *Feldweg* y en otras obras, con-

Trascendencia en su más hondo significado. El hombre es obra de Dios y a Dios retorna. En la vida tiene una misión: la singularidad y la conquista determinan a la persona. Pero el hombre participa de la trascendencia. Hay una superación del nivel de la experiencia. Muchos problemas vitales únicamente encuentran en el nuevo nivel solución. En la trascendencia de la persona, de un lado, se reconoce como síntesis de valores mundanos y religiosos, de materia y espíritu; en segundo lugar, los límites de la persona humana se iluminan mediante esta participación trascendente. En ella, por último, se resuelve el problema del ser humano —proyectado hacia el más allá—, y el concepto de «persona» derrama su luz sobre una interpretación genuinamente humanista del mundo.

En Gentile el proceso presenta dos fases. En la primera, el yo empírico supera tal naturaleza empírica descubriendo el Yo trascendental, que le imprime carácter de universalidad. Es lo que hemos subrayado en las páginas del «primer» Gentile. La segunda fase completa el camino: en el instante mismo en que el yo empírico se abre al Yo trascendental, ya no es más yo empírico ni Yo trascendental, vale decir: se hace *persona concreta*, donde elemento empírico y elemento ideal se funden, estructurando a un hombre vivo sujeto de la historia. Es la temática del «segundo» o «último» Gentile.

El tema se inicia con el análisis de la sociedad trascendental o sociedad «in interiore homine» (120). Gentile refuerza su conocida posición: la sociedad es inmanente al individuo o, si se quiere, «el concepto de sociedad es inmanente al concepto de individuo». Esta interiorización, empero, no supone la negación de la realidad social empírica —*inter homines*—. Se trata exclusivamente de dos momentos que el teórico aclara.

En la actividad del pensamiento, en efecto, è «*in nuce*» la *socialità*, como relación interhumana. Pensar es siempre establecer una conexión, una correspondencia con los otros; es un comunicar en el que se resuelve toda alteridad. Por otra parte, es la ley misma del

cretamente: un poema publicado el año 1947 (*Surgido de la experiencia del pensamiento*), el estudio sobre el tiempo de la representación y el dedicado a Anaximandro. Esta apertura tomaría hasta ahora la forma de una confusa y vaga aspiración mística, que llevaría al deseo de levantar la imagen de un Dios *vivo* por encima del Dios «objetivado y decaído» (WAHL) de la filosofía moderna. Cfr. de JEAN WAHL, *L'idée d'être chez Heidegger*. Les Cours de Sorbonne, C. D. U., París, 1951.

(120) G. GENTILE: *Genesi e struttura della società*, págs. 33 y ss.

hombre, que se puede formular así: «piensa». Campanella la destacó con acierto. «Pensare infatti è farsi autoconcetto, spirito, uomo» (121). En aquella relación comunicativa del «ipse» con el «alter», el hombre alcanza conciencia de sí; desarrolla y afirma su propia *singularidad*: «Pensare significa intendere sé stesso; e per intendere sé stesso, in quanto egli si distingue dalle cose e dagli altri, intendere questo mondo diverso da noi e simile a noi, onde l'uomo è circondato» (122). Pero aún más: «in fondo alle cose e agli uomini, ossia in fondo a sé medesimo, intendere quell'Assoluto onde tutto si regge e s'accorda: Dio» (123). Tal entender tiene, asimismo, un matiz característico. No es un entender *in abstracto*, por así decir, «teórico». El entender de la realidad circundante —que va revolviéndose en el proceso de la autoconciencia: el «alter» deviene «socius»— se presenta con una duplicidad distinta: por un lado, es un entender «por el amor», en el sentido de que será tanto más posible y auténtico en cuanto el hombre supere la oposición con los demás y afiance sus lazos y estreche sus vínculos de caridad con los semejantes: «intender questo è ciò che in effetti egli deve volere con tutto le forze dell'anima, per riuscire ad intendere non così alla men peggio come naturalmente e senza che egli se lo proponga gli può accadere d'intendere; ma per riuscire ad intender davvero, profondamente: rendendosi conto dell'indentità e unità sostanziale di sé e di tutto il resto; e perciò superando l'opposizione tra sé e il resto, non cercando più sé senza il resto, e non guardando più con indifferenza il resto quasi non lo toccase e fosse affatto fuori di lui: slargando perciò quell'attaccamento a sé, che è la stessa sintesi ond'egli si attua, e che riscalda l'uomo con l'amor di sé stesso che è primitivo, fondamentale e insopprimibile, a tutte le cose, a tutti gli uomini e a Dio». En segundo término es un entender *concreto y práctico*: «realizzando cioè quella medesimezza del resto con noi in cui consiste il vero intendere» (124).

«Pensar», «entender» y «amar» constituyen, pues, los tres radios esenciales del círculo donde la *persona* se forma y se potencia «en» y «por» la sociedad. Y es el amor, ciertamente, el punto central —fun-

(121) Pág. 44.

(122) Cap. V, 2: *La legge dell'uomo: Pensa!*

(123) Pág. 45.

(124) G. GENTILE: *Genesi e struttura della società*, pág. 45.

damento seguro y fuente inagotable— de la existencia individual y de la convivencia social.

Mas no basta la *singularidad* de la persona. El *cómo* de su naturaleza dijimos que era la *conquista*. Del plano del amor Gentile pasa al del «deber».

El primer deber es realizarse, ser plenamente «sí mismo». Primer deber y primer bien. Frente a él, la esclavitud de la materia, el mal (125). La gama tiene dos opuestos: de la servidumbre del sentir se asciende a la libertad del entender (126). En este contexto el individuo se conquista, se hace persona. La naturaleza juega un papel meramente condicionante: «l'uomo non resta schiavo della natura; non perché possa sottrarsi alle sue leggi e non farne caso; ma di queste stesse leggi, ossia della conoscenza sempre più esatta che ne viene via via acquistando, si serve a' suoi fini, modificando gli stessi dati della natura per fare la sua natura» (127). Y la historia del hombre, en suma, es este progresivo «avasallamiento» de la naturaleza externa y esta progresiva recreación de la suya propia: recreación de la naturaleza humana.

Se consigue una síntesis que desde nuestra perspectiva podemos calificar como «síntesis humanista». Los dos opuestos originarios —el yo empírico y el Yo trascendental— se resuelven en un hombre concreto y operante, «materia tutta impregnata a realizzare la propria potenza spirituale». El yo empírico es el punto de partida de un proceso que, a través del reconocimiento del Yo trascendental, concluye con la afirmación de la persona como concreta realidad espiritual. Un paso más y de mera «singularidad» la persona se torna «sujeto». ¿Sujeto de la historia y artífice de la sociedad? Gentile terminó su obra —una de las grandes obras contemporáneas (128)— dejando el

(125) Cfr. cap. V, 7: *Dovere e doveri*.

(126) Sobre el texto de GENTILE (cap. V, 7) gravita todavía, ciertamente, aquella secular distinción entre «mundo sensible» y «mundo inteligible» que, como enseña XAVIER ZUBIRI, viene marcando una ruta infecunda a la especulación filosófica desde antiguo. La consideración del hombre como *inteligencia sentiente* supone en verdad un nuevo punto de arranque y un nuevo rumbo por el que está llamado a caminar con fortuna el pensamiento futuro.

(127) Pág. 85.

(128) Precisamente en estos últimos meses se ha afirmado que las ideas de GENTILE pueden considerarse como «las más originales, de más rigor y más precisa exposición que hayan resonado en las aulas universitarias de Europa desde los tiempos de KANT, en Königsberg», hasta el punto de que el maestro italiano «es, sin duda alguna, el pensador máximo de nuestro tiempo» (véase *Arriba*, Má-

interrogante abierto para la polémica y la discusión. El propio querer, el querer de la persona, quedaba, empero, ratificado. Su actualidad concreta nos da el Estado, un Estado *ético*: «Impossibile quindi che non gli competa la stessa moralità dell'individuo, quando nell'individuo lo Stato non sia un presupposto —limite della sua libertà— ma la stessa attualità concreta del suo volere» (129). En definitiva: el único supuesto que Gentile admite.

Desde este supuesto alcanzamos de nuevo el punto de partida. El Estado es voluntad: querer común y universal. No existe contraposición entre los individuos y la autoridad, pues ésta, en último término, equivale a «ley» y reside en la misma persona individual cuando dicha persona coincide con la ley. La sociedad presenta igualmente dos facetas: empíricamente considerada se estructura como «acuerdo entre individuos». Pero tal naturaleza no es la primaria. Porque la sociedad —desde el punto de vista especulativo, fundamental— es *la propia realidad del querer en su proceso*. Sociedad «in interiore homine». Sólo hay sociedad «entre los hombres» en cuanto existe «en el interior del hombre», vale decir, en cuanto consiste en la realidad de la voluntad en su proceso. Este proceso, finalmente, supone una doble realización: negativa, una; positiva, la otra. Negativamente es la anulación de lo opuesto a la universalidad del querer; negación del momento particular o finito del querer en la sociedad; desde su vertiente positiva, el proceso es realización de lo universal por el individuo, el cual, como sabemos, es autoconciencia, y la autoconciencia implica una afirmación, un juicio y, por tanto, una universalidad plena y absoluta. La que es propia de toda actividad universal.

El proceso alcanza su culminación. *Genesi e struttura della società* será calificada como «auténtico testamento espiritual» (Carlini). La teoría política de Gentile consigue con ello la consistencia interna de que careció en su «primer» momento. En *I fondamenti* (3.^a edición, 1937), se apuntó certeramente a un aspecto constitutivo de la realidad jurídica. Fué aquella *reducción moralística del derecho* que el maestro italiano propugnara. Tal reducción, en cambio, pecó de

drid, 7 de mayo de 1954). El elogio es, sin duda alguna también, desmesurado. Nunca más oportuna aquella certera advertencia de que entre nosotros están perdiendo la ponderación tanto los demolidores de obras ajenas como los glorificadores de otras más próximas. Pero con los rebajes pertinentes, en el elogio —homenaje de un antiguo alumno— se pone de manifiesto una vez más la singular importancia del magisterio gentiliano.

(129) Pág. 67.

unilateral. La realidad jurídica —escribimos en otro lugar (130)— es una realidad *procesualmente dependiente*. El pretendido «homo juridicus» —supuesto antropológico y correlato de todos los intentos de absoluta independización de lo jurídico, desde los ensayos tradicionales a la teoría pura del derecho más reciente— es una ficción inoperante. Entre las «terceras instancias» que enmarcan lo jurídico ocupa un lugar propio la moral. Hablamos de la realidad jurídica «moderna» —la que más nos interesa y de la única que, desde nuestra mentalidad, tenemos «sentido» (131)—. Supuesto cardinal de nuestro saber jurídico. Pero no circunscribe exclusivamente la moral. El poder político ajusta también el proceso. El mérito de Gentile estuvo, al menos, en denunciar esta singular estructura de la realidad del derecho.

Mérito que no fué único. A lo largo de estas líneas ya lo hemos ido subrayando; pocas veces en la historia del pensamiento político, en verdad, se ha afirmado con más reiteración la realidad política en su forma suprema. Auténtica pasión por el Estado: el Estado —decía Gentile— es una cosa íntima, propia, de cada uno de nosotros; frente a él debemos adoptar *atteggiamento religioso* (132). Juristas *del* Estado y no *frente* al Estado. La consecuencia remata nuestro empeño. En los párrafos primeros señalábamos el motivo que nos llevó a él. Terminada la tarea, encontramos ahora, precisamente ahora en la actitud señalada, la segunda razón justificativa. Quizá ella por sí sola bastaría para que renovásemos entre nosotros la meditación sobre la teoría política de Giovanni Gentile.

MANUEL JIMÉNEZ DE PARCA

(130) Cfr. mi trabajo «Hugo Grocio y el proceso de constitución de la realidad jurídica moderna», en *Rev. de Est. Pol.*, núm. 74, Madrid, marzo-abril, 1954; en especial, págs. 119-122.

(131) Idem, en especial nota 2.

(132) G. GENTILE: *Genesi e struttura de la società*, pág. 110.

A P E N D I C E

BIBLIOGRAFIA SOBRE GIOVANNI GENTILE

La bibliografía sobre GENTILE, anterior a 1930, está recogida en su mejor parte en:

SPIRITO (Ugo): *L'idealismo italiano e i suoi critici*, Firenze, Le Monnier, 1930, 267 págs.

Son clásicas las obras de:

CHIOCCHETTI (Emilio): *La filosofia di Giovanni Gentile*, Milano, Vita e Pensiero, 1922, págs. XIV-477. [2.^a ed. revisada y aumentada de 1925, XVI-481 págs.]

El esquema de esta obra es el siguiente: I. Il metodo dell'immanenza.—II. Il nuovo hegelismo.—III. L'idealismo attuale: I. La realtà spirituale.—IV. Ancora l'idealismo attuale: 2. Unità e molteplicità.—V. La realtà come storia.—VI. La religione e il cristianesimo nell'idealismo attuale di G. Gentile.—VII. I valori nell'idealismo attuale.—VIII. Le idee pedagogiche di G. Gentile.—Appendice al cap. VIII. Pensieri sull'educazione.—IX. Le dottrine morali e giuridiche di G. Gentile.—X. Il Gentile, storico della filosofia.

LICITRA (Carmelo): *La storiografia idealistica*. Dal «programma» di B. Spaventa alla scuola di G. Gentile. Roma, De Alberti, 1925, in 8.º, págs. 224.

Indice: Introduzione.—I. Il programma di B. Spaventa.—II. B. Croce, storico della filosofia.—III. La filosofia italiana attraverso gli studi di G. Gentile.—IV. Gli studi di G. Gentile sulla filosofia straniera.—V. Criteri storiografici dell'idealismo assoluto.—VI. La «Scuola» del Gentile.—VII. Accanto all'idealismo.—Appendice: Una nuova storia della pedagogia. Intorno alla pedagogia di G. Locke.

LA VIA (Vincenzo): *L'idealismo attuale di Giovanni Gentile*. Saggio di esposizione sistematica. Trani, Vecchi, 1925, in-8.º, págs. X-433.

Indice: Prefazione.—I. L'essere come puro conoscere: 1. Il metodo dell'immanenza; 2. La riforma del trascendentalismo kantiano e della dialettica hegeliana; 3. La libertà del conoscere.—II. La realtà come «conceptus sui» e la logica dell'autoconcetto: 1. La risoluzione del reale nello Spirito come atto puro; 2. La logica del reale come spirito in atto; 3. Il contenuto assoluto dello spirito.—III. La concretezza etica dello Spirito come divenire: 1. L'immanente eticità della realtà dialettica dell'io; 2. Il divenire spirituale come educazione e la Pedagogia come Filosofia; 3. La spiritualità del diritto e dello Stato e il rapporto fra politica e filosofia.

D'AMATO (Ferdinando): *Gentile*. Milano, Athena, 1927, in-16.º, págs. 156.

Indice: I. La vita e l'uomo.—II. La verità.—III. L'atto puro.—IV. La natura.—V. L'infinità dello spirito.—VI. I momenti assoluti dello spirito.—VII. Storia e filosofia.—VIII. Il valore dell'attualismo.—Nota bibliografica.

DE SARLO (Francesco): *Gentile e Croce*. Lettere filosofiche di un superato. Firenze, Le Monnier, 1925, in-8.º, págs. 318.

Indice: Introduzione.—La filosofia di G. Gentile. Il punto di partenza della filosofia secondo il G.; La tesi che tutto è pensiero; Esame della tesi idealistica della soggettività del reale; Illegittimità del passaggio dalla connessione dell'oggetto (in quanto pensato) con la coscienza alla dipendenza dell'oggetto (come reale) dal soggetto conoscente; Sul concetto gentiliano dello spirito come puro farsi; Il rapporto tra unità e molteplicità; L'io elemento del tutto e non il tutto; Pretesa conciliabilità della storia e del divenire con l'atto eterno; La distinzione d'una logica dell'astratto e d'una logica del concreto; Il fondamento obiettivo dei valori e l'evidenza; Il significato equivoco del termine non-io; Critica del concetto gentiliano di filosofia.

La obra de Ugo SPIRITO apareció en su primera edición con el título *Il nuovo idealismo italiano* (Roma, De Alberti, 1923, in-16.º, págs. 151) y su esquema final quedó así: Parte 1.ª: Verso l'idealismo (P. Martinetti e B. Varisco); 2. B. Croce; 3. G. Gentile.—Parte 2.ª: 1. Un critico neoscolastico dell'idealismo attuale (con postille); 2. Cattolicesimo e attualismo; 3. I convertiti al cattolicesimo; 4. Idealismo e relativismo; 5. La logica dell'irrazionale; 6. Monismo, dualismo e pluralismo; 7. Astratto e concreto; 8. Tentativi di superamento; 9. Giudizio e azione; 10. L'idealismo magico; 11. Troppa filosofia; 12. L'esigenza positivista nella pedagogia dell'idealismo; 13. Intorno all'etica dell'idealismo; 14. Carlo Michelstaedter; 15. Durata reale e intuizione.

Fuera de Italia y en este mismo período:

HENDRICH (Jos.): *Pedagogický systém a školská reforma Giovanniho Gentile*, 1925.

MARRARO (Howard R.): *Nationalism in Italian education*, New York, 1927, in-16.º, págs. XXVIII-161.

SCHUWER (Camile): *La pensée italienne contemporaine. L'idéalisme de B. Croce et de G. Gentile*, en «Rev. Philos. de la France et Étranger», 1924, t. 97, págs. 351-401, y t. 98, págs. 82-123.

SGANZINI (Carlo): *Giovanni Gentiles aktualistischer Idealismus*, en «Logos», Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur, Tübingen, Band XIV, 1925, Heft 2/3, págs. 163-239.

Inhaltsverzeichnis: I. Der italienische Neuidealismus.—II. Der Aktualismus als radikaler Subjektstandpunkt.—III. Begriff des Subjekthaften als

Einheit von Begriff und Selbstbegriff.—IV. Das Subjekt als Synthesis von Einheit und Mannigfaltigkeit.—V. Empirisches und transzendentes Ich.—VI. Die Geschichte der Philosophie als fortschreitende Ueberwindung aller Transzendenz.—VII. Folgerungen grundsätzlicher Bedeutung aus der reinen Subjektivität: A) Identität von Wirklichkeit und Erkenntnis=Erfahrungsprozess; B) Identität von Theorie und Praxis; C) Folgerungen für das Problem der sog. Geistesformen; D) Der Irrtum und das Böse; E) Konkretheit der Philosophie: Identität von Philosophie und Philosophiegeschichte, von Philosophie und Geschichte, von Philosophie und Leben; F) Die Notwendigkeit einer zweifachen Logik: Logik des Abstrakten und Logik des Konkreten.—VIII. Croce und Gentile.—IX. Würdigung und kritische Ausblicke.—Anhang. Bibliographisches.—Gentiles Schule.

Con posterioridad a 1930:

LÓPEZ OÑATE (F.): *Attualismo, solipsismo, protagorismo*, en «Riv. Intern. Filos. Diritto», Roma, XIX, mayo-agosto, 1939, págs. 215-231, en donde se examina la bibliografía inglesa, fundamentalmente: UNDERHILL, *Can the new idealism dispense with mysticism?* Londres, 1932; PATON, *The good Will*, Londres, 1927; De BURGH (W. G.): *Gentile's philosophy of the Spirit*, en «Journal of Philosophical Studies», London, vol. 4, número 13, enero 1929; HOLMES (Roger W.): *The idealism of Giovanni Gentile*. New York, The MacMillan Company, 1937. in-8.º, págs. XVI-264.

También los siguientes:

HESSEN (Segej): *Die Pädagogik Giovanni Gentiles*, en «Die Erziehung», 1934, H. 9. Trad. Italiana: *La pedagogia di G. Gentile*, Roma, A. Signorelli, 1940, in-16º. págs. IX-61. [2.ª ed. Roma, Avio, 1952].

Indice: Prefazione.—Pedagogia idealistica; I fondamenti filosofici; La dottrina dell'educazione; Monismo e pluralismo.

ALDERISIO (Felice): *Esame della riforma attualistica dell'idealismo in rapporto a Spaventa e a Hegel*. Todi, Tipogr. Tuderte, 1941, in-8.º, págs. 163.

Indice: I. Un giudizio del Croce sul precedente storico dell'attualismo in Spaventa e l'intento di questo studio.—II. Accenni alla genesi dell'attualismo e spunti di discussione.—III. Interpretazione e critica del Gentile al dialettismo hegeliano delle prime categorie. Il vero cominciamento del ritmo dialettico in Hegel.—IV. Interpretazione gentiliana del dialettismo del Fischer, e riesame di tale dialettismo.—V. Interpretazione gentiliana del dialettismo di B. Spaventa, e discussione di essa.—VI. Il «Frammento inedito del 1880-81»: l'eliminazione della funzione soggettiva dal pensiero dell'essere.—VII. Senso e valore della memoria del 1864 su *le prime categorie*. La «dichiarazione» finale di Spaventa in *Esperienza e metafisica* (1882).—Appendice: L'esigenza realistica nell'idealismo di B. Spaventa.

BAUR (Johannes): *Giovanni Gentile's Philosophie und Pädagogik*. Langensalza, Hermann Beyer, 1935, in-8.º, págs. XIX-338 («Fr. Manns Pädagog. Magazin, Heft 1423. Philosophische und pädagogische Arbeiten herausgegeben von Aloys Fischer und Paul Luchtenberg», I. Heft 10).

Inhaltsverzeichnis: Quellen-und Literaturangabe.—Einleitung.—I. Die pädagogische und bildungspolitische Lage Italiens zu Beginn des 20. Jahrhunderts.—II. Der italienische Neuidealismus.—III Grundzüge von Gentiles Philosophie in biographischer Entwicklung.—IV. Gentiles Theorie der Erziehung.—V. Die Schulorganisation Gentiles.

BONTADINI (Gustavo): *Dall'attualismo al problematicismo*. Studi sulla filosofia italiana contemporanea. Brescia, La Scuola, 1947, in-8.º, págs. 343.

COLLOTTI (Francesco): *Il problema religioso dal punto di vista del l'idealismo attuale*. (R. Univers. di Messina, Facoltà di Magistero: Lezioni di filosofia teoretica, anno accad. 1937-38.) Messina, G. U. F., 1938, in-8.º, 142 páginas.

Indice: Premessa.—I. *Le istanze critiche contro l'attualismo*: 1. La polemica Croce-Gentile; 2. Il caso Casotti; 3. Lo spiritualismo di A. Carlini; 4. Le istanze di A. Guzzo; 5. L'idealismo concreto di P. Carabellese.—II. *Essenza e oggetto della religione*: 6. Lo sviluppo dell'attualismo nel pensiero di G. Gentile; 7. L'oggetto della religione: Dio (concetto); 8. L'oggetto della religione: Dio (esistenza e personalità); 9. L'essenza della religione; 10. Religione e filosofia. Conclusione. Nota bibliografica.

COLLOTTI aclara algunos puntos de este trabajo en el ensayo *Attualismo interpretato*, en «Annali della Facoltà di Magistero della R. Università di Messina», Palermo, Ciuni, 1941, págs. 53-75.

JANOS (Mester): *Giovanni Gentile művészetfilozófiája és a mai olasz esztétika irányai*. Budapest, 1936, s. i. t., in-8.º, págs. 51.

Tartalomjegyzék: I. Gentile filozófiai rendszere, az európai szubjektivizmus magaslatára.—II. Gentile esztétikai gondolkodásának kialakulása; Gentile és Croce három esztétikája.—III. A «Filosofia dell'arte» rendszere.—IV. Gentile rendszerének jelentősége és kritikája a realizmus szémszögeből.—V. Egyéb irányok: futurizmus, pozitivizmus.—VI. Kritikai realizmus. Dante és Aquinói sz. Tamás.

KAINZ (F.): *Giovanni Gentile's Kunstphilosophie*, en «Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft», Band 31, Heft 2, 1937.

LEGAZ LACAMBRA (Luis): *La filosofía jurídica de Giovanni Gentile*, en el vol. «Horizontes del pensamiento jurídico», Bosch, Barcelona, 1947, páginas 469-519.

LION (Aline): *The idealistic conception of religion: Vico, Hegel, Gentile*. Oxford, Clarendon Press, 1932.

MEHLIS «Georg.): *Italienische Philosophie der Gegenwart*. Berlin, Junker und Dünhaupt Verlag, 1932, in-8.º, págs. 78 («Philosophische Forschungsberichte», Heft 12).

Inhaltsverzeichnis: Einführung.—Der italienische Neidealismus: Der dualistische Idealismus; Der universalistische Idealismus; Benedetto Croce; Giovanni Gentile; Der magische Idealismus; Der Idealismus des Irrationalen; Weiterbildungen.—Der Positivismus.—Die Neuscholastik.—Literatur.

MAGGIORE (Giuseppe): *Gentile scrittore*, en «Rassegna Italiana», 1932.

MÜLLER (Ferdinand Lucien): *La pensée contemporaine en Italie et l'influence de Hegel*. Genf., Kündig, 1941.

ROMANELLI (Pasquale): *The Philosophy of Giovanni Gentile: An inquiry into Gentile's conception of experience*. New York, Vanni, 1938, in-16.º, páginas X-190. («Paterno Library Collection of Italian Studies, Edited by the Casa Italiana of Columbia University», vol. 2).

Contents: I. The origins of italian neo-idealism.—II. Gentile's philosophy of experience: A) Gentile's problem; B) Gentile's solution.—III. Gentile's philosophy of art, religion and science.—IV. A tentative appraisal of Gentile's «actual idealism».—Appendix: Towards a gentilian bibliography.

RUSO (Luigi): *Giovanni Gentile storico della letteratura e filosofo dell'arte*, en la obra del mismo A.: «La critica letteraria contemporanea», vol. 2.º: «Dal Gentile agli ultimi romantici». Bari, Laterza, 1942, págs. 59-211.

Indice: I: 1. Il noviziato letterario-filosofico del Gentile; 2. Il sociologismo filosofico del Gentile; 3. Storia della poesia e storia della poetica; 4. Il Gentile interprete di Dante; 5. L'allegoria dantesca e il tentativo di interpretazione gentiliana; 6. La fase hegeliano-crociana dell'estetica del Gentile.—II: 1. Gli studi leopardiani del Gentile; 2. La critica letteraria del Gentile e la «spiritualità» di uno scrittore; 3. Il prammatismo gentiliano e la storia della letteratura italiana; 4. L'Umanesimo e il Rinascimento e il contributo interpretativo del Gentile; 5. La collaborazione del Gentile all'estetica contemporanea; 6. L'arte come pensiero; 7. L'arte come sentimento; 8. Gli attributi dell'arte e la storiografia.

THOMPSON (Merrit Moore): *The educational philosophy of Giovanni Gentile*. Los Angeles, University of Southern California Press, 1934, in-8.º, páginas IX-217 («Southern California education monographs» published bimonthly during the academic year, 1933-34 series, n. 1).

Table of contents: 1. The point of view and the problem.—II. The Gentile reform of education in Italy.—III. Absolute idealism in Italy.—IV. Gentile's social philosophy.—V. Basic concepts of education. The nature of man.—VI. Principles of education.—VII. Special problems in education.—VIII. Theory of curricular reorganization.—IX. Conclusions and criticisms.

Bibliography.—Appendix A.: Detailed analysis of Gentile's *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*. Appendix B: Note on relation of teacher and pupil from Giovanni Vidari.

Entre los más recientes :

CIRELL CZERNA (Renato): *Riflessioni sul concetto di società e di Stato nell'ultima fase del pensiero gentiliano*, en el vol I de «*Scritti di sociologia e politica in onore di Luigi Sturzo*», N. Zanichelli, Bologna, 1953, páginas 339-392.

Sommario: 1. I problemi fondamentali.—2. La critica gentiliana al naturalismo.—3. La politica fondata sul dualismo.—4. Società e Stato come concretezza e autocoscienza.—5. La Storia.—6. Política como eticidad. Política efectiva e acción política.—7. Il problema del passaggio dell'autocoscienza a una política efectiva. «La crisi dell'autocoscienza».—8. Il punto di vista di Felice Battaglia.—9. Il punto di vista di Ugo Spirito. Gentile e Marx. L'Umanesimo del lavoro.—10. Razionale e irrazionale. Conclusione.

ANDREOLA (Amina): *Giovanni Gentile e la sua scuola*. Milano, Ed. Viola, 1951, in-16.º, 65 págs.

Pozzo (Gianni M.): *La filosofia politica dell'ultimo Gentile*, en «*Humanitas*», VII (3), marzo 1952, págs. 254-261.

— — *Immanenza e trascendenza nel pensiero di G. Gentile*, en «*Humanitas*», VIII (5), mayo 1953, págs. 467-474.

— — *La «persona» nella concezione gentiliana*, en «*Humanitas*», VIII (11), noviembre 1953, págs. 1.112-1.116.

GIARDO (Manlio): *Un fallito tentativo di riforma dello hegelismo. L'idealismo attuale*, Bari, Laterza, 1948, 216 págs.

— — *Natura e Storia nell'idealismo attuale*, Bari, Laterza, 1949, 248 págs.

PROTO PISANI (M. L.): *Il sentimento nella filosofia di Giovanni Gentile*, en «*Riv. Filos. Neoscol.*», 1953 (45), págs. 329-339.

GARULLI (E.): *Aspetti della pedagogia di Giovanni Gentile*, en «*Nuova Riv. Pedagogica*», Roma, 1951 (1), núm. 2.

GUZZO (Augusto): *Croce e Gentile*, Lugano, Ed. Cenobio, 1953, 83 págs.

— — *Sette lettere e una conferenza di Giovanni Gentile*, en «*Filosofia*», 1953 (4), págs. 674-9.

LIGUORI (Ersilia): *Influenza di Rosmini sul pensiero pedagogico di Giovanni Gentile*, en «*Congreso Internacional de Pedagogía*», II.

CAFARO: *Ricordo di G. Gentile*, en «*Nuova Riv. Pedagogica*», 1951, núm. 1.

PICLIARU (A.): *Fondazione morale della democrazia nel pensiero di G. Gentile*, separata de «*Studi Sassaressi*», 1953.

Giovanni Gentile.—La vita e il pensiero. A cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici. Sansoni, Firenze.

Indice del vol. I (1948): Felice BATTAGLIA, *Il concetto della storia nel Gentile* (pp. 43-100); Gustavo BONTADINI, *Gentile e noi* (pp. 101-124); Pantaleo CARABELLESE, *Cattolicità dell'attualismo* (pp. 125-144); Armando CARLINI, *Dall'immanenza alla trascendenza dell'atto in sé* (pp. 145-154); Gaetano CHIAVACCI, *Il centro della speculazione gentiliana: l'attualità dell'atto* (páginas 155-178); Vito FAZIO ALLMAYER, *La riforma della dialettica hegeliana* (páginas 179-194); Luigi FIRPO, *Giovanni Gentile e gli studi campanelliani* (páginas 195-206); Eugenio GARIN, *Giovanni Gentile, interprete del Rinascimento* (pp. 207-220); Lorenzo GIUSO, *Gentile e la storia dello spirito italiano* (pp. 221-228); Giuseppe MAGGIORE, *Il problema del diritto nel pensiero di Giovanni Gentile* (pp. 229-244); Arturo MASSOLO, *Gentile e la fondazione kantiana* (pp. 245-254); Bruno NARDI, *La filosofia del Medio Evo nel pensiero di Giovanni Gentile* (pp. 255-284); Giorgio RADETTI, *Gentile e Spinoza* (páginas 285-296); Giuseppe SAITTA, *«Humanitas» di Giovanni Gentile* (páginas 297-310); Ugo SPIRITO, *Gentile e Marx* (pp. 311-334); Gioacchino VOLPE, *Giovanni Gentile e l'«Enciclopedia Italiana»* (pp. 335-362); Arnaldo VOLPICELLI, *La genesi dei «Fondamenti della filosofia del diritto» di Giovanni Gentile* (pp. 363-380).

El vol. II de la serie (1950) contiene los siguientes escritos: G. Emanuele BARRI, *Immanenza e storia* (pp. 1-18); Antonio CORSANO, *Giovanni Gentile e gli studi sul Rinascimento* (pp. 19-26); Angelamaria JACOBELLI ISOLDI, *La crisi dell'autocoscienza nella filosofia di Giovanni Gentile* (páginas 27-118); Francesco MODICA-CANNIZZO, *Antiprattismo e antiattivismo di Giovanni Gentile* (pp. 119-128); Fortunato PINTOR, *Giovanni Gentile negli studi storici e letterari* (pp. 129-150); Michele Federico SCIACCA, *Gentile interprete di Rosmini* (pp. 151-168); Gioele SOLARI, *Diritto astratto e diritto concreto* (pp. 169-210).

GALIMBERTI (Andrea): *Il tema e il nodo della logica gentiliana*, en «G. Crit. Filos. Ital.», 1954 (33), págs. 146-77.

SPIRITO (Ugo): *La religione di Giovanni Gentile*, en «G. Crit. Filos. Ital.», 1954 (33), págs. 133-45.

BELLEZZA (Vito A.): *L'esistenzialismo positivo di Giovanni Gentile*, Libr. E. Nauwelaerts, Louvain, 1954, 195 págs.

SCARPELLI (Uberto): *La filosofia del diritto di Giovanni Gentile e le critiche di Gioele Solari*, en el vol. «Studi in memoria di Gioele Solari», Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze politiche dell'Università di Torino. Ed. Ramella, Torino, 1954, págs. 393-447.

Sommario: I: 1. L'idealismo soggettivo di Gentile e l'idealismo oggettivo di Solari. Argomento di questo scritto. Le due vie innanzi alla filosofia di Gentile: rifiutarla o passare attraverso di essa. 2. Le critiche di Solari a Gentile. 3. L'idealismo sociale di Solari.—II: 4. L'individualismo della filosofia di Gentile. La «universalità» dell'Io. 5. Il concetto attualistico dell'in-

dividuo. 6. La società nell'attualismo. Sua identità con l'individuo. 7. Lo Stato nell'attualismo. Sua identità con l'individuo. 8. Il diritto nell'attualismo. Sua riduzione alla dialettica dell'individuo.—III: 9. Considerazioni sulla posizione dell'attualismo nella storia della filosofia. 10. La via di Solari innanzi alla filosofia di Gentile: il rifiuto. Critica. 11. Continua la critica. 12. L'altra via innanzi alla filosofia di Gentile: il passaggio attraverso di essa verso la filosofia dell'uomo. 13. Considerazioni conclusive. Il significato della critica di Solari.

Una relación completa de los escritos de Giovanni Gentile puede verse en el volumen III de la serie *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero* (Sansoni, Firenze, 1950, 143 págs) según la ordenación cronológica de Vito A. BELLEZZA. El vol. IV de la misma serie (1951) contiene un ensayo biográfico en el que Benedetto GENTILE relata el período final de la vida de su padre, desde julio de 1943 a abril de 1944.

La obra *Genesi e struttura della società* ha sido reeditada últimamente con una introducción de V. A. BELLEZZA (1954, 232 págs.).

M. J. DE P.

LA SOCIEDAD MODERNA Y LOS COMIENZOS DEL SABER SOCIOLOGICO

Nunca los cambios históricos son bruscos. Los instantes del tiempo no se alinean con límites fijos, unos al lado del otro, como las cuentas de un collar. Todo presente lleva su pasado en sí y en él se inicia el futuro. Los tres momentos están mutuamente implicados. De aquí su complicación. No hay en el flujo del tiempo comienzo absoluto, como tampoco, y por lo mismo, términos rotundos. Pero la complicación no termina aquí. Ya Comte advirtió que una de las categorías fundamentales de la realidad social-histórica era el *consensus*, esto es; un complejo que liga profunda y unitariamente las distintas manifestaciones de vida y las hace solidarias. Todo intento de aislamiento artificial fracasa. Fracasa porque es infiel a la parte que resulta. Esta sólo vale en conexión con el conjunto. El único procedimiento válido es un método dialéctico que recoja en su implicación los distintos sectores o, por lo menos, que al destacar uno tenga en cuenta la resonancia del todo en él y de él en el todo.

Esto haremos nosotros: cuando nos enfrentamos con la nueva experiencia en donde está el orto de la sociedad moderna y de un saber específico de ella, vamos a operar una serie de simplificaciones, en donde, sin embargo, procuraremos conservar la conexión viva con las otras partes. La primera simplificación es destacar tan sólo la aparición de un nuevo tipo humano y de una nueva sociedad: la sociedad burguesa. La segunda, examinar el saber y la experiencia de la vida que ella aporta: su lado ideológico más que real. La tercera, estudiar en ellos tres corrientes fundamentales como preliminares inmediatos de una ciencia de la sociedad: la nueva visión de la vida individual y común en los autores ingleses del XVIII; la visión de la sociedad de

los fisiócratas y de los autores franceses prerrevolucionarios; el tratamiento temático de la sociedad en Jorge Guillermo Federico Hegel (1).

1. Primero, la aparición del burgués y de la clase burguesa. El burgués comienza, según es notorio, en la Edad Media. Por lo pronto, y en su sentido más obvio, burgués es el habitante de la ciudad, del burgo. El burgo es una unidad de vida. Es, en primer término, un espacio cerrado, acotado, humano, frente al espacio cósmico. En este espacio se expresa el hombre. Se expresa por el hecho de su existencia, pero también, y más concreta e individualmente, en su morfología. La morfología de la ciudad es una aclaración del alma de sus habitantes. Pero la ciudad no es sólo un espacio circunscrito, sino un tiempo circunscrito. Mumford ha señalado certeramente la aparición del reloj en la ciudad, la división racional del tiempo en horas y minutos, la influencia de ello sobre la visión de la vida. El reloj saca al tiempo de sus conexiones cósmicas, lo pone a disposición y para la conformación del hombre, lo convierte en período abstracto que puede ser dividido o llenado según un cálculo: cálculo de tiempo. No sólo esto. La ciudad se alza sobre el campo y modifica el valor económico fundamental. En el campo éste era siempre la unidad natural del producto o de la prestación personal: la ciudad tiene que romper este equilibrio porque es en cierta manera pasiva: absorbe más que produce; ha de hacer predominar dentro de la circulación de bienes un valor abstracto, neutro, conformable; tan abstracto, neutro y conformable como su espacio y su tiempo: el dinero. El dinero es el instrumento del comercio. Comercio siempre existió. Lo peculiar ahora no va a ser su existencia, sino su peculiaridad y su ámbito. La ciudad va sustituyendo cada vez la movilidad efectiva del comerciante por una organización de centros y filiales que racionaliza el conjunto. Esto le da una enorme fuerza de expansión, porque ínsita en ella va el cálculo de las posibilidades, la dominación del futuro. Es indudable que nada de esto aconteció de una vez. Pero en sus avatares el hombre comienza a pensar desde un nuevo ámbito y desde una radical expe-

(1) El presente trabajo es un fragmento de otro más extenso sobre los orígenes de la ciencia de la sociología. Por razón de espacio sólo aparecen en este número la introducción y los precedentes del saber sociológico en la Inglaterra del siglo XVIII.

riencia: desde el ámbito de la razón y la experiencia del valor de la realidad concreta. La ciudad hace preponderante una nueva potencia, la razón, y una nueva realidad: la realidad individual. Los simbolismos tradicionales desaparecen, el hombre de la ciudad piensa racionalmente frente a una realidad desencantada. El mundo deja de ser transparente a la divinidad, constituye como un velo espeso entre hombre y Dios. Esto se advierte incluso en el sistema que hace una representante de una orden que surge en la ciudad y para sus necesidades: en Santo Tomás de Aquino. Gilson ha subrayado el equilibrio de fe y razón que el sistema tomista representa y el cambio respecto a la visión anterior. Las cinco fatigosas vías frente a la evidencia del argumento ontológico. La analogía de cuño aristotélico frente a la participación de tipo platónico. La creación en su aspecto terminativo, más que en las ideas y pensamientos divinos. Santo Tomás logró dar el equilibrio justo y por eso se convirtió en maestro de la cristiandad. La novedad radical que representó se patentizó en las polémicas que rodearon la aparición del tomismo (2).

Pero la historia del burgués no terminó en el siglo XIII. Todas las condiciones concretas se acentuaron en el decurso. No tenemos que señalar hechos, sino más bien queremos ver cómo la vida humana fué ordenando su sistema de posibilidades en los hechos y frente a ellos. En cierta manera, lo que va a acontecer es una creación de mundo, modelación del mundo. En él intervienen argumentos, teorías, acaeceres; pero lo importante es que todo queda como trascendido

(2) L. MUMFORD: *The culture of cities*, 1938 (hay trad. esp.); más modernos, N. P. GIST y L. A. HALBERT: *Urban Society*, 3.^a ed., 1950; M. SORRE: *Les fondements de la géographie humaine*, t. III. *L'Habitat*, 1952 (con abundante bibliografía); P. GEORGE, *La Ville*, 1952. L. MUMFORD: *Technics and Civilization*, 1934 (hay trad. esp.); otros aspectos son señalados por Ch. A. BEARD, editor: *Wither Mankind*, 1929; *id. Toward Civilization*, 1930; J. STAMP: *The Science of social adjustment*, 1937; W. G. WAFFEN-SCHMIDT: *Technik und Wirtschaft der Gegenwart*, 1952; G. SIMMEL: *Die Philosophie des Geldes*, segunda edición, 1907, precioso y agudo libro. Sobre la sociología de la escolástica, cfr. entre muchos, HONICHEIM: «Soziologie der Scholastik. Soziologie der realistischen und nominalistischen Denken. Soziologie der Mystik», en MAX SCHELER: *Versuche zur einer Soziologie des Wissens*, 1924; WALACH: *Das abendlandische Gemeinschaftsbewusstsein im Mittelalters*, 1924; NAUMANN: *Hoefische Kultur* 1930; VON MARTIN: «Soziologie des Mittelalters», en Vierkandt, *Handwoerterbuch der Soziologie*, 1931, págs. 370, ss. (hay trad. esp. de A. Truyol y Serra); KRAUS, *Scholastik, Puritanismus und Kapitalismus*; E. GILSON: *Etudes de Philosophie médiévale*, 1921; *La philosophie au moyen âge*, 1922; *Le Thomisme*, 1923; A. DEMPFF, *Die Hauptform mittelalterlicher Weltanschauung*, 1925.

en algo inmediato y radical: en un nuevo sentido de la vida. Ello fué demandado por la dinámica histórica. El burgués tuvo por esencia que luchar con un orden tradicional. Un orden es un conjunto sistemático, una taxis o sintaxis de todas las cosas. En cierta medida, cuando se empieza a quebrar parcialmente se quiebra por entero. Esto le pasó al burgués. Su ascensión no modificó sólo las potestades parciales, sino que llegó a la raíz de toda potestad. En los órdenes tradicionales firmemente establecidos no cabía el burgués. Era necesario empezar por la clave de la bóveda al par que por las consecuencias subordinadas. Anular, lentamente pero de una vez, un término entero: cosmos; sustituyéndolo y remodelándolo en otro: haciéndolo mundo.

Por eso la primera etapa de la clase burguesa está llena de cuestiones religiosas. No nos referimos tan sólo a la Reforma y a sus posibles consecuencias para el desarrollo de la burguesía. La contribución de Max Weber ha sido decisiva en este respecto. Pero la Reforma es sólo un fenómeno parcial de una corriente general: de la desaparición de Dios del horizonte intelectual. El hecho acontece en dos maneras distintas, pero que confluyen en una sola consecuencia. De un lado destacando los elementos irracionales en Dios. Dios es potencia infinita, voluntad incognoscible, *Deus absconditus*. Nuestra razón no llega hasta Él. La teología es cuestión de fe, no de ciencia. Este es el camino que inicia Duns Escoto, que exagera Occam, y que a través de un discípulo de Occam, Gabriel Biel, sigue Lutero. Como tal voluntad incognoscible, Dios actúa con arreglo a sus maravillosos y ocultos dictados, aplicando los méritos de Cristo a quien quiere salvar, negándoselos a quien se ha de condenar. De aquí la noción de justicia imputada, que priva a la obra de todo valor para la salvación. *Pecca et pecca fortiter et ama fortius*. Con lo cual toda la actividad que se desplegaba en el negocio de la salvación se emplea ahora en la vida terrestre. De aquí el *Discurso a los príncipes de la nación alemana*, del mismo Lutero. Por una curiosa trasposición, el hombre que ha roto los accesos al trasmundo empieza a valorar la labor temporal, como la gran tarea de los elegidos. La bienaventuranza se manifiesta en los éxitos terrenos. El hueco que ha dejado la escatología lo llena la teoría de la vocación y la moral profesional. En realidad, ocultamente está operando ya aquí la segunda secuencia. Una vez rota la unidad de razón y voluntad en Dios, junto al Dios potencia infinita, queda, como un resto despotenciado, Dios como una vaga personificación de

todas las leyes morales; como una especie de apéndice de la razón humana, única válida. Dios se convierte en alguien que asegura los derechos del hombre. El hombre quiere que se le defina clara e inequívocamente su situación en el mundo mediante una especie de constitución hecha a su medida. Dios funciona como el último legitimador de los actos racionales del hombre: de sus actos en el comercio, en la industria, en la vida común. Y aún más: como un mantenedor de la propia clase. La divinidad debe colaborar en el mantenimiento del orden social. El infierno es bueno para tener subordinada la clase humilde. Dios es así complemento del mundo histórico. Luteranismo, calvinismo, deísmo e incluso ciertas concepciones de la misma burguesía católica son las expresiones múltiples y complejas de un mismo fenómeno (3).

En realidad, el resultado más inmediato es la quiebra del orden fundamental de las esencias. El mundo se convierte en una suma de individualidades. En Occam es claro el fenómeno. En cuanto tal, va a tener dos versiones en cierto modo distintas. La primera ha sido expuesta genialmente por Dilthey (4). La ruptura del orden de las esencias y formas medievales que se escalonaba armónicamente desde la tierra al cielo dió origen, en primer término, a un sentimiento de liberación. Es el aliento generoso y heroico que llena todo el aire del Renacimiento. El afán de vivir, el deseo de agotar todas las posibilidades de la existencia, de manifestar la propia potencia sin riendas ni frenos, llenas las pequeñas cortes del Renacimiento italiano y

(3) No podemos entrar en el debate que planteó la genial obra de Max Weber. Las fuentes principales son MAX WEBER: «Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus», actualmente en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 vols., 1921; E. TROELTSCH: *Die sozialen Lehren des christlichen Kirchen und Gruppen*, 2 vols., 1912; G. O'BRIEN: *Essay on the economic effects of the Reformation*, 1923; R. H. TAWNEY: *Religion and the Rise of Capitalism*, 1926 (hay trad. esp.); H. HAUSER: *Les débuts du Capitalisme*, 1927; B. GROETHUISEN: *Origines de l'esprit burgeois en France*, 2 vols., 1925; M. JAMES: *Social Problems and Policy during the Puritan Revolution, 1640-1660*, 1930; J. GRUBB: *Quakerism and Industry before 1800*, 1930; R. PASCAL: *The Social Basis of the German Reformation*, 1933; A. FANFANI: *Le Origini dello Spirito capitalistico in Italia*, 1933; *id.*: *Cattolicesimo e protestantismo nelle formazioni storiche del capitalismo*, 1934 (hay trad. esp.); H. M. ROBERTSON: *Aspects of the rise of economic Individualism*, 1933; H. BRODERIC, S. J.: *The economic moral of the Jesuits*, 1934.

(4) W. DILTHEY: *Erlebnis und Dichtung* (hay trad. esp. de W. Roces); *Gesam. Schr.*, II, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation* (hay trad. esp. de E. Imaz).

las grandes cortes francesas y españolas. Tal afán se expresa en la literatura en distintas formas: literatura antropológica, estudio de las pasiones, de las formas de la vida, etc. Oigamos a Dilthey: «La afirmación de la vida es el rasgo fundamental de la nueva época; el hombre y sus relaciones naturales con su ambiente se convierten en el centro del interés. La nueva conexión vital que se cierne por entonces en el horizonte de la conciencia pide la expansión de la vida y en sus reflejos literarios y artísticos; junto a esto, un sentido penetrante para los caracteres, para la agitación de las pasiones y de los instintos en el apretado campo de las cortes y de las repúblicas urbanas. El reflejo filosófico de todo este movimiento lo tenemos en una amplia producción literaria: su objeto es el hombre, la condicionalidad fisiológica de la vida anímica, el poder de las pasiones, los temperamentos, la diversidad de los caracteres de individuos y pueblos, la fisionomía y todo el conjunto de medios que ayudan a conocer los caracteres, y finalmente, las consecuencias que para la conducta de la vida se desprenden de este conocimiento del hombre: se refieren al comportamiento, comprensión y trato de otros hombres y a la determinación del fin moral de la vida. Las formas fundamentales de la actitud filosófica ante la vida tal como las había desarrollado la Antigüedad se presentan ahora a cara descubierta, a plena luz. Lorenzo Valla, Erasmo, Maquiavelo, Cardano, Montaigne, Justo Lipsio, Giordano Bruno, representan actitudes vitales del hombre y la elevación de su destino vital a conciencia filosófica les presta su acuñada fisonomía» (5).

En realidad, este es el fondo justo y el ansia que empuja todas las figuras concretas de la época. Son tanto los *condottieros* como los piratas, aventureros y grandes negociantes que llenan lo que Max Weber llamó etapa heroica del capitalismo naciente. El mundo está roto y quebrado en un haz indescernible de fuerzas. De aquí el juego de las individualidades potentes. Todo lo deben a su *virtù* en un mundo de azar, *fortuna*. En la noción de *virtù* se refracta toda la pluralidad y equivocidad de la época. Es, por un lado, un concepto en que laten todavía elementos aristocráticos, pero en donde existen también elementos nuevos, burgueses. La *virtù* es así, aristocráticamente, la capacidad de hazaña, algo originario que procede de un fondo ignoto. Pero es también el cálculo racional e individual para dirigir

(5) W. DILTHEY: *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*.—Trad. de E. Imaz, pág. 405.

los eventos. Lo mismo en la *fortuna*; por un lado, en ella late algo del concepto de providencia; de otro, es ya una noción desencantada y naturalista. En todo caso, una y otra proyectan al hombre hacia el futuro. El hombre se llena de un afán fáustico de conseguirlo todo, de realizarlo todo. El hombre es el centro de todo, como un mundo infinito. De aquí la movilidad de esta época. El incipiente capitalismo, la técnica incipiente, el *stato* y su *ratio*. A esta tendencia hacia el futuro incorpora el hombre lo que cree su pasado propio, una nueva autoridad no escolar ni escolástica: la Antigüedad, y surge el humanismo. El examen y consideración de lo humano se expresa en formas innumerables (6).

Pero la profundización del examen del hombre no podía quedar comprimida en los cuadros clásicos. El afán de infinito, la movilidad, la fuerza atormentada de la pasión busca otros medios de expresión. El barroco se extiende sobre Europa como forma de vida y como estilo. El motivo central va a ser el hombre y su libertad. Como tal, este motivo se refracta múltiplemente. La gran teología ante y posttridentina lo manifestará en la polémica *de auxiliis*, en donde se debate el problema de la conciliación entre la gracia divina y la voluntad libre del hombre. En la literatura antropológica y en la vida se quiebran los moldes clásicos —o pseudoclásicos— del humanismo. El héroe barroco es la continuación del héroe renacentista. Pero los choques sociales entre la aristocracia y burguesía, entre el mundo de la creencia y la vida, entre lo antiguo y lo nuevo, han potenciado las tensiones dentro del héroe mismo, y han agigantado y desmesurado su figura. En este ideal colaboran lo mismo el príncipe, que se siente semi-Dios, que el aristócrata que busca en la pompa y manificencia la seguridad íntima que ha perdido, que el burgués, que aún no ha edificado el mundo de la razón, y construye con fragmentos un mundo de apariencias tan móvil como él mismo. El héroe busca lo extraordinario, lo sin ejemplo; es un virtuoso de la energía, y alrededor de él la realidad se disuelve en un haz indiscernible de fuerzas. En su forma más alta y extrema ello sitúa al hombre cara a cara de su destino trágico. Nadie como Shakespeare puede servir de ejemplo. El universo está lleno de fuerzas misteriosas, divinas y demoníacas. Un elemento espiritual rodea como una niebla todos los objetos y los muestra bajo una luz peculiar: son los espíritus que juegan con el rayo de luna,

(6) J. CONDE ha discernido con gran agudeza la peculiaridad de estos conceptos en Maquiavelo. Cfr. J. CONDE: *El saber político en Maquiavelo*, 1948.

las sombras poderosas que vienen de un mundo invisible, convocadas por el asesinato y la sangre, manifestaciones de una fuerza oculta. Sobre este horizonte, y aprehendidas por el fuerte realismo de la fantasía nórdica, aparecen figuras arrastradas por sus pasiones insaciables. También su genio se manifiesta en los juegos de la comedia, y entonces el mundo de la fantasía es como un arco iris que cabalga sobre el juego de la vida. Junto a Shakespeare quizá sólo puede ponerse en grandeza y como representante de otro arte, Rubens, con su concupiscencia frenética, sacudiendo e incendiando el mundo de las apariencias sensibles. Los colores crepitan, las formas se rompen, la luz une como un flúido, el conjunto es un universo en perpetua movilidad, germinal como la vida misma. Pero el principio continúa, analógicamente, en otras manifestaciones. Las tensiones internas del héroe crean no sólo la fuerza de lo trágico, sino una de las más altas formas de la reflexión irónica sobre el héroe mismo. En su punto de equilibrio aparece el heroísmo de la derrota, del ensueño, del esfuerzo puro que se justifica por sí: será la genial visión de Cervantes. Don Quijote es un héroe de su tiempo, aunque su humanidad sea de todos. En otras inflexiones, las polaridades se refractan en oposiciones entre héroe y vulgo, cultismo y popularismo, idealismo y sensualidad frenéticos. El barroco se puede hacer, y de hecho se hizo, juego de apariencias, teatralidad, adorno. A través de él un hombre y un mundo en crisis despliegan su potencia. La disolución del mundo en fuerzas lleva consigo la inseguridad del hombre. Para salir de esta inseguridad cabían varias soluciones. Una de éstas es la que, generalmente, adoptó el mundo moderno. Fué confiarse como instancia segura a la razón. El burgués, a través del barroco, se encontró a sí mismo en la potencia de la razón (7).

Baste recordar la figura de Descartes. Cuando éste en su duda metódica llega al *cogito ergo sum*, como verdad a la que ningún escepticismo puede hacer mella, se afirma a sí mismo como *res cogitans*. La idea de la sustancia sigue funcionando, pero con un particular aditamento: lo único sustante que reposa en sí es la realidad cogitante del hombre: «Et je trouve ici que la pensée est un attribut que m'appartient: elle seule ne peut être détachée de moi» (8). El hombre es sustancia pensante, y no necesita ser en lugar ni en cosa alguna ma-

(7) R. MOUSNIER: «Les XVIe et XVIIe siècles», en *Histoire générale des civilisations*, de M. CROUZET, tomo IV, 1954, págs. 176 ss.

(8) DESCARTES: *Méditations touchant la première philosophie*, Med. 2e.

terial. Existencia y pensamiento son una y la misma cosa. Apoyada sobre esta realidad estará toda otra realidad humana. E incluso cualquier otra realidad. Por múltiple que sea su apariencia, el mundo se reduce a una armadura racional. Para ello será decisivo el proceder de la ciencia natural. La ciencia natural había renunciado al conocimiento de la esencia y se había limitado a la explicación de los fenómenos. Este no se define como hecho desvelador de algo oculto en la misma cosa, sino como algo constatable por el observador. Tomado en esta forma, lo importante es verlo en su escueta y precisa aparición. Para ello es preciso una actividad del hombre, que se centra en dos grandes procedimientos intelectuales: análisis y síntesis. El primero buscaba en la apariencia sus elementos últimos: era una disección de la naturaleza, *dissecare naturam*, decía Galileo. El segundo procedía a la explicación del fenómeno, mediante la composición de los elementos adquiridos, *componere naturam*. El análisis *risolutivo e compositivo* era lo fundamental. Mediante él, la ciencia había llegado a eliminar del mundo no sólo su sentido trascendente, sino su abigarrada y múltiple apariencia. No sólo los milagros, sino las cualidades inmediatas y primarias no tienen que ver con la verdad de la ciencia. Esta acepta únicamente un mundo de cuerpos, con determinada magnitud, figura y movimiento: *quies, motus, positura, figura sunt cum materia cunctarum exordia rerum*. A la *res pensante* se enfrenta una *res extensae*. Pero en realidad no hay irreconciliable separación entre ellas. El mundo de la naturaleza es el mundo de la matemática. «El libro de la naturaleza está escrito en lenguaje matemático», dirá Galileo. Y Descartes nos adoctrinará: «*Generalem quandam esse debere scientiam... eandemque... Matesim universalem nominari.*» De aquí que la naturaleza aparece como un conjunto de principios de movimiento. Como estos principios del movimiento son racionales, en último término la razón es lo más natural, y la naturaleza lo más racional. La ley de la naturaleza se encuentra siguiendo el curso propio de la razón: el hombre que se mueve en el ámbito de su razón, se mueve en los principios connaturales.

Con este haz de convicciones claves se acerca el hombre a la realidad humana. ¿Qué le ofrecía ésta? Esta le ofrecía como la naturaleza, y en su faz más inmediata, la diversidad. Pero también, como en el orden físico, la diversidad oculta la radical verdad de la razón naturalizada. Era necesario mediante el análisis descubrir ésta, hallar

un plano en que pudieran coincidir todos los hombres. El plano en que pueden coincidir todos los hombres es un plano de elementos últimos y neutros, en que se prescinde toda matización moral y que son las tendencias primarias, afectos o apetitos que pueden ser seis como en Descartes, tres en Espinoza, etc. La atracción y repulsión de ellos compone la gravitación en que consiste el hombre, *quatenus machinamentum quoddam*, nos dirá Descartes. Esta gravitación se halla ligada por una ley de razón. La razón es un conjunto de principios que regulan espontáneamente una naturaleza. Si retrotraemos el hombre a su natural, nos encontraremos con los principios últimos, que crean el orbe de su autodeterminación. El hombre natural es espontaneidad. Por ello lo natural es aquí la racionalidad de la libertad. La libertad es el estatuto del hombre. Así cesan las diferencias. Los principios de la razón tienen que ser admitidos por todos, pues están dados en todos. Mediante ellos los hombres no sólo son libres, sino iguales. Cesarán así las luchas y disturbios, se creará la verdadera fraternidad entre los hombres (9).

Ahora bien, en lo anterior está implícito que igual que la explicación de la vida humana singular se hacía gracias a unos principios racionales que gobernaban la dinámica de los elementos o átomos últimos, la de la vida social debía realizarse también a base de principios que regían individuos aislados. No se puede prescindir aquí del punto de partida cartesiano, cargado ahora de elementos sociológicos. Lo único sustante es la realidad subjetiva del hombre. La razón dota a éste de la facultad de la autodeterminación. Esto es tanto como decir que cada hombre es un valor último, autónomo. Todo depende de lo que quiera o haga. Cada individuo no es sólo autónomo, sino por ello independiente: en sí constituyen un mundo, su mundo, una mónada. Suponerlo condicionado o en ligamen profundo con los otros es negarlo. De aquí que el individuo es anterior a la sociedad. El *status naturae*, el reino de los individuos, es el reino de la libertad. A él se llegaba en el análisis resolutivo: un conjunto de átomos inconexos y libres era el principio. El principio en los dos sentidos de este término: originante y justificante. La sociabilidad sólo puede explicarse dentro de la razón. Únicamente porque la razón es común, puede darse mundo común. La manera de constituirlo es seguir el

(9) DILTHEY: «La función de la antropología en la cultura de los siglos XVI y XVII», en op cit., págs. 403 ss. Cfr. B. GROETHUYSEN: *Philosoph. Antropologie*, en *Handbuch der Philosophie*, ed. por Baeumler y Schroeter, 1933.

camino de los principios de la razón. Los átomos individuales sólo podían ligarse mediante su libertad racional. La sociabilidad tomaba así su forma racional y libre: el contrato social. El contrato social establecía el vínculo fundamental entre los hombres. Si examinamos la peculiaridad del contrato en sí, se nos harán claras sus consecuencias. Pues el contrato es la vinculación entre hombres que se conexionan sin perder su autonomía: cada uno persigue su fin, obtener algo a base de dar algo: tiene que haber una dualidad o independencia como tiene que haber cielo y tierra para que haya universo. Y precisamente esta dualidad recíproca y mutua implicación crea un orbe con leyes propias. El contrato es, así, la primera idea de una gravitación social. Los lazos abstractos entre los particulares creaban la idea de un espacio, espacio social en que cada participante ocupaba un estado, *status*. De los *status* particulares resultaba un sistema de balanzas y contrabalanzas. Junto a la mecánica natural se instituía así la mecánica social. En realidad, en todo ello, la sociabilidad como lazo de unión entre los hombres quedaba reducida a un lazo adjetivo. El individuo en sí no precisaba de los otros. Entre ellos era lo único numerable e independiente. Por tanto, la sociedad aparecía como un mero instrumento de esta única realidad sustante, como un aparato mecánico, subordinado. Y esto porque el punto real de unidad entre los hombres estaba más allá de la sociedad, era suprasocial. Este punto de unidad es la identidad de los individuos en el despliegue de su razón. La razón es el fondo común y aditivo. Las leyes morales naturales abarcaban a todos los hombres. Existía unidad del género humano, dada intemporalmente, no unidad social. Lo cual hacía que la sociabilidad no sólo se concibiera como puro enlace de individuos dentro de un todo moral, sino que no fuera subsistente por sí. La sociabilidad era un expediente en el progreso de la humanidad. Como este es el despliegue de la razón libre, el verdadero destino de la sociabilidad es negarse a sí misma: el destino del hombre era un destino moral de libertad (10):

(10) Sigue siendo todavía fundamental la genial exposición de F. J. STAHL: *Die Philosophie des Rechts*, 5.^a ed., 1870, tomo I, págs. 74 ss. Otras exposiciones: K. VORLAENDER: *Geschichte der philosophischen Moral, Rechte und Staatslehre der Engländer und Franzosen*, 1855; *Vom Machiavellis bis Lenin*, 1926; R. VON MOHL: *Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften*, 1855-58; HINRICH, H. F. W.: *Geschichte der Natur und Voelkerrecht*, 1842-52; K. PRIHAM: *Der Individualismus in der neueren Rechtsphilosophie*, en *Festschrift fuer F. Klein*, 1944. Muy certeros, un pequeño trabajo de ERNST VON HIPPEL: *Die Krise des*

Lo anterior se manifiesta con gran claridad si descendemos a un plano inferior: al plano de la vida diaria. Pues, en efecto, lo peculiar de la visión burguesa del mundo es que todos estos puntos de vista fundamentales no los discute por mero afán teórico, ni siquiera desde una postura de moral fundamental, sino para desarrollar una actividad. Y de aquí que las consecuencias más radicales las ha de sacar respecto a problemas concretos de la vida diaria: a la idea del trabajo, a la providencia y al trabajo, a la dinámica de la sociedad, al papel de la riqueza y a la peculiaridad de la vida social.

La Edad Media había valorado el trabajo humano. Pero lo había valorado dentro de límites precisos. Estos límites eran, si se me permite la expresión, límites ónticos, históricos y sociales (11).

Límites ónticos, en primer lugar. El hombre forma parte del orden del mundo. Este orden es orden de movimientos, entendidos fundamentalmente como tránsito de la potencia al acto. Es orden de esencias: en cuanto cada ser aspira a la realización de su esencia. Es orden de fines, pues cada individuo se subordina al fin que le es propio. Es orden jerárquico en donde lo inferior debe respetar lo superior, dentro de cada ser y en la relación entre ellos. En el hombre la libertad abre el ámbito de la acción moral. Pero la moral humana se acuerda con la ley óntica en cuanto su fin inmediato es la realización del hombre: su humanización. Por eso la actividad humana superior es el orbe de lo «agible»: de los hábitos o virtudes con que va perfeccionando su ser, no el de los «factible», de las técnicas, esfuerzos o

Rechtsgedanken, publicado en los *Schriften der Koenisberger Gelehrten Gesellschaft*, IX, Heft, 3, 1933, págs. 83 ss., y el conocido libro de SAUTER: *Die philosophische Grundlagen des Naturrechts*, 1932. Respecto a la influencia de estas teorías en el desenvolvimiento del Estado moderno, F. MEINECKE: *Die Idee der Staatsraison in der neueren Geschichte*, 1924; HOLSTEIN, LARENZ: *Staatsphilosophie*, en *Handbuch der Philosophie*, editado por Baeumler y Schroeter, 1933 (hay trad. esp.); PAUL VON SOKOLOWSKY: *Politik und Rechtsphilosophie: Der Staat*, 1932; SABINE: *Historia de la teoría política*, trad. esp. de Herrero, 1945; HELLER: *Bemerkungen zur staats-und rechtstheoretische Problematik der Gegenwart*, en «Archiv fuer oeffentlichen Rechts», N. F. 16, pág. 321 ss.

(11) B. GROETHUYSEN: *La conciencia burguesa*, trad. esp. de J. Gaos, 1943, páginas 304 ss. Cfr. para corregir algunos puntos de vista de GROETHUYSEN, C. ILGNER: *Die volkswirtschaftlichen Anschauungen Antonins von Florenz*, 1904; W. CUNNINGHAM: *Growth of English Industry and Commerce, Early and Middle Ages*, 4.^a ed., 1905; E. SCHREIBER: *Die volkswirtschaftlichen Anschauungen der Scholastik seit Thomas von Aquin*, 1913; B. JARRET: *St. Antonino and Mediaeval Economics*, 1914; A. E. MONROE: *Early economic thought*, 1924; J. BRODRICK, S. J., op. cit.

resultados exteriores. Sólo en cuanto al trabajo coopera a la perfección del hombre, sólo por su humanismo y no por sus resultados, tenía un valor sustantivo. Los moralistas del XVII continúan esta línea de valoración del trabajo, nunca absoluta. Una vida de trabajo disminuye el amor del mundo, el apego a las cosas temporales y la complacencia en nosotros mismos. He aquí sus humildes y verdaderos frutos. Jesús mismo fué un trabajador manual, y bendice no sólo a los pobres que padecen, como El padeció, sino también a aquellos que cumplen simple y fielmente sus deberes temporales. El precepto de trabajo rige lo mismo para los ricos que para los pobres. Pero en último término Marta será siempre inferior a María y la vida contemplativa es el remate de toda vida.

El trabajo estaba también incluso en otro orden. En el orden «histórico» del pecado original. El precepto del trabajo es la pena del pecado. Es una expiación impuesta al hombre pecador. Se está condenado al trabajo, y esto determina desde el primer momento el sentido que cabe atribuir a las propias actividades. La actividad del trabajo no es un fin en sí mismo. Con ello el hombre salda una deuda y disminuye su carga de pecados. El trabajo es algo pesado, y por eso, porque hay que vencer una desgana, es valioso ante Dios. El verdadero sentido del trabajo no reside, pues, nunca en un resultado, sino siempre en el esfuerzo y la fatiga que costó, y lo caracteriza como una expiación.

Lo fundamental, por esto, no es el fin, sino la causa del trabajo, no el *para qué*, sino el *por qué* se trabaja, el *por qué se tiene* que trabajar. Esto no obsta para que el trabajo lleve consigo algunos bienes en el orden social, pero siempre con bienes formales, más bien que materiales. El trabajo significa en primer término, una vida ordenada; una división del tiempo como arreglo a principios determinados; el orden mismo de la sociedad. Los que tienen que trabajar para ganarse el pan, conocen sus obligaciones y tienen firme voluntad en cumplir con ellas. Es un orden de prudencia y previsión, una especie de seguro contra las tentaciones de toda índole a las que estamos expuestos; es como una regla que comprime toda la vida. Por eso la Iglesia alababa y alaba, sobre todo, las clases medias, y en este sentido, una parte del burgués podía sentirse acorde con las prescripciones eclesiásticas. En la clase media todo está perfectamente regulado: se levantan a una hora determinada y ponen término al trabajo en el momento prefijado, tienen determinadas horas de trabajar y

otras en las que se dedican al descanso; evitan los esfuerzos excesivos y se imponen límites precisos que no traspasan jamás; tienen sus principios y hábitos: un día debe ser como el otro. El trabajo es así como el hilo que ensarta las cuentas de su tiempo.

El «humanismo» moderno va a medir al hombre no por sí, sino por sus resultados. Comienza una valoración del esfuerzo en cuanto tal. En esta valoración activista, el trabajo aparece como la fuente de todas las alegrías y el medio más seguro de combatir el tedio. El hombre quiere y debe trabajar. Vida sin trabajo no es vida. El hombre, pues, afirma su trabajo y con ello su vida en el mundo. Afirma este mundo tal como es, con sus fatigas, pero también con sus frutos.

El trabajo, pues, se va independizando del orden óntico y teológico, para entrar dentro del orden *natural humano*. El burgués no es un condenado que cumple su condena trabajando; para él el trabajo significa éxito, se presenta como algo lleno de sentido. El burgués desea que sus descendientes continúen su trabajo, que le toman allí donde él lo dejó. Su trabajo es creador. El se siente casi un pequeño Dios dentro de esta órbita. Si Dios le presentara en una mano el trabajo y en otra la ociosidad, él, orgullosamente, aceptaría el primero.

El trabajo, pues, se escapa de su significación teológica e incluso de su significación de gran potencia ordenadora de la vida; se orienta racionalmente hacia el resultado, y como el resultado es infinito, se llena de un impulso constante hacia la acumulación de bienes y riquezas. El trabajo es una fuente de bienes y, por lo tanto, es un factor constructivo en la vida individual y en la vida social. El hombre no vive en vano cuando trabaja y obtiene éxito. La vida tiene para él un fin. Toda la vida se subordina a este fin. El trabajo no significa para el burgués una condena, sino libertad y finalidad conscientes. No significa expiación, sino resultado. No agota su sentido en llenar los momentos, sino en colmarlos ambiciosamente con el deseo de bienes. La vida se puede calcular, y en el cálculo racional, el resultado se consigue mediante el trabajo (12). El hombre es señor de su destino. Con ello se opone al burgués, desde este punto de vista, a una de las ideas centrales de la Edad Media: a la providencia. El burgués quiere ser su propia providencia.

Como se sabe fué Occam el que afirmó que Dios podía valer como creador del mundo, pero una vez creado el mundo, éste se regía por sí, no necesitaba ni conservación ni providencia. El burgués viene a

(12) GROETHUYSEN: op. cit., págs. 307 ss.

afirmar lo mismo. El no niega la existencia de Dios. Tiene el sentimiento de vivir en un mundo en que todo está ordenado de la mejor manera, y no tiene reparos en alabar la sabiduría del Creador. Pero una vez creado el mundo y todo ordenado perfectamente, le parece en rigor superfluo que Dios siga interviniendo aquí abajo. Piensa que en adelante se le puede entregar a él mismo todo lo demás. El burgués con su razón ordena todo. Igual que el investigador de la naturaleza, él realizó ciertos experimentos que le condujeron a un resultado positivo. Y lo mismo que el científico había sometido los procesos de la naturaleza a los cálculos del intelecto, el burgués tendió a regular toda su vida y, sobre todo, la vida económica, según principios susceptibles de cálculo. Por eso Sombart ha seguido con singular cuidado los progresos del cálculo como un constitutivo fundamental del mismo alma del burgués. Es en Florencia, una de las ilustres cunas de la burguesía, donde aparece el primer libro importante que pone los principios del cálculo correcto: el *Liber Abbaci*. El arte del cálculo se desarrolla rápidamente a partir del siglo XIV. Las cifras son la base de los negocios. Otro italiano, Tartaglia, en el siglo XVI da un impulso decisivo. Junto a ello se van extendiendo los libros de contabilidad. «El cálculo y la contabilidad se convirtieron en una de las ocupaciones esenciales del empresario burgués, que, al comienzo, debía ciertamente hacer por él mismo la que ha sido más tarde una ocupación de contables profesionales» (13). Con ello el burgués trató de determinar las causas y los efectos que se producirán, procura someterlos a número, rendirse cuentas de su vida. Todo estaba bien pensado, y al final del año sale la cuenta. La vida constituye un todo cerrado en sí, sin que necesite explicaciones que lleguen más allá de sus propias y evidentes condiciones fundamentales. Los libros de contabilidad bien llevados, los balances de fin de año, contribuyeron por lo menos tanto como los tratados de física y los sistemas de los filósofos a destruir el viejo mundo del milagro.

El hombre se siente seguro de sí mismo. Tiene conciencia de su propia responsabilidad; de la responsabilidad por lo menos relativa a sí. No quiere milagros, sino trabajo. El hombre solo y tranquilo, examinando las representaciones de sus éxitos y sus fracasos, determina principios y saca consecuencias, forma propósitos, sin contar con nadie sobre él. El hombre se hace independiente. Trabajo, fruto, riqueza.

(13) W. SOMBART: *Der Bourgeois*, trad. francesa de Jankélévitch, 1926, página 158.

za, forman un conjunto cerrado en sí, que no necesita explicaciones trascendentes. De suponer que es el resultado de un poder divino, el burgués perdería su seguridad en sí mismo y con ella su afán de trabajar y con ello el fruto y con ello la riqueza. Es necesario cerrar bien este círculo.

El círculo se cierra colocando como virtud fundamental del burgués la virtud del orden y la economía: la *sancta masserizia*. Sombart ha hecho el aleccionador intento de mostrarnos el desarrollo de la literatura sobre la materia desde el Renacimiento hasta el siglo XIX (14). Recojamos sólo lo que ahora nos interesa. El primero, L. B. Alberti en su libro *Del governo della famiglia*. «Sancta cosa la masserizia», nos dice Alberti. La masserizia es un concepto muy amplio, que encierra «la sollecitudine e cura delle cose», esto es, realizar una buena administración económica: «que los gastos no superen nunca los ingresos»; el espíritu del ahorro: «un céntimo ahorrado me da más honor que cien dilapidados», dirá Giovanni Rucellai; una racionalización de las inversiones, etc. Sobre todo huir de la ociosidad y aprovechar el tiempo. «Chi sa non perdere tempo sa fare quasi ogni cosa, e chi sa adoperare il tempo costui sarà signore di qualunque cosa é voglia». El hombre de negocio debe saber que el celo y la aplicación son la fuente de la riqueza. «Questi (i guadagni)... diventeranno maggiore crescendo in noi colle facende insieme industria et opera» (15). Con el tiempo la doctrina se extiende. «El siglo XVII nos ha transmitido numerosos «libros del hombre de negocios» o «diccionarios del hombre de negocios», en los cuales ocupan un largo espacio las recomendaciones dirigidas a los comerciantes, viejos y jóvenes, de ser virtuosos y razonables en la dirección de sus negocios. Son siempre los mismos preceptos: reflexionar bien sobre todo, tener buen orden, ser sobrios, hacendosos y económicos: si te conformas a estas reglas no te faltará de nada y serás un ciudadano respetado y un hombre acomodado». Relieve particular tienen el de Savary, *Le parfait négociant*, y el inglés, generalmente atribuido a D. Defoe, *The complete english Tradesman*. Singularmente son vivos los tonos de este último, tonos casi ascéticos. «Una vida dispendiosa es como una fiebre malsa-

(14) W. SOMBART: *op. cit.*, págs. 127 ss.

(15) L. B. ALBERTI: *I libri della famiglia*, ed. por G. Mancini, 1908, pág. 137. Para la cita de G. RUCELLAI, ver G. MARCOTTI: *Un mercante fiorentino e la sua famiglia nel secolo XV*, 1881, en donde se publican extractos, concretamente el texto citado en la pág. 106.

na»; «Es el enemigo que os devora vivos»; «La vida de los negocios no es un baile al cual haya que presentarse difrazado y con máscara»; «No exige nada más que prudencia y frugalidad», etc. (16). No continuemos por ahora las citas; lo que nos interesa destacar es que el burgués es moral, pero a su modo. No es un dilapidador, ni un sensual, ni informal, sabe cumplir sus compromisos, adquirir su propia riqueza y gozar de los bienes de este mundo. El burgués que lo sacrifica todo para conseguir y acrecer su capital representa una figura nueva ante la moral tradicional. ¿Es pecador? ¿Es santo? No es ciertamente un libertino, uno de aquellos grandes señores a los que había que imponer ciertas penitencias, pero que estaban siempre dispuestos a arrepentirse, pero no es tampoco un santo, porque sus pensamientos no van más allá, sino se quedan en esta tierra. No es avariento, porque no está sujeto a ninguna pasión. Guarda el dinero con tranquilidad de conciencia y en vista de consideraciones razonables. Ni un dilapidador. El tiene una nueva virtud que se emplea en este mundo: la virtud de la economía y la previsión (17).

Todo lo anterior va a tener sus consecuencias respecto a la visión de la sociedad. La Iglesia pedía orden, orden sancionado por la costumbre y la tradición; el burgués pedía éxito, acomodación de todo al futuro. Las dos visiones luchan en un tipo concreto: en el tipo del nuevo rico.

La Edad Media reconoció la riqueza; pero en cierto sentido. Reconocía, sobre todo, el hecho de ser rico. Ser rico es una cosa distinta que hacerse rico. El que ha nacido rico se ha encontrado en un papel que le ha encomendado la Divina Providencia. Aunque la riqueza siempre encierra en sí graves peligros, para el cristiano ser rico en cuanto tal no es pecado. Quien es rico por su casa, puede apelar a Dios; Dios quiso que lo fuera. Se unía así la riqueza con la cualidad hereditaria; se unía también con la nobleza. El noble rico simbolizaba la idea de constancia y duración, justamente los valores que estima en más la Iglesia. Era todo el pasado, toda la tradición la que mandaba. Pero se unía también con la visión de la sociedad como un orden. El rico que desempeñaba un papel encomendado por la Providencia, tenía deberes respecto al conjunto social. La riqueza era una función social (18).

(16) D. DEFOE: *The complete English tradesman*, 5.^a ed., 1745; pág. 97 y siguiente; pág. 103.

(17) SOMBART: op. cit., pág. 149; GROETHUYSEN: op. cit., pág. 360.

(18) GROETHUYSEN: op. cit., pág. 331.

Los nuevos ricos están en una difícil situación. Rompen con toda la tradición, manifiestan el valor de lo momentáneo. Dos son, pues, las razones que esgrimía en contra de ellos al antiguo orden. Una, la falta de estabilidad en el mundo social. Hoy día, dice el Cura de Gap, todas las diferencias de clases están abolidas. El hijo de un mísero trabajador manual puede llegar a poderoso. En los documentos públicos se da el título de *Sieur*, y en la vida social adoptan maneras finas. Ya por este simple hecho de la inestabilidad social, la Iglesia pronuncia un juicio adverso. Pero hay algo más. Los medios con que se obtiene este dinero. La Iglesia no quiere especuladores, ni ambiciosos. Ello puede crear orgullo. El nuevo rico no sólo es recusable como clase, sino como persona (19).

Contra ello el burgués no se deja convencer. El trabaja para sí; a lo sumo para los que le están más cercanos. Como individuo no quiere tener trabas de la tradición ni del orden moral. Tanto puedes, tanto vales: es su lema. La sociedad no es un orden, sino una situación. Su dinámica es una dinámica racional: considerando la razón como el gran instrumento del cálculo. La moral del burgués es una moral del éxito. La causalidad social se va instalando también fuera de los órdenes establecidos. El nuevo rico se justifica por sí mismo y por los frutos que reporta y la consideración que obtiene de su entorno, como una situación momentánea e histórica.

2. Sobre todos los supuestos anteriores se realiza la aparición de nuevos tipos de poder, de poderes temporales cerrados en sí mismos.

En primer lugar, el poder del Estado. El burgués necesita quebrantar los órdenes intermedios, que se presentaban pura y simplemente como orden. Ya hemos visto cómo en el plano teórico lo lleva a cabo mediante su teoría del *status naturae* que deja individuos neutros, limpios de todas sus determinaciones temporales, conexiónados bajo un poder soberano y autónomo. En el plano real, igualmente, estos individuos que debían todo a su esfuerzo racional apoyaron un poder o instancia suprema y neutra que creara el ámbito normativo necesario a su vida. Lo mismo que el burgués aspiraba a ser su propia providencia, el orbe político debía regirse por sí mismo. Todas las instancias intermedias debían subordinarse a él. Todos los localismos

(19) GROETHUYSEN: op. cit., pág. 338 ss.

debían centrarse en él. Todas las parcialidades someterse a su dominio. El poder público debía ser la potencia más alta, sin ninguna sobre sí. El burgués aporta a él sus hábitos inveterados. El orbe político ha de ser ante todo una construcción y ámbito humano, con su propia *ratio* distinta de la *ratio theologica*. Por eso cambia incluso su denominación, apareciendo en la prosa de Maquiavelo, la designación de *lo stato*. *Lo stato* era, hasta entonces, la situación cambiante e instantánea de una persona o entidad. Cuando pasa a sustituir la clásica de *res publica*, el acierto terminológico subraya una realidad nueva: la vida política se hace móvil, cambiante obra de un hombre, mundo creado por humanos. En esta creación, Maquiavelo subraya la línea del poder como decisión y obra de arte, es el momento heroico del Estado naciente, pero expresa en ello está la noción de la razón de Estado: del cálculo de medios y fines.

El cálculo de medio a fines, la racionalización del Estado, tenía incoactivamente varias tendencias que, desarrolladas, van a componer, a pesar de su distinción, una melodía única.

En primer lugar, el poder político como instancia suprema, sin ninguna sobre sí, lleva a la afirmación de la soberanía, como concepto neutro, capaz de encerrar en plenitud sistemática la vida política y jurídica. Esta es la obra de los legistas. Los legistas fueron los colaboradores natos del Estado moderno. Ya Comte se apercibió, y ello puede apuntarse en el haber de su excepcional talento histórico. El legista, representante idóneo de una clase, de la clase burguesa, fué el aliado del príncipe en una lucha en dos frentes: contra la intrusión de los poderes eclesiásticos y contra las prerrogativas de la nobleza. El legista, apoyado en su derecho como resultado de la *ratio* presentará batalla contra la Iglesia en sus pretensiones a dominar la vida política. Con Luis el Bávaro toma la contienda su forma más acusada, pero ella continúa siempre. En la monarquía francesa es un jurista, formado en el Derecho romano, Jean Bodin, quien da cuño imperecedero a la noción del poder político como poder sumo, distinto de todo otro, creador y modelador del Derecho (20). Bodino vive en medio de las guerras de religión. A la comprensión de su

(20) J. BODINI: *De Republica libri sex*, Francofurti, 1641; *Les six livres de la République*, París, 1599; *Das Heptaplomeris*, ed. Guhraner, 1841. Sobre BODINO, cfr. J. CONDE: «El pensamiento político de Bodino», en *Anuario Historia Derecho Español*, XII, 1935, pág. 5 ss., con abundante bibliografía. La ed. de las obras, a cargo de Mesnard, va por el tomo I, París, 1952.

concepto no se llega sin tener en cuenta esta experiencia, ni los *Six livres* pueden estudiarse sin los *Heptaplomeres*. Recordemos el argumento de éste. Siete interlocutores reunidos en Venecia en la casa de Coroneus, católico, hablan sobre religión. En Torralbo, representante de la religión natural, o en Salomón, judío, se ha querido encontrar la efigie de Bodino. Para todos ellos hay unos fundamentos básicos de toda religión positiva: de un lado, la fe en Dios, infinito en sabiduría, potencia y bondad, incognoscible e inefable; de otro, la creencia en un alma humana inmortal; por último los premios y castigos en la otra vida. Este es el *mínimum* religioso a la base de la vida política. El Estado debe admitir todas las religiones. Su unidad no se puede apoyar en la creencia. Entonces ¿en qué se apoya? La unidad de la república está indudablemente condicionada por la geografía. La vieja sabiduría helénica sobre la influencia del suelo, clima y pobladores, vuelve a florecer en el genio renacentista de Bodino, amante de la variedad. Pero ello no basta: no hay un determinismo geográfico. La república tiene que admitir las ordenaciones naturales y sociales a su base. Sobre todo la familia. Pero tampoco basta. Todo ello es materia. La forma que constituye una comunidad en república, es la soberanía. Con ello, ya tenemos otra vez la posición del hombre moderno. El sujeto, aquí el poder de la república, constituye, con su forma, la materia en objeto. Y también aquí constituir una materia en objeto, será darle leyes. La soberanía puede definirse como *Puissance absolute et perpetuelle d'une Republique*, o en la versión latina como *Summa ac perpetua in civés ac subditos legibusque soluta potestas*. Ahora sólo tenemos que aclarar los términos. Primero, potestad. El que manda se distingue de los que obedecen. Se distingue por esto: porque da leyes. Dios, monarca supremo del universo, le da su ley. El monarca humano, también. La potestad es la facultad de dar leyes: *jubendae ac tollendae leges summa potestate*. Dar ley es establecerla sobre todos y ante todos, no subordinarse. Dar ley es sancionarla. Dar ley es derogarla. Es también aplicarla con equidad, ampliarla y corregirla. Dar ley contiene todas las atribuciones materiales del poder: hacer guerra y paz en el exterior, estatuir la paz en el interior, juzgar *per decretum* no *per judicium*: delimitar competencias; fijar lo relativo a impuestos y moneda. En segundo lugar, la soberanía es absoluta. Positivamente ello significa la unidad. La unidad es, ante todo, unidad en el concepto. El poder supremo no es un añadido de competencias, sino simple. Para aclarar

su pensamiento Bodino acude a comparaciones teológicas y matemáticas: la simplicidad divina, no lesionada por sus atributos; la unidad matemática. Pero la unidad significa también un único titular. El titular del poder tiene que ser uno. Negativamente, la unidad significa individualidad. Si la corona se quiebra no es corona. Individualidad, por tanto, e independencia. Mas no sólo esto. La absolutividad del poder entraña otra consecuencia. Para aclararla Bodino compara el monarca con el propietario. Lo mismo que éste, el monarca puede ceder atribuciones sin que la totalidad de su poder padezca. Esta cesión puede ser por decretos, y entonces serán como préstamos, que sólo por decreto se cancelaran, o extraordinarias, y entonces serán como precarios y el monarca los podrá reclamar en cualquier momento. En cuarto lugar, la soberanía es perpetua y *legibus soluta*, esto es, no sólo para los casos de excepción, y no está sometida, como dadora de leyes, a ninguna ley jurídica ni a las suyas propias. Sus limitaciones provienen del orden moral del mundo (21).

De este modo la regulación de la vida política se centra en un vértice que unifica poder y saber secularizado, mando y razón. El mando político se establece con independencia de todo otro. Y esto lleva consigo otra consecuencia. Hemos dicho que el legista es el auxiliar del príncipe, no sólo en su lucha contra la Iglesia, sino contra la nobleza. El príncipe le entrega su confianza, le da prerrogativas en su corte, y sobre todo en su curia. El legista es el representante del Rey en los tribunales. Al lado de los escabinos o jueces iletrados él se siente como técnico. Su intervención en los tribunales gana cada vez más influjo. La recepción del Derecho romano es paralela a éste. Y este influjo es asegurado por el monarca. El legista es su representante; por eso, aunque nacido de la clase burguesa, tiene prerrogativas de nobleza. Conocido es el privilegio de que gozaron los profesores de Derecho de gozar del título de Conde cuando llevan veinte años en su tarea. Esta prerrogativa tuvo un fundamento: la necesidad de que el legista no fuera impugnado en los tribunales de nobleza (22).

Con ello se nos descubre el otro ángulo del poder del Estado: el poder como protector de los derechos individuales. En el ámbito de

(21) Cfr. *Repub.*, I, VIII ss.

(22) LABAND: *Die Bedeutung der Rezeption des roem. Recht fuer das deutsche Staatsrecht*, 1880, pág. 22 ss. Cfr. R. SOHN, en *Gruenhut's Zeitschrift*, I, página 246 ss. VON BELOW: *Die Ursachen der Rezeption des roem. Rechts in Deutschland*, 1905; PAUL KOSCHAKER: *Europa und das roem. Recht*, 1947.

la razón —de la individual, como razón racionante, y del Estado, como razón racionada— se determinan partiendo de los individuos, como átomos neutros, sus derechos fundamentales y así se fija el haz de sus posibilidades claves y se dota de contenido al Estado. El Derecho natural, tal como lo concibe el hombre moderno, es un conjunto de principios que emanaban de la razón y servían a la razón como despliegue de la libertad. No tenían conexión cierta con Dios: existirían aunque Dios no existiera. Ni con un orden óntico, entendido al modo clásico. Ni con un orden tradicional, generador de privilegios y rangos. Son principios constitutivos de una naturaleza, entendida al modo moderno, vigente, universal entre los hombres. No trascendentes ni inmanentes, trascendentales, podríamos decir, en cuanto son las condiciones de una convivencia. Esta convivencia tenía nombre: era la convivencia política. El Estado era una labor de hombres fundada desde la libertad humana y por una decisión de esta libertad: por un contrato. Individualismo, libertad y poder se acordaban nuevamente. Los individuos tenían su máxima garantía en la razón del Estado; y el Estado se basaba en individuos racionales. Como es notorio, los autores a citar son innumerables y la matización de las distintas posiciones, muy rica. Sólo dejemos constancia de un autor y de una teoría: Hugo Grocio y su fundamentación del Derecho natural racional (23). Grocio vive también en medio de las luchas religiosas y políticas de su época, que él sintió amargamente en su propia carne. Confesionalmente era arminiano, esto es, formaba parte de aquel sector suave, humanista y templado del calvinismo que trata de superar las oposiciones confesionales, abandonando la idea teológica central de la religión católica del sacrificio y buscando una base natural e histórica de las diversas confesiones cristianas en la idea de Dios, la inmortalidad y la dignidad del hombre. «Recomienda, por eso, tolerancia en todos los problemas dogmáticos y respeto de toda religión positiva que crea en el monoteísmo y confiese la inmortalidad del alma» (24). De este modo, Grocio se acerca a la idea de una religión natural, a la base de todas las confesiones particulares. El eje de ella y de todo su pensamiento es la idea de Dios. En ella resuenan los resultados de la escolástica de finales del siglo XIII y XIV. La potencia divina se iguala cada vez más con un enlace racional de conceptos. Y se manifiesta como la razón en el mundo. *Dei*

(23) *H. Grotii de iure belli ac pacis, libri tres*, Amsterdam, 1689.

(24) E. WOLFF: *Grosse Rechtsdenkers*, 3.^a ed., 1951, pág. 279.

voluntas non oraculis tantum et extraordinaris significationibus, sed vel maxime ex creantis intentiones apparet (25). La voluntad divina es razón y ella es la ley de la naturaleza. *Gott. Natur und Vernunft sind Namen fuer ein und derselber metaphysischen Urgrund* (26). El hombre, si se retrotrae a su razón, se retrotrae a lo divino y natural del universo. De aquí que esta razón le ofrece los principios fundamentales de su acción, el Derecho natural. Tales principios o Derecho natural tendrán determinados caracteres. En primer lugar son *inmutables*, y Grocio recoge en este carácter mucho del objetivismo de la escolástica. Pero también lo extrema. La ley de razón existiría *etiam si daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana* (27). De seguro tal suposición no debe entenderse superficialmente, sino en la estructura objetiva que Grocio afirma, pero es precisamente allí donde revela que tal objetividad se va haciendo suficiencia de la razón por sí misma. Dios va desapareciendo del horizonte intelectual del europeo. Le sustituye la *evidencia* de los principios. *Principia enim eius iuris, si modo animum recte advertas, per se patent atque evidentia sunt, ferme ad modum eorum quae sensibus externis percipimus* (28). La comparación con la matemática no está lejos, y lo mismo que el matemático abstrae de toda consideración empírica, así el tratadista de cuestiones humanas: *sicut Mathematicis figuras a corporibus semotas considerant: ita me in iure tractando ab omni singulari facto abduxisse animum* (29). Y más tarde subraya el conjunto. Dios mismo no puede cambiar los principios. *Sicut ergo ut bis duo non sint quatuor ne a Deo quidem potest effici, ita ne hoc quidem, ut quod intrinseca ratione malum est, malum non sit* (30). Ahora bien, junto a la inmutabilidad está la *universalidad*. Basta que un hombre se retrotraiga a sí mismo para que los halle. Basta que se observe la peculiaridad de los pueblos para que se encuentren a la base. En ellos se conciertan todos los hombres. Son, por eso, no sólo lo racional y natural, sino lo universal. «En él (Grocio) fuerza, vida, teleo-

(25) Sobre la posición de H. GROCIUS en la teología de su época, cfr. W. DILTHEY: «Las ciencias del espíritu en el siglo XVII», en *Weltanschauung*, ed. citada, pág. 144, ss.

(26) E. WOLF: op. cit., pág. 267.

(27) GROCIUS: op. cit., prolegomena, 11.

(28) GROCIUS: op. cit., prolegomena, 39.

(29) GROCIUS: op. cit., prolegomena, 58.

(30) GROCIUS: op. cit., I, 1, 10, 5.

logía y ratio son idénticas: ratio es vida y vida es ratio» (31). Los principios, como la naturaleza, *no son resultados de la experiencia* porque se hallan en el sujeto conformando toda experiencia. No puede decirse tampoco que son innatos, sino más bien connaturales, porque se explicitan en el mismo decurso. No son tampoco útiles, en el sentido de una mera utilidad privada, pues están previo a toda utilidad singular, prescribiendo el despliegue de una vida. Se podía, pues, pensar que en realidad estos principios van a conducir a una especie de jurisprudencia, como *mathesim universale*, y de hecho allí conducen. Pero no sólo a ella. La información de la realidad se obtiene por el principio primero y fundamental, especie de unidad sintética de la apercepción: *pacta sunt servanda*. Ello presupone que la dialéctica racional arranca de un primer principio material o con contenido: de la sociabilidad humana. Y que, al sancionar los pactos, este postulado unifica razón y voluntad. El derecho se desplegará a partir de los principios, en *función* de un convenio. Con lo cual, y por definición, será vigente en virtud de los principios y de un poder fundado en el pacto. La forma y el contenido ofrecen un resultado: un poder concreto que debe ser encarnación de la razón.

El derecho natural racional siempre operó en el plano de la teoría, esta singular alquimia en virtud de la cual los derechos individuales limitan el poder del Estado, pero adquieren su vigencia máxima en el Estado, o lo que es igual, el Derecho requiere la coacción. Aquí volvemos a encontrar la dialéctica entre individuos y poder político, o entre razón y voluntad. De un lado, el derecho se va aislando cada vez más en los representantes del derecho natural racional, de todos los factores que se creían extraños al mismo (Dios, el orden del mundo, el orden tradicional), haciéndose producto de una razón omnipotente; mas de otro, si no se le quiere dejar vacilante entre cielo y tierra, se le tiene que dar un centro real: y éste va a ser de un lado el jurista racionante, mas de otro, el poder. La unidad entre derecho y poder acontece dentro de la idea de libertad racional. El derecho será cada vez más el sistema trascendental de condiciones que hace posible la coexistencia de las libertades singulares, bien entendido que llevando como nota esencial la coacción. Esto se aclarará posteriormente en Thomasius y, sobre todo, en Ma-

(31) DILTHEY: *Weltanschauung*, ed. cit., pág. 190.

nuel Kant. No nos ocupemos por ahora de ellos (32). Nos interesa destacar la otra línea en que el Estado creador del derecho y protector de los individuos aparece más destacadamente como poder. La exageración de este motivo no entraña la desaparición de ninguno de los dos anteriores. El Estado, como poder absoluto, lo es dentro de unos supuestos históricos. La aclaración máxima de ello nos la va a dar su máximo teórico: Tomás Hobbes (33).

Hobbes quiere utilizar para su sistema, y por tanto para su pensamiento político, el método de la ciencia matemática natural que conoce cuando tiene cuarenta años. El método va a llevarle a dos consecuencias claves. De un lado, a la construcción, no sólo del mundo físico, sino del hombre y del mundo social. De otro, a su teoría del escalonamiento de las ciencias.

De un lado, a la construcción. En un pasaje célebre de su trabajo *De Corpore* nos dice que «como mejor empezaremos la teoría de la naturaleza será... con una negación, a saber, con la ficción de una abolición del universo». A quien tal haga «le quedan las representaciones del mundo y de todos los cuerpos que antes de la abolición vió con sus ojos o captó con otros sentidos, es decir, le quedan recuerdos y representaciones imaginativas de magnitudes, movimientos, colores, sonidos, etc., así como de su orden, de sus partes». «Aunque todo esto no son más que representaciones y *phantasmata* fundadas en los procesos sensibles (estados internos del que representa imaginativamente), aparecen, sin embargo, como objetos externos, independientes por completo de las facultades y del poder del espíritu. Este hombre del que hablamos pondrá nombre a estos objetos recordados, los analizará, los agrupará.» De lo que se trata es de que el filósofo debe crear el mundo con estos elementos fenoménicos últimos y las leyes de la razón. Conocemos con certeza cuando valiéndonos de estos elementos últimos construimos un todo armónico. En la medida que construimos, hacemos conocimiento universal. Lo demás es *cognitio*, no *scientia*. «La ciencia es el conocimiento de las consecuencias y dependencias de un hecho respecto a otro.» Por eso

(32) Mi artículo sobre «Supuestos cardinales de la ciencia jurídica moderna», en *Revista de Estudios Políticos*, 54, nov.-dic. 1951, pág. 57 ss.

(33) HOBBS: *English Works y Opera Latina*, ed. en 11 y 5 volúmenes por Sir W. Molesworth, 1839. Las obras de HOBBS se citarán según esta edición; el *Leviathan* por ed. Oxford, 1909, *Elements of law*, y *Short tract of first principles*, por ed. F. Tönnies, 1928.

la ciencia es infalible. Su objeto son relaciones: «Cualquier cuerpo cuya generación pueda ser pensada de alguna manera y cuya comparación con otros pueda ser establecida desde algún punto de vista.» Hay varias clases de ciencia. En primer lugar, la lógica que desarrolla las relaciones más generales de los fenómenos en conceptos unívocos; le sigue la matemática, sobre todo la geometría, que analiza la extensión espacial; luego la mecánica, la astronomía, la física; más tarde, la ciencia del hombre y de la sociedad. El conjunto compone la filosofía. *Philosophia est accidentium quae apparent ex cognitis accidentium generationum quae esse possunt per rectam ratiocinationem cognitio acquisita*. Como sólo la construcción conceptual hace posible el conocimiento, y sólo los principios fundados en las representaciones del espacio hacen posible una representación conceptual, y bajo las leyes de la representación espacial se encuentran únicamente cuerpos en movimientos: es el mundo exterior, cuyas cualidades son magnitudes y movimientos, el objeto propio del conocimiento. De este modo Hobbes se ve abocado a hacer el ingente ensayo de explicar todo desde los cuerpos y sus movimientos. Para ello tendrá que reducir el hombre a la naturaleza y que explicar mecánicamente la sociedad (34).

Lo primero sigue la siguiente línea argumental. Los estados de conciencia se presentan en nuestra experiencia solamente en los cuerpos. Sólo pueden ser comprendidos, pues, como movimientos de estos cuerpos. ¿De qué manera? Hobbes se apoya para contestar esta cuestión en la tradición científica moderna que había elaborado la mecánica cuantitativamente, prescindiendo de todo oculto poder cualitativo. Para ello es central la idea de fuerza. Despojada de todas sus implicaciones metafísicas, fuerza es, para él, la magnitud del movimiento, esto es, su velocidad aplicada a la unidad de extensión del objeto en movimiento. Tomándola en sus efectos, se puede precisar lo anterior diciendo que la fuerza es la velocidad del movimiento multiplicada por la magnitud del móvil; en tal forma, la acción del móvil sobre el objeto que la resiste es función de este producto. Ahora bien, para Hobbes la fuerza no sólo se halla en estado actual, del cual es ejemplo el movimiento rectilíneo, que se despliega según la ley de inercia, sino se halla también en estado de potencia o fuerza virtual. De aquí los otros conceptos claves de su mecánica: el de co-

(34) *De Corpore*, cap. VII. 1; sobre la ciencia, *Leviathan*, cap. 7; sobre la noción de filosofía, *Opp. lat.*, IV, pág. 26.

natus y el de *impetus*. El *conatus* (*endeavour*, en los *Elements of Law* y en *Leviathan*) es un movimiento a través de un espacio y un tiempo menores a todo espacio y tiempo asignables. Con ello todo fenómeno estático puede ser descrito en término de movimientos extremadamente pequeños e igual podrá hacerse con los fenómenos dinámicos. La cuantía del *conatus* se expresa por el *impetus*, esto es, por la velocidad del movimiento considerada en cada uno de los puntos del tiempo durante el cual tiene lugar (35).

«Luego de mucha experiencia y de serio meditar adquirí la convicción de que en la naturaleza todo se produce mecánicamente, que todos los fenómenos de las cosas, tanto en los dominios de la sensibilidad animal como en las afecciones de los demás cuerpos se explicaban por los movimientos de toda clase y medida de una sola materia.» No detallemos la teoría en su forma definitiva, ni la evolución de su pensamiento para llegar a ella. Digamos sólo, sumariamente, lo siguiente: el movimiento animal (*animal motion*) se manifiesta exteriormente en acciones como marchar, hablar, etc.; pero es fundamentalmente un movimiento interior en que el mismo móvil es invisible y se mueve en un espacio insensible: es, ante todo, fuerza; esto es, potencia de movimiento y, por tanto, exige la noción de *conatus* (35 bis). El *conatus* es aquí una reacción provocada por los movimientos externos en el sistema de movimientos de las partes más pequeñas del cuerpo orgánico y que no se presta todavía a la medición. Por él se explica todo. No sólo la sensación, que resulta del encuentro de dos *conatus* (es una imagen más o menos durable, nos dirá Hobbes, formada por la reacción de un *conatus* propio del organismo de los sentidos, orientada hacia el exterior y provocada por un *conatus* que proviene del objeto y que tiende hacia el interior), sino toda manifestación vital. Sensación y apetito representan una manifestación no espacial de la fuerza. En este sistema de movimientos —externos e internos, actuales y potenciales— se halla todo organismo intentando conservar su vitalidad, recogiendo o rechazando todo lo que puede favorecerle o perjudicarlo. Por ello los movimientos fundamentales

(35) Sobre la noción de la fuerza, *De Corpore*, cap. VIII, 18, y cap. XV, 2; sobre este concepto en los *Elements of law*, cap. XIII, 3; sobre la noción de *connatus*, *Elements of law*, cap. VII, 2 y *Leviathan*, cap. VI, al comienzo; la definición que aceptamos en el texto, en *De Corpore*, cap. XV 2; la noción del *impetus*, *De Corpore*, cap. XV, 2.

(35 bis) *De Corpore*, cap. XXV, 12; cfr. *Elements of Law*, cap. VI, 9, y *Leviathan*, cap. VI.

son los de atracción o repulsión. La atracción consiste en la sollicitación que ejerce el objeto y representa el comienzo interior de un movimiento animal. Amor, deseo, placer son sus formas. La repulsión entraña también un *internal beginning of animal motion* (36). En el hombre se dan como en todo otro animal. Incluso puede decirse que se dan potenciados. El hombre, dirá Hobbes con una espléndida expresión, es el animal a quien el hambre futura da ya hambre. Ello se debe a que en el hombre no hay sólo *conatus* en forma de apetitos y pasiones; el hombre, además, posee razón. La razón, entendámonos bien, será ante todo un movimiento, un encadenamiento de pensamientos según un cierto método; un acto de raciocinio, un cálculo. La razón es, pues, un cálculo de futuro. Calcula el futuro teniendo en cuenta la condición humana. La razón multiplica la potencia del movimiento humano; por eso Hobbes no se cansa una y otra vez de mostrar la fuerza de la pasión en el hombre; de otra, le permite utilizar este mecanismo de movimientos en su provecho. En este campo dinámico de la naturaleza entera, estas unidades humanas tienen toda su potencia. El hombre tiene una enorme ansia de poder. No puede quedarse quieto, ha de aumentar su poderío. Puestas unas enfrente de otras estas unidades activas, el resultado sólo podrá medirse en forma de lucha de poderes o de constitución de un poder irresistible. El primero se puede designar como estado de naturaleza. Resultará la guerra de todos contra todos. El hombre será lobo para el hombre. Pero el estado de naturaleza no es un caos. El estado de naturaleza lleva implícito en sí la gran fuerza sustentadora y ordenadora: el deseo de vivir, el miedo a la muerte, el egoísmo. Si la razón fuera contraria a la pasión, una especie de amo, señor o regla, según las metáforas clásicas, una vez dado el estado de naturaleza tal como lo ha pintado Hobbes, no habría escape. Pero como no lo es, en el estado de naturaleza encontramos el único originario derecho natural y el medio de salir del mismo. «Para un hombre no es absurdo, ni reprehensible, ni contrario a los dictados de la recta razón usar toda su potencia para preservar y defender su cuerpo y los miembros que le componen, de la muerte y del dolor. Lo que no es contrario a la recta razón, es justo y a derechas. Por la voz derecho no se designa otra cosa que la libertad con que todo hombre tiene que hacer

(36) Sobre la noción de sensación, *De Corpore*, cap. XXV, 2. Sobre *conatus* y apetito, *De Corpore*, cap. XXV, 12. El texto citado en *Elements of Law*, capítulo VII, 2.

uso de sus facultades naturales de acuerdo con la recta razón. Por tanto, la base fundamental del derecho natural es que todo hombre, tan ampliamente como pueda, intente proteger su vida y miembros» (37). La *self-preservation* es el fundamento de todo derecho. «La ley natural... es el dictado de la recta razón concerniente a las cosas... que hay que hacer u omitir para la preservación constante de la vida y miembros» (38). La ley natural no es así impuesta por Dios ni extraña a la naturaleza; no es tampoco una ley análoga a la ley civil y que puede sustituirla: es la misma fuerza de impulsión egoísta que mueve toda vida y el hombre en ella. Por tanto, en el estado natural habrá derecho natural: habrá derecho; la misma lucha estaba movida por él. En el estado civil, pues, no cesará el derecho fundamental de conservar y acrecer su vida, sino se reforzará. El deseo de vivir, el miedo a la muerte, el egoísmo desplegarán toda su potencia. Hemos dicho que el hombre posee razón, y la razón es ante todo un encadenamiento de raciocinios, un cálculo: por ello permite utilizar el mecanismo de la pasión humana en provecho del hombre. Pues bien: la razón saca al hombre de la lucha de todos contra todos, de la anarquía, no por un motivo distinto al que llevó a la lucha, sino por el mismo motivo: por el deseo de vivir, el miedo a la muerte y el egoísmo. No queremos detallar el suceso, porque es bien conocido. La sociedad civil se origina de un pacto social movido por el egoísmo individual y conducente a crear un gran poder de que todos transfieran su derecho a regirse por sí mismos y que les dé paz y seguridad. El producto será un artificio hecho y mantenido deliberadamente: una obra de la razón conducente a la seguridad. Y esta misma seguridad postula «a supreme power», o dicho de otra manera: el contrato hace que del mecanismo natural salga un mecanismo social artificial en donde las fuerzas naturales se recomponen en fuerzas nuevas y se distribuyen según un plan teleológico, un plan de sobredeterminación que se levanta sobre el deter-

(37) Sobre la razón, *Elements of Law*, cap. IV, parlm., 1 y 2, y cap. V: *Leviathan*, cap. V. *De Corpore*, toda la primera parte llamada *Computatio sive logica*. Sobre estado natural, *Elements of Law*, cap. XIV, y *Leviathan*, cap. XIII. El texto citado, en «De Cive», en *English Works*, II, 8, 9.

(38) *De Cive*, ib., II, 16; en *Leviathan*, cap. XIV: «The right of nature, whicht writters commonly call jus naturale, is the liberty each man hath, to use his own power as he will himself, for the preservation of his own nature, that is to say, of his own life; and consequently, of doing any thing, which in his own judgement and Reason, he shall conceive to be the aptest means thereunto».

minismo universal. Así surge aquel gran Leviathan o Dios mortal que reúne en sí el báculo y la espada y que lo determina todo de un modo absoluto. Y la razón es clara: la soberanía consiste en una potencia común formada por la suma de las fuerzas y poderes de que cada uno se ha despojado por el contrato social para transferirlos y vivir en paz y seguridad. Los ciudadanos contratan, pues, un renunciamiento recíproco a los derechos que tienen a su fuerza natural. El resultado inviste al soberano de una fuerza ilimitada, pues él no contrata ni con ninguno de los ciudadanos en particular ni con todos ellos en su conjunto. El soberano está sobre todos y dispone de un poder absoluto. La sociedad tiene en él la única voz con que puede hablar y la única mano con que actuar. Pero si la soberanía absoluta no tiene límite, sí tiene una función, según dice Hobbes en el *Leviathan*. Su función es optar por medio de cálculos racionales a todo lo que conduzca a la seguridad del pueblo, a su bienestar y satisfacción. «The good of the Sovereign and people cannot be separated» (39). Lo cual significa dos cosas: de un lado, que sin poder absoluto no hay sociedad civil; de otro, que éste no es el reino de la arbitrariedad: hay una determinada libertad de los ciudadanos, sólo que ésta no es la libertad del estado de naturaleza, a saber, la libertad de luchar para sobrevivir, sino consiste en obrar voluntaria y libremente conforme a las leyes establecidas por el soberano omnipotente. El poder es el único ámbito de la libertad. Se manifiesta así toda la dialéctica de la época, larvada en este poderoso pensamiento. En primer término, y en lo más hondo, la peculiaridad de la vida burguesa. Leo Strauss, en su precioso trabajo sobre *Hobbes' political philosophy* (40), ha destacado que el fundamento moral de la política de Hobbes consiste en la antítesis entre la gloria, en cuanto raíz del deseo natural, y el temor de la muerte violenta, pasión que lleva a los hombres a la razón. En la evolución del pensamiento de Hobbes, Strauss ve la exaltación, en un primer momento, de las virtudes del honor, del heroísmo y de la magnanimidad, como virtudes aristocráticas: la aparición a partir de 1651 de una nueva moralidad. Los ideales clásicos y aristocráticos convienen a los períodos de lucha; el honor es una virtud guerrera, como la fuerza y la astucia, que son las dos virtudes principales de la guerra. Mas el honor es una virtud

(39) *Leviathan*, cap. XXX. Cfr. «It is not possible to command aught by the civil law, contrary to the laws of nature», *De Cive*, ib., II, 190.

(40) L. STRAUSS: *Hobbes' political philosophy* 1936.

bárbara que degenera frecuentemente en vanidad. La vida pacífica, que constituye el fin de los esfuerzos humanos, está basada en el temor. El temor es el fundamento de la seguridad. Temor y afán de seguridad engendran los bienes de la vida civil. La primera moral sería, pues, y según Strauss, una moral aristocrática; la segunda, burguesa. A esta interpretación se han opuesto algunos reparos (41). Entre ellos, y en primer lugar, si, desde un punto de vista histórico, la revelación del espíritu burgués en Inglaterra entre los años 1640 y 1650, no es demasiado pronta. En segundo lugar se ha puesto en duda la participación de Hobbes en tal espíritu. En tercero, si la evolución en cuanto tal es correcta, esto es, si en algún momento Hobbes defendió las supuestas virtudes aristocráticas. Dejemos esto de lado, que sólo reforzaría lo que vamos a señalar. El equívoco de Strauss que autoriza la crítica de Raymond Polin descansa que para indicar lo que es espíritu burgués, acude como piedra de toque a Hegel y su caracterización de la sociedad burguesa, lo cual autoriza a Polin a demandarse si no es prematuro datar en los años 1640-1650 este espíritu como plenamente formado. Pero no cometamos un error histórico inverso: suponer que el espíritu burgués coincide con la revolución industrial o con el siglo XVIII y aparece como Minerva de la cabeza de Júpiter armada de todas sus armas. Tampoco nos planteemos en segundo lugar hasta qué punto es efectiva la participación de Hobbes en esta sociedad, y, por tanto, hasta qué punto es deliberada su defensa de ella. Enfocada la cuestión como una de hermenéutica histórica, de relación de un autor con su época, como una cuestión, diría Dilthey, de crítica de la razón histórica, veremos que es imposible negar que toda la teoría política de Hobbes está fundada sobre el valor absoluto de la seguridad, finalidad básica del burgués, y su resultado es paradójico: en cuanto es la dialéctica entre poder absoluto y bienestar o seguridad individuales. El Estado omnipotente no encarna un valor propio: sirve sólo a los intereses del individuo. En sí mismo es un gigante hueco. O como ha dicho el más reciente expositor de Hobbes: en el pensamiento de Hobbes existe una profunda antinomía, de ningún modo trivial. «Surge del conflicto entre dos tendencias fundamentalmente opuestas: la acentuación del Derecho natural, el deseo de dar validez a cualquier gobierno

(41) R. POLIN: *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, 1953, página 152 ss.

en cuanto tal. Aquél es liberalismo. Este, absolutismo» (42). La astucia de la historia hace que estas tendencias antagónicas en la teoría de cualquier buen profesor de Derecho político, estén unidas en la realidad: un poder absoluto superior a la Iglesia, con la espada y el báculo, que no es arbitrario sino es razón, cálculo y derecho constituido; un poder así sirve a una clase y sólo a una: a la clase burguesa.

El Estado se constituyó en poder sumo, hemos dicho. Todas las instancias intermedias debían subordinarse a él. Todos los localismos debían centrarse en él. Todas las parcialidades someterse a su dominio. El orbe político había de ser una construcción y ámbito humanos. Por eso en él se produce la aparición de nuevas técnicas y saberes para el cálculo y dominación de lo humano. Examinemos, aunque sea brevemente, algunas de ellas y sus peculiaridades.

En primer lugar, volvamos al legista y a la jurisprudencia. La jurisprudencia moderna tiene sus propias peculiaridades. Dejando aparte la jurisprudencia inglesa, que tiene algunas características especiales, de la que nos ocuparemos más tarde, puede decirse que en ella se continúa, al servicio del poder, el racionalismo jurídico. El racionalismo jurídico depende de un hecho externo: la recepción del Derecho romano, favorecida ampliamente por el nuevo poder político del monarca, y asume una nueva posición ante su objeto sirviendo a las necesidades de este poder. Examinemos ambos hechos. En primer término, la recepción del Derecho romano. La recepción del Derecho romano constituye un fenómeno peculiar. Es indudable que tal Derecho no fué desconocido en la Alta Edad Media, y a probarlo dedicó una obra, todavía no superada, Federico Carlos de Savigny. Con el florecimiento de las Universidades comienza a aplicarse el método longobardo de glosas al *Corpus iuris*, ahora completado por el descubrimiento del texto primitivo de las *Pandectas*, y el Derecho romano adviene a una nueva vida. La tendencia fué, al principio, un movimiento espiritual de respeto hacia los valores de la antigüedad. Con él se unió bien pronto el deseo de influir en la práctica, incluyendo textos modernos en las *Authenticæ* y en las *Novellæ*. Paralelo a este movimiento se desarrolla el esfuerzo de los canonistas. Y como su última expresión aparecieron en el siglo XIII los llamados postglosadores, que ya quieren construir un Derecho de aplicación práctica, un

(42) PÉREZ ZAGORÍN: *A history of political thought in the English Revolution*, 1954, pág. 186.

Derecho común. Desde este momento va a producirse, en distintas fechas y peculiaridades diversas, el fenómeno de la recepción. Fué Laband el primero que se enfrentó decisivamente con este fenómeno desde el punto de vista del Derecho público. La recepción no fué un acontecimiento originado por el Derecho privado, sino por las necesidades del Estado moderno naciente. La impulsó, sobre todo, la exigencia de una Administración de justicia racionalizada. Von Below ha ampliado estos puntos de vista. Si unimos a ellos las consideraciones, muy agudas, de Ehrlich, podremos resumir las peculiaridades del fenómeno en dos rasgos (43):

a) En primer lugar, con los cultivadores del Derecho romano va a comenzar una nueva posición ante el Derecho. Hasta entonces la jurisprudencia —romana, germana o inglesa— se había preocupado de extraer la ley justa del caso concreto. La vida era su objeto fundamental. Ahora sucede otra cosa. El Derecho romano ofrecía las normas: no era, pues, necesario buscarlas. La jurisprudencia no depende de la sociedad, sino se coloca frente a ella. Se ocupa, no de las relaciones vitales, sino de las reglas, sólo porque son tales reglas. Los juristas procuran conexionalas con las nuevas relaciones jurídicas. De este modo se llegó a la jurisprudencia constructiva. En ella fué ya maestro Bartolo; por ejemplo, con su teoría de los estatutos, o con la *aequitas Bartolina*, etc. En todo caso, lo anterior produjo la gran transformación espiritual que lleva consigo esta jurisprudencia. El jurista opera con conceptos, construye. En último término neutraliza su labor: ni quiere reflejar en ella la *lex naturalis*, en el sentido concreto y rico en que la utiliza la Escolástica, ni depender de la vida. Domina la historia desde fuera, desde el *acies rationis naturalis*, desde la cima de su razón natural. El fenómeno de la recepción se unió así en un estilo común con la racionalización que operaba el Estado moderno (44).

(43) F. C. SAVIGNY: *Geschichte des roemischen Recht in Mittelalter*, 2.^a ed., 1834; Sobre la existencia de Escuelas en la Alta Edad Media y su estudio del Derecho romano, de un lado, contra SAVIGNY, FITTING: *Ueber die sog. Turiner Institutionenglosae und die sog. Barachylogus y Die Anfaenge der Rechtshule zu Bologna*, 1870; frente a él, CONRAT: *Geschichte der Quellen und Literatur des roem. Rechts in frueheren Mittelalter*, I, 1891; KANTOROWICZ, en *Zeitsch. fuer Rechtsgech.*, roem. Abt. XXX, págs. 196 ss., 252 ss. Cfr. también PAUL KOSCHAKER: *Die Krise des roemischen Recht und die romanistische Rechtswissenschaft*, 1938.—E. EHRLICH: *Grundlegung der Soziologie des Rechts*, 1929, sobre todo, capítulo XIII, pág. 243 ss. *Die juristische Logik*, 2.^a ed. 1925.

(44) H. HELLER: *Die Souveranitaet*, 1927, pág. 95 s., 101 ss.

b) Lo cual se manifiesta más claramente si seguimos examinando el fenómeno, descubriendo dentro de este examen su perfil político. Pues, en efecto, ínsita en tales actitud y procedimiento va una idea de la mayor importancia: la de la unidad del Derecho. El príncipe operaba mediante decisiones políticas la unificación de su Estado. Este se presentaba cada vez más como una totalidad organizada sobre un territorio con firmes fronteras. Y todo ello tuvo una versión analógica en el orden del Derecho. La unidad política produjo la visión de la unidad jurídica. Aunque cada precepto singular nace en determinadas condiciones para ciertas necesidades, todos convergen en un vértice: en la voluntad del legislador. El legislador humano se ve investido con los atributos que antes se predicaban sólo del divino. La construcción que conexionaba unos a otros era así la explicitación de algo ya dado. Para la Teología, la revelación podía valer como una, porque era expresión de un solo Dios omnisciente, que todo lo conocía y preveía; ahora, la legislación vale como una, porque se presupone que existe un legislador que todo lo prevé y que, por ser sabiduría lograda, no tiene que variar, sino sólo desarrollar lo que estaba contenido en su primer principio. Con lo cual advertimos una nueva versión de aquella polaridad entre poder y razón, que nos sirve de idea conductora. La Teología había dicho que en Dios, infinitamente perfecto, son idénticas voluntad y razón. El jurista moderno sostiene implícitamente lo mismo del legislador humano. De aquí que sus conceptos y construcción se convierten en sistema racional, y el sistema, en último término, es la mejor manera de explicitar aquella perfectísima voluntad. Apoyado en esto, apareció la idea del «orden jurídico» como un todo sistemático, y se prepararon todas las analogías entre matemática y jurisprudencia que advendrán a luz más tarde. Y lo peculiar de la idea son sus matices, que podríamos llamar tornasolados de un reflejo político y científico. El orden jurídico era unidad de voluntad y destinos concretos, y podía apoyarse bien en la voluntad individual del legislador, bien en la voluntad común de los ciudadanos, según los casos; en todos ellos, esta idea era susceptible de ser enlazada con la del Derecho como una totalidad sistemática. No sólo en la forma antedicha, sino en otra. Pues, en efecto, en la evolución de la época moderna el Derecho vuelve al seno de donde nació en los siglos XII y XIII: a la Universidad. Ahora bien, toda enseñanza tiene que ofrecer la materia orgánica dispuesta en principios y consecuencias. La sistemática comenzó en Roma en los libros destinados

para la enseñanza. Ya en Donellus empieza a exponerse pedagógicamente la conexión entre las distintas instituciones. «Pronto, por lo tanto, se expuso el sistema jurídico como si comprendiera, no precisamente la materia existente, sino todo el Derecho; los conceptos que tenían por contenido no relaciones jurídicas singulares, sino géneros enteros de relaciones jurídicas llegaron a ser tan amplios que tenían aspecto de categorías lógicas, en las que cabía todo el orbe de los fenómenos jurídicos». La unidad política, la unidad lógica y la unidad sistemática lograron así una conexión profunda. La dialéctica entre poder y razón alcanzó así su resultado más logrado (45).

La jurisprudencia va a ser uno de los factores decisivos en la constitución y desarrollo del Estado moderno. Pero junto a ella se desarrollan una serie de saberes y técnicas que están presididos por los mismos signos: racionalización de una actividad, centralización en el Estado, e individualismo. Los ejemplos son innumerables. Consignemos sólo algunos, a sabiendas de las limitaciones de la enumeración misma y del modo de tratar cada materia. En primer lugar, la aparición del ejército moderno. Se ha subrayado frecuentemente la conexión entre el desarrollo técnico de las armas y la peculiaridad del poder. La invención de la pólvora es estimada como una de las condiciones que favorecieron la aparición del Estado. Lo costoso del arma requirió unos medios de que no podían disponer los particulares, etcétera. Todo eso es cierto, pero no lo único. Pues lo peculiar aquí es, de un lado, una tecnificación mayor de los medios de combate, que exigió, por lo pronto: a), una serie de esfuerzos de racionalización y gastos en la invención y mejoramiento del arma misma; el perfeccionamiento del arcabuz por los españoles, la racionalización de la artillería en ciertos calibres por Carlos V, etc., son ejemplos claves que se hacen más patentes cuando se piensa en las armas navales, en la transformación y equipo que sufre el navío de guerra en esta época, etcétera. La unión entre ciencia o técnica y actividad bélica es constante: baste recordar la gran figura de Leonardo. Con ello, b), tecnificación de la utilización de todos estos medios: la importancia del «arte de la guerra» o táctica: la invención del «tercio» por el Gran Capitán es decisivo para el poderío español. Además, c), tecnificación del que dirige. El guerrero no pierde nada de su halo heroico, pero incorpora a su *virtù* como genio y valor, el conocimiento y

(45) Mi artículo sobre *Supuestos cardinales de la ciencia jurídica moderna*, loc. cit.

cálculos de medios a fines que le harán un «militar»; d), tecnificación del que obedece: el entrenamiento individual del soldado y la conexión entre las diferentes fuerzas planifica cada vez más al ejército entero; e), tecnificación de todo lo que se relacione con el ejército: se ha subrayado que uno de los primeros sectores donde aparece la standardización en gran escala es en los avituallamientos militares: el ejército moderno va a ser uniformado, y uniforma. Esta tecnificación da lugar a otras consecuencias. Una, indirecta, que fué señalada con singular finura por Sombart. Cuando el ejército mercenario se transformó en permanente, nos dice el gran historiador del capitalismo, se operó una diferenciación en las funciones sociales, distinguiéndose entre las militares y las civiles y económicas. «Esta escisión, esta diferenciación hizo posible el cultivo de virtudes específicamente burguesas» (46). Otras consecuencias son más directas. El ejército requiere cada vez más un racionalismo económico. Las guerras son guerras de crédito, y el poder del ejército descansa en la existencia y movilización de la riqueza, no del particular, sino del Estado. Racionalización, individualismo y poder se enlazan aquí también en complicada síntesis.

El ejército racionaliza las actividades del Estado. El fenómeno es indudablemente más amplio que el ejército mismo. La centralización no sólo favorece al poder del príncipe como único poder distinto a todo otro, sino que, por rara paradoja, ínsita a todos los hechos que vamos estudiando, le va constituyendo en poder calculador, racionalizado y planificado. El príncipe no sólo se apoya en el burgués legista, sino en el burgués funcionario. El fenómeno es tan antiguo como la marcha del Estado moderno. Sus orígenes se datan con los de éste. La constitución de la burocracia, como racionalización de funciones llevada a cabo por el burgués, es paralela a la constitución del poder político. Por eso acrece cuando acrece éste. El ejemplo que podría ofrecerse al comienzo de la marcha del Estado moderno es el de Federico de Sicilia. Pero quizá sea más característico, en su plenitud, el que ofrece la época de Luis XIV en Francia: su centralismo utiliza la burguesía como servidora: «Ce fut un règne de vile bourgeoisie», dirá Saint-Simon; crea una serie de instancias y lazos, que aunque unidos a él toman cada vez carácter más abstracto; multiplica sus servidores, distribuyendo las funciones; regula la marcha de los asuntos; en todo, pues, instituye un orden desde un centro: el

(46) W. SOMBART: op. cit., pág. 346.

Estado encarnado. Luis XIV es el ejemplo paradójico en donde los elementos poder y racionalización, Estado y burguesía, muestran más su peculiar dialéctica. Pero el hecho es universal. Y los rasgos generales pueden exponerse, abstrayendo los casos concretos. Se trata: a), de una regulación y planificación de la vida. También en este caso el sujeto (funcionario) está enfrente de la materia a regular, racionalizándola. Con ello, b), hay la tendencia al cálculo, la previsión y planificación, características comunes a todos los hechos que vamos exponiendo: cuantificación, regulación y simbolización son sus acompañantes. Esto se une, c), al espíritu del sistema: las funciones forman un conjunto de instancias y debe haber una «plenitud» del orden, como obra del poder y de la razón. La razón es poder y el poder se hace razón. Y d), los ejecutores de este magno hecho son también aquí, como en los legistas, la clase burguesa que se ve investida de nobleza: la «noblese de robe» en Francia (47). Aparte de esta caracterización general, sería muy instructivo detallar el suceso en los diversos sectores de actividad. Quizá en dos tenga un carácter singular: en la regulación de la actividad económica del Estado y en la diplomacia. El genio a la par utópico y calculador del burgués se manifiesta singularmente en la primera. Ranke ha hecho una pintura deliciosa de los proyectistas en las cortes del siglo XVI. Por proyectistas se entienden los creadores de proyectos, los «faiseurs de projects», los «donneurs d'avis», esto es, aquellos que hacían oficio de su invención y la ofrecían por dinero a los príncipes. «No existía en esta época, nos dice, ciencia que tuviera por objeto la economía política; faltaban incluso los conocimientos y aptitudes que requiere una buena administración financiera, se veía solamente surgir individuos que guardaban como un secreto los resultados de sus reflexiones y meditaciones y no consentían participarlas sino mediante remuneración» (48). En París, en Madrid, en Londres, encontramos este curioso tipo en donde se unen rasgos antiguos con elementos nuevos, poseyendo ideas de regulación y empresas «que flotaban todavía como sombras sin vida», pero generalmente desarrolladas con una gran precisión matemática. Junto a ellos, comienza una regulación cuidadosa de la actividad financiera, que se basa todavía en un conocimiento empírico, pero que ya aspira a encontrar leyes de este sector de la actividad. Fruto de todo

(47) Sobre los caracteres del funcionario moderno, MAX WEBER: *Wirtschaft und Gesellschaft*, 3.^a ed., 1947, II, págs. 650 ss.

(48) Cit. por SOMBART: op. cit., pág. 55.

ello es con los innumerables avisos, memoriales o informes al príncipe, el primer tratado de economía política de A. de Montchrétien (*Traicté de l'Oeconomie politique*, 1615), y la actividad concreta de los gobernantes, a que aludiremos después. La materia de las finanzas, como fenómeno humano, se va haciendo objeto de una consideración que, desprendida de criterios supremos, busca sus peculiares leyes (49). Lo mismo sucede en la actividad del Estado hacia el exterior: en la diplomacia. Aquí, como en todos los otros campos, son necesarios nuevos medios y modos de acción. Aparece la diplomacia permanente, esto es, representantes constantes de un Estado en las cortes de los otros. El diplomático es un servidor del Estado, generalmente un aristócrata ligado fuertemente al monarca. Junto a él pululan una serie de figuras menores: agentes secretos, médicos, caballeros, burgueses de varia índole, buenos para las negociaciones secretas. Por muchas que sean las diferencias sociales, lo que une a todos es una nueva consideración de los asuntos: un cálculo de fuerzas y medios basado sobre una contemplación desencantada y positiva de los fenómenos políticos. Una nueva técnica y arte, un nuevo sentido y saber de la realidad, acorde con la postura total del hombre moderno y desarrollada a partir y al servicio del Estado, puede constatarse también aquí (50).

El Estado es la potencia más alta de la tierra. Y su jerarquía no sólo se manifiesta en la cualidad de su poder sobre el cual el burgués vuelca todos los calificativos que podían unirlo temporalmente, sino en la riqueza de sus funciones. El Estado va adquiriendo cada vez más contenidos espirituales. El carácter autónomo del Estado constituye el fundamento de cualquier evolución de la cultura moderna. Parafraseando un apotegma medieval podría decirse que sólo el aire político hace libre. La centralización del poder es el área de la libertad. Los grandes Estados europeos dieron así cuño a las distintas culturas nacionales. No se trata sólo de la aparición de saberes especializados, que son paralelos al desenvolvimiento del Estado y fomentados por él, tal las historias nacionales, con la publicación y crí-

(49) Sobre el ambiente en que se desarrolla Montchrétien, cfr. G. ZU MECKLEMBURG: *Richelieu als merkantilischer Wirtschaftspolitiker und der Begriff des Staatsmercantilismus*, 1929.

(50) Puede consultarse, entre muchos, R. PINON: *Histoire diplomatique*, 1929; A. LAGRELLE: *La diplomatie française et la Succession d'Espagne*, 4 vols., 1905; C. G. PICAUVET: *La diplomatie française au temps de Louis XIV*, 1930.

tica incipiente de su material documental; ni de la transformación de ciertas instituciones, por ejemplo, las Universidades, etc. Se trata de algo más profundo. También aquí vemos la conexión constante entre afirmación del individuo, razón y poder. El signo de la época se manifiesta en el clasicismo. El clasicismo es la glorificación de la razón en el arte. La razón debe controlar la imaginación, facultad inferior que comparte el hombre con los animales. De aquí la aceptación de reglas: no sólo la de las tres unidades, sino las otras más fundamentales que la rodean. Por ejemplo, la regla de utilización de la naturaleza, pero de una naturaleza pulida y domesticada; sobre todo, de la naturaleza humana, la más bella de todas. La regla de la imitación de los clásicos, porque ellos nos ofrecen esta naturaleza ideal, sin confusión ni mezcla. La regla de la verosimilitud, etc. El buen gusto es la razón regulando críticamente la pasión. En último término, el buen gusto es el límite, el espíritu del sistema. Pero todos esos rasgos no nos deben engañar sobre la significación profunda del clasicismo. Se ha dicho, y con verdad, que «el clasicismo es, sobre todo, una fuerza interior, un impulso vital, un borbotear de pasiones, una necesidad de prodigar la potencia, de producir, de crear» (51). Si se abandonara, el clásico volvería a ser barroco. Pero las pasiones se jerarquizan y el clásico concentra su poder, dándole medida. De aquí que su potencia, como la del ámbito estatal en que se mueve, se hace unidad, buscando el orden profundo de la ley y los principios, y orientando armónicamente el desarrollo de la vida. El clasicismo se alió con el Estado. Arte y política se acuerdan en la obra plástica, sobre todo en los edificios, en la poética, con el culto moral, en el lenguaje. La razón y el poder, la medida y la potencia individual se conciertan. Bien pronto las Academias serán los órganos calificados de todo este movimiento. Pero ni el clasicismo ni las Academias quedan limitados a las artes. Los grandes Estados europeos fueron no sólo propulsores de las culturas nacionales, sino de la cultura universal. Voltaire será el primero que lo subrayará con singular acierto (52). De este modo, a través de los localismos medievales se vió surgir una colaboración de todos los espíritus, una unión de los distintos investigadores, una verdadera república de los sabios que dotó al Estado de una función ci-

(51) R. MOUSNIER: *op. cit.*, pág. 215.

(52) VOLTAIRE: *Le siècle de Louis XIV.*

vilizadora que trascendió sus fronteras. Las visiones socio-históricas del siglo XVIII se anuncia en el horizonte (53).

Pero antes de llegar a ese momento, concluyamos el cuadro que ahora nos ocupa. Hemos dicho que el Estado es uno de los poderes temporales que aparecen en esta época. Junto a él está otro, en íntima conexión, pero que acabará por reivindicar su propia independencia: nos referimos al poder económico.

3. La época moderna se caracteriza, en efecto, por la sucesiva ampliación y sustantivación de la vida económica. Tres grandes factores extraeconómicos influyen en ello, además de la revolución ideológica y política que hemos considerado (54).

En primer lugar, la ampliación del mundo conocido. Hasta el fin del siglo XV el mundo estaba limitado: limitado a Europa, a Africa y a Asia. Los productos de Asia que necesitaba Europa eran numerosos. Sobre todo las especias, base de la farmacia e indispensable para la cocina «en una época donde la falta de plantas forrajeras y de praderas artificiales obligaban a sacrificar hacia fines de otoño una gran parte del ganado, cuya carne mal conservada, en sal, exigía ser sazonada fuertemente para ser consumida; en una época que no tenía la variedad de vinos y alcoholes contemporáneos y buscaba otros excitantes» (55). Junto a ello los tintes para las telas; los productos textiles y las piedras preciosas. Todas estas mercancías llegaban, bien por el Mediterráneo, a través de los comerciantes italianos, redistribuyéndose en Europa, o bien por el Mar del Norte, a través principalmente de Brujas. Los comienzos del capitalismo se encuentran en este comercio.

(53) Cfr. MEINECKE: *Die Genesis der Historismus* (trad. esp.).

(54) Aparte las antiguas obras, por ejemplo, B. HARM: *Volkswirtschaft und Weltwirtschaft*, 1912; pueden consultarse W. SOMBART: *Der moderne Kapitalismus*, 6.^a ed., 6 vols., 1926; J. STRIEDER: *Studien zur Geschichte der kapitalistischen Organisationsformen*, 2.^a ed., 1925; *Zur Genesis der modernen Kapitalismus*, 2.^a ed., 1935; H. SÉE: *Les origines du capitalisme moderne*, 1930; A. S. VON WALTERSHAUSEN: *Die Entstehung der Weltwirtschaft*, 1931; H. HEATON: *Economic history of Europe*, 1936; I. H. CLAPHAM: «Economic change», en *Cambr. Modern History*, vol. X; S. B. CLOUG y C. W. COLE: *Economic History of Europe*, 1946; G. LUZZATO: *Storia economica dell'età moderna e contemporanea: I, L'Età moderna*, 1950; *II, L'Età contemporanea*, 2.^a ed., 1952. Resúmenes pueden encontrarse en J. MAILLET: *Histoire des faits économiques*, 1952, y B. CAIZZI: *Compendio di storia economica*, 1952.

(55) R. MOUSNIER: op. cit., pág. 50.

A partir de finales del siglo XV el descubrimiento de América, la llegada de Vasco de Gama a las Indias, doblando el Cabo de Buena Esperanza, la vuelta al mundo de Magallanes, producen en la economía consecuencias decisivas.

La primera es una ampliación del ámbito espacial que la aproxima a una forma mundial, poniendo en actividad intensa vastas regiones inexploradas. Estas regiones plantearon problemas muy amplios y diversos: de población, de mano de obra, de inversión de capitales, de medios de comunicación, de necesidad de productos para las colonias, de utilización de las materias primas que éstas proporcionaban... y esto sin contar los problemas militares, políticos y demográficos. A problemas nuevos fueron necesarias nuevas soluciones. La economía europea se tuvo que organizar de otro modo: En segundo lugar, el desenvolvimiento espacial fué acompañado por un cambio del centro de gravedad económica. Las nuevas rutas comerciales hicieron discurrir la vida económica en otra dirección. Comienza la orientación atlántica de la economía europea. Las economías dominantes van a ser, pues, las de España y Portugal, las de Holanda y Francia y la de Inglaterra. Pero no sólo fué una ampliación espacial y una modificación del centro de gravedad, sino también una transformación interna de la misma economía europea. Las colonias proporcionaron muchos productos desconocidos: tabaco, azúcar, especias, patatas, maíz, tomate, etc. Estos bienes de consumo contribuyeron a mejorar las condiciones de vida en Europa y a modificar sus costumbres y sus necesidades. Las colonias proporcionaron también materias primas que enriquecieron numerosas industrias antiguas y produjeron nuevas. Proporcionaron una gran cantidad de metales preciosos que dió origen al aumento de capital, con la consiguiente alza de precios, y exigieron una nueva organización de la industria, del comercio y de los transportes. Por último, el conocimiento de formas diversas de vida y de organizaciones sociales muy distintas, contribuyeron a la formación de una mentalidad empírica y racionalista, y las posibilidades nuevas de enriquecimiento desencadenaron el afán de lucro. Las creencias, como la economía, se enfrentaron con un mundo nuevo (56).

(56) S. E. HOWE: *Les grands navigateurs à la recherche des épices*, 1939; G. LA ROERIE: *Navires et marins*, 1946; CH. A. JULIEN: *Les voyages de découverte et les premiers établissements (XVe.-XVIe. siècles)*, 1948; F. BRAUDEL: *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, 1949 (hay trad. esp.).

El segundo hecho extraeconómico fué el aumento de la población. Respecto a ello no se tienen datos muy exactos y, sobre todo, no se poseen cifras de la población activa. A pesar de todo, se puede fijar de un modo aproximado el ritmo del desenvolvimiento demográfico: de 1450 a 1600 aumenta la población europea; de 1600 a 1700 disminuye, a consecuencia principalmente de las guerras; desde 1700 y, sobre todo, desde 1750, aumenta continuamente. Sólo recogeremos un dato: al comienzo del siglo xvii, la población europea era de unos noventa y cinco millones. En 1720, cuando comienza el aumento, de 118 millones, y en 1750, de 450 millones. En este aumento de población, el rasgo más característico es el crecimiento de la población urbana, debido no sólo al desarrollo general, sino al desplazamiento de la población desde el campo a la ciudad. El fenómeno en su totalidad tiene mucha importancia porque proporciona nuevos brazos a la industria y al comercio, y también nuevos consumidores. El lado negativo es, en el siglo xvi, que la población tiende a sobrepasar las subsistencias, y Europa está asolada por hambres periódicas y epidemias. El positivo, que todos estos fenómenos hacen que la renovación periódica de la población sea muy rápida y la movilidad interna muy intensa (57). Acompañando este crecimiento, se plantea el problema de una política de población. Aparte las consideraciones muy superficiales de Montaigne, Sully y Lamothe Le Vayer, son interesantes los estudios de Bodino, Barthelemy de Laffemase y Antonio de Montchrétien. La ciencia de la demografía empieza (58).

Junto a ello, el desarrollo de la técnica. La técnica es en esta época como en la anterior, según ha indicado Mumford, un complejo de madera, agua y viento, con energías naturales y humanas. Sin embargo, entre 1540 y 1650, comienzan en Inglaterra una serie de modificaciones, que ha llevado a algunos a hablar de una primera revolución industrial. La transformación, sin embargo, es pequeña. En general, la producción artesana utiliza los mismos recursos técnicos, y para producir más se limita a multiplicar el número de empresas y el de obreros. En los transportes terrestres y marítimos los perfeccionamientos son parciales.

(57) A. P. USHER: «The history of population and settlement in Eurasia», en *Geographical Review*, 1930; W. F. WILCOX: *International Migration*, 2 vols., 1929-1931; M. REINHARDT: *Histoire de la population mondiale de 1700 à 1948*, 1949; LUZZATO: op. cit., II, pág. 18 ss.

(58) J. J. SPENGLER: *Economie et population. Les doctrines françaises avant 1800. De Budé à Condorcet*, 1954.

Los caminos están en un estado deplorable. Los transportes marítimos disponen de numerosa variedad de navíos, pero continúan e incluso se acrecen los riesgos de la navegación en alta mar, la incertidumbre de los itinerarios, la irregularidad de los horarios y con ello la lentitud del transporte. Como los descubrimientos geográficos y la aparición de una economía atlántica han multiplicado las distancias, estos inconvenientes perjudican gravemente la vida comercial. La capacidad de la flota mundial es muy limitada, a lo sumo de dos millones de toneladas. Esta capacidad del transporte no se puede afectar enteramente a las necesidades del comercio, pues los navíos no están especializados y sirven lo mismo a la guerra que al transporte. Las condiciones externas de la vida económica europea plantean así una serie de problemas a la actividad del hombre moderno (59).

Las modificaciones internas son también poderosas. Las más notorias son: el aumento del *stock* de metales preciosos, la variación de los precios y la modificación de las rentas. El problema de los metales preciosos tiene una importancia capital en una economía monetaria. Ahora bien, el *stock* metálico europeo estuvo en aumento constante desde la mitad del siglo xv gracias a la exploración de las minas de El Tirol, de Bohemia y al oro africano. A partir de 1546, tiene una ascensión vertical a causa, sobre todo, de las minas de Méjico y del Perú. El movimiento presenta dos grandes fases. Hasta la mitad del siglo xvii el crecimiento es considerable respecto a la plata extraída de las minas mejicanas y peruanas. La producción de plata en el siglo xvi ofrece su punto ascensional entre los años 1546 y 1560, con una media anual de plata de 311.600 kilos, y su punto culminante al final del siglo con una media anual de 418.900 kilos. La segunda fase se abre a partir del siglo xvii, con aumento del *stock* oro, sobre todo porque el Brasil proporciona grandes cantidades (60). De todo ello se dedujeron una serie de efectos. La plata se convierte en los siglos

(59) L. MUMFORD: *Technics and Civilization*, 1934; A. WOLF: *A history of science, technology and philosophy in the XVIIth. Century*, 2.^a ed., 1952; F. BENOIT: *L'outillage rural et artisanal*, 1947. Concretamente sobre transportes, GOETZ: *Die Verkehrsweg im Dienste des Welthandels*, 1888; J. MUELLER: *Die Entwicklung der Nautik und ihrer Hilfsmittel*, 1928; W. S. LINDSAY: *History of merchant Shipping*, 1876; E. CORBINO: *Economia dei trasporti marittimi*, 1926; LUZZATO: op. cit., II, pág. 34 ss.

(60) E. J. HAMILTON: *American treasure and the price revolution in Spain*, 1934; *Spanish Mercantilism before 1700*, 1932; R. MOUSNIER: op. cit., pág. 55; RAMÓN CARANDE: *Carlos V y sus banqueros. I. La vida económica en España*, 1943.

xvi-xvii en un metal muy abundante. Como el oro era aún escaso, el desequilibrio entre el oro y la plata llevó consigo una fuerte disparidad entre los precios interiores expresados en plata, pues en el interior del país circulaba poco el oro, y los precios internacionales expresados en oro. La llegada del oro en el siglo xviii permitió establecer el equilibrio entre los dos metales e hizo posible el funcionamiento de los sistemas monetarios europeos al comienzo del siglo xix.

En los precios habría que distinguir también dos fases: la primera se caracteriza por un fuerte y brusco aumento del nivel general de los precios. Comienza en España hacia 1500 y se extiende, poco a poco, a Francia, Inglaterra, Italia y Flandes, no alcanzando regiones más alejadas, como Dinamarca y Polonia, hasta fines del siglo xvi y comienzos del xvii, cuando la tendencia alcista se había detenido en los primeros países. La variación no puede ser valorada más que aproximadamente. En España desde 1501 hasta 1525 los precios suben alrededor del 50 por 100. Desde 1525 a 1550, el 37 por 100; en 1600, se calcula que los precios son aproximadamente tres veces los de 1500, y en 1615, cuatro. En Francia, en el último cuarto del siglo xvi eran 2,2 veces más elevados que al comienzo del siglo; en 1620, 3 ó 3,5 veces más elevados. En Inglaterra llegan a este mismo nivel a la mitad del siglo xvii. En Italia los precios doblan en el siglo xvi, y sólo el precio del trigo se triplica. El alza impresiona a los contemporáneos por las dificultades financieras que origina al Estado y por la transformación social que llevaba consigo. En realidad, se dieron las explicaciones más extrañas al suceso, y sólo Juan Bodino, en 1568, aporta la raíz del mismo. Las causas eran muy complejas, y sus efectos también. En parte lo produjo el crecimiento de numerario, dando origen en ello a un aumento en los cambios y en la producción. Pero como la época no tenía capacidad industrial para nivelar existencias de numerarios y productos, el desnivel fué cada vez mayor. Con ello el conflicto económico no produjo sólo resultados negativos: fué como un aguijón para producir más con el deseo de lucro (61).

(61) F. SIMIAND: *Recherches anciennes et nouvelles sur le mouvement général des prix du XVIe au XIXe siècle*, 1932; C. E. LABROUSSE: *Esquisse du mouvement des prix et des revenus en France au XVIIIe siècle*, 2 vols., 1933; E. J. HAMILTON: op. cit.; A. PARENTI: *Prime ricerca sulla rivoluzione dei prezzi in Firenze*, 1939; W. H. BEVERIDGE: *Prices and wages in England from the XIIth to the XIXth century*, 1939; A. FANFANI: *Indagini sulla «evoluzione dei prezzi»*, 1941; E. J. HAMILTON: *War and prices in Spain 1651-1800*, 1947; R. MOUSNIER: op. cit.; CAZZI: pág. 177 ss.; LUZZATO: op. cit., II, pág. 48 ss.

Por último, la variación de las rentas. No podemos entrar en detalles, pero sí constatar que revelan una interdependencia muy estrecha entre estructura económica y social. Por lo pronto, desde el siglo XVI, pero sobre todo a partir del XVII, encontramos una distinción neta y que se precisará cada vez más entre rentas agrícolas e industriales y comerciales, y en el interior de cada categoría entre rentas de las clases poseedoras y de los artesanos y trabajadores. Esta oposición traduce, de una parte, el predominio cada vez más grande del comercio e industria; de otra, una estructura social que se va diversificando en categorías más numerosas y distintas y que presenta intereses divergentes. Tal organización social posee una movilidad y una permeabilidad más grandes, de suerte que las rentas y fortunas pueden adquirirse o perderse rápidamente, y la masa de población está implicada en las fluctuaciones de la actividad económica y en las variaciones de rentas (62).

Los hechos anteriores influyen en las principales ramas de la actividad económica. Empecemos por el comercio. Este presenta un doble aspecto. Tradicional, en cuanto conserva muchas prácticas antiguas; y renovador, en cuanto crea instituciones que anuncian una organización económica más desarrollada. El dualismo está en relación con la evolución general. La organización tradicional subsiste en el sector local, mientras que la novedad aparece en las actividades internacionales y se desenvuelve en la misma medida que ellas. En efecto, las instituciones características del comercio local no sufren grandes transformaciones. Estas instituciones son el pequeño comercio al detalle; el comercio urbano organizado sobre el modelo corporativo que sólo se modifica cuantitativamente; las actividades del comerciante ambulante; el mercado urbano y los ferias locales y regionales. Las necesidades elementales se encuentran satisfechas mediante ellas. Sólo en casos excepcionales se tuvo que acudir a los cambios internacionales (importaciones masivas de granos). Más importantes son las instituciones nuevas. En el gran comercio, los instrumentos que había creado la Edad Media son inadmisibles. Hay, pues, inevitables modificaciones. Primero, la intervención del Estado. El Estado llega hasta a monopolizar las actividades comerciales. Tal es el caso de Portugal, donde el comercio de las especies era un monopolio real, o el caso

(62) MAILLET: op. cit., pág. 192 s.

de España, donde el comercio colonial era de actividad privada, pero bajo el control estricto del Estado. Fuera de la Península Ibérica, no se utilizaron estas prácticas, lo cual no obsta para que la intervención del Estado fuera muy fuerte, bien reglamentando el ejercicio de las actividades comerciales, controlando los instrumentos de los cambios o creando compañías comerciales. En este último punto existía la mayor variedad. Hay, en primer lugar, las sociedades familiares. El padre o un descendiente invierte el capital suyo o de sus parientes y dirige la casa central, mientras que éstos dirigen las filiales; tal fué el caso de los Fúccar y Welzer; de los italianos Affaitate y Guicciardini; de los españoles Pérez y López. Junto a las sociedades familiares se encuentra la comandita, que era utilizada por los armadores ingleses y franceses para financiar las expediciones de contrabando y de corso, y que tuvo poca aplicación en el comercio regular. Sobre todo, está la compañía «de Carta» y la Sociedad por Acciones. Ambas nacen mediante la aprobación del Estado, que les concede el monopolio del comercio por un período determinado. El procedimiento tiene por fin colocar la compañía en las mejores condiciones, al abrigo de la concurrencia, para poder penetrar en esferas comerciales nuevas y luchar contra las compañías extranjeras. La estructura de ambas compañías es, sin embargo, diferente. En las Compañías de Carta los participantes están unidos por un lazo muy leve, pues cada uno queda libre en sus actividades, trafica con su capital, por su propia cuenta y según sus métodos personales, y su destino comercial queda independiente de los asociados. No se trata más que de un vínculo en vista de ejercer un monopolio colectivo. En la Sociedad por Acciones existe un órgano común que decide sobre las operaciones comerciales, fija para el año el desplazamiento de los navíos, la cantidad de los productos a importar o exportar, el precio de venta y, por tanto, toda la política comercial de la sociedad. Los accionistas son siempre particulares que se limitan a aportar capitales y a participar en los resultados financieros de la operación. Estas compañías eran los instrumentos ordinarios del gran comercio y, por tanto, muy numerosas. Unas nacieron bajo el impulso de los particulares, pero otras, principalmente en Francia, eran decididas por el mismo Estado que, mediante la persona del rey, suscribía una gran parte del capital, y que obligaba a suscribir el resto a los nobles y a los comerciantes. Inglaterra fué el país donde aparecieron en mayor número. Sólo un dato. Al final del siglo XVII, Inglaterra tenía ciento cuarenta sociedades por

acciones, cuyo capital se elevaba a más de cuatro millones de libras esterlinas (63).

Junto a las compañías aparecieron, como segunda institución importante, las Bolsas. La más célebre fué la de Amberes, fundada en 1460 y transformada en 1531. Más tarde, Amsterdam. Hamburgo se fundó en 1558, Londres (Royal Exchange) en 1566. Con las Bolsas se suprime la presencia del producto. En ellas no se encuentran más que personal especializado y capitalistas que tratan sobre mercancías no presentes. Circulan títulos representativos que permiten combinaciones más complejas que la mera compra y venta. El precio se unifica, pues se trata de un precio internacional. La Bolsa despersonaliza las relaciones económicas y en cuanto hace circular las mercancías representadas por acciones, es la condición imprescindible de un mercado extenso (64). Este mercado extenso va exigiendo cada vez más una base monetaria segura. Como se sabe, el oro regula los cambios internacionales y la plata circula en el comercio interior. Con ello hay una disparidad entre los precios interiores y los exteriores. Pero, además, las manipulaciones monetarias son muy frecuentes por razón de las necesidades financieras de los Estados y el aflujo de los metales originaba depreciaciones de la moneda. A ello se une la variedad y multiplicidad de la moneda local. Por todos lados se plantean problemas nuevos a la actividad económica (65).

Al lado del comercio florecen las actividades financieras. Las transacciones se hacen por intermedio de Notarios, y como el préstamo por interés estaba prohibido por la Iglesia, los que tenían necesidad de capital acudían a formas muy diversas. Una de ellas, muy útil para el pequeño ramo, era la compra de una cantidad de dinero contra una renta vitalicia. Para las operaciones importantes se acudía a la comandita, que permitía modificaciones diversas: entre ellas, la de un préstamo de interés simple al 5 por 100. Otras veces se empleaba el préstamo de interés sin otras combinaciones. Los beneficiarios del préstamo no sólo son los particulares, sino también corporaciones,

(63) W. R. SCOTT: *The constitution of joint-stock companies, 1553-1720*, 1922; A. MARSHALL: *Industry and Trade*, 1923; H. HAUSER: *La modernité du XVIe siècle*, 1930.

(64) J. MAILLET: *op. cit.*, pág. 224 ss.

(65) L. VON EBENGREUTH: *Allgemeine Muenzkunde und Goldgeschichte der Mittelalters und der neueren Zeit*, 1926; ASCARELLI: *La moneta*, 1928; HARSIN: *Doctrines monétaires et financières en France du XVIe. au XVIIIe. siècle*, 1928; E. MERTENS: *La naissance et le development de l'étalon-or, 1696-1922*, 1944.

provincias y Estados. A su vez, el Estado organiza el crédito público. Bien pronto, como instrumento fundamental, aparecen las Bancas públicas, creadas en Italia, y que se extienden por todo el mundo. En 1609 se funda la Banca de Amsterdam, y sucesivamente aparecieron Bancos en los otros centros de la economía europea. Estos Bancos al principio no emitían, sino se limitaban a las operaciones tradicionales. Pero en la segunda mitad del siglo xvii (1656) se creó en Estocolmo un Banco que en lugar de entregar a los depositantes certificados que producen interés y que constituyen título de crédito, emiten billetes al portador que no lo producen y que circulan como instrumento de pago. Un gran principio financiero estaba descubierto (66).

En la industria, los hechos decisivos son, por un lado, la creación de nuevos mercados, en particular de vastos mercados coloniales donde las necesidades crecientes fomentan la demanda de los productos fabricados; aparición de nuevas materias primas que originan nuevas ramas de actividad; mayor diferenciación en los gastos y un afán de elevar el nivel de vida, así como el desarrollo del lujo. Todos estos hechos influyen en el mercado de producto, sin modificar sustancialmente el de trabajo y el de capital, ni las formas tradicionales de organización que conservan los reglamentos corporativos que impiden toda transformación profunda. Los tipos de explotación industrial son los siguientes: hay, en primer lugar, una industria dispersa que constituye un tipo mixto formado por empresas sin unidad material, pero sí económica. El empresario da la materia prima a corporaciones, talleres e incluso presta o arrienda la maquinaria. Técnicamente, la fabricación continúa con los métodos tradicionales, pero económicamente la empresa difiere de las empresas artesanas porque el trabajo se separa del capital, las tareas técnicas de las tareas de dirección y el empresario trabaja con vistas al mercado y para obtener una ganancia. Son, por tanto, formaciones de transición entre el artesanado y la gran empresa capitalista. Estas formas de tran-

(66) *History of the principal public banks*, ed. por J. G. van Dillen, 1934; W. R. BISSHOP: *The rise of London money market, 1640-1820*, 2.^a ed., 1910; R. D. RICHARDS: *The early history of Banking in England*, 1929; J. CLAPHAM: *The Bank of England*, 1944; G. MARTIN y M. BEZANÇON: *L'histoire du credit de la France sous le règne de Louis XIV*, 1913; A. P. USHER: *The early history of deposit Bank in Mediterranean Europe*, vol. I, 1, *The structure and functions of the early credit system*; I, 2, *Banking in Catalonia 1240-1723*, 1943; R. BICO: *Les bases historiques de la France moderne*, 2.^a ed., 1948; R. DE ROOVER: *L'évolution de la lettre du change (XVIe-XVIIe siècle)*, 1953.

sición se desarrollan sobre todo el campo. Por dos razones. Porque la mano de obra es menos cara y porque no pesan tanto las reglamentaciones corporativas. El segundo tipo de empresas industriales es el que puede llamarse manufactura, en que un gran número de artesanos se une en un local bajo la vigilancia del empresario. Los cambios técnicos incipientes, pero ya importantes, anuncian la transformación de la industria. Al lado de los cambios de organización técnica hay cambios de organización jurídica. Lo fundamental es que las industrias dispersas y las manufacturas se organizan muchas veces bajo la forma de industrias privilegiadas. Los privilegios colocan al empresario en las mejores condiciones económicas y le permiten introducir técnicas nuevas. Como el Estado es el que concede los privilegios, el Estado es el centro del desenvolvimiento industrial (67).

La misma vida agrícola sintió el impacto de la nueva época. El fenómeno es muy complejo y exige un análisis cuidadoso de los diferentes elementos en juego, incluso una ponderación respecto a las distintas regiones europeas. El hecho fundamental es la subsistencia del régimen feudal. El régimen feudal perdió su importancia política en el comienzo de la época moderna, pero continúa teniendo un papel económico, pues el feudalismo era el modo occidental de explotación agrícola. Conserva sus rasgos esenciales. Es una puesta en valor del suelo, que se traduce en rentas que paga el que tiene la tierra. Rentas que pueden ser en dinero o en productos, constantes o variables. El derecho mismo puede modificarse: en unos lados, el terrateniente tiene un derecho hereditario sobre el suelo; en otros, su derecho es temporal, esto es, el terrateniente o tiene la llamada propiedad o dominio útil, o tiene simplemente un derecho de origen contractual que deja al propietario la propiedad plena. Al lado de este sistema, característico de la gran explotación, se desenvuelve la pequeña propiedad, sobre todo en Francia. Pero este fenómeno no es universal. En España y en Italia la gran propiedad domina. En Inglaterra se extiende constantemente desde la segunda mitad del siglo XVII. Lo característico es la aparición del burgués en la explotación agrícola. En Francia, después de la Guerra de los Cien Años que despuebla el campo, es el

(67) SOMBART: op. cit., pág. 339 ss.; G. UNWIN: *The industrial organization in the XVIth and XVIIth centuries*, 1904; P. BOISSONNADE: *Colbert, Le triomphe de l'étatisme. La fondation de la suprématie industrielle de la France. La dictature du travail*, 1932; BARBAGALLO: *Le origini della grande industria contemporanea*, 2 vols., 2.^a ed., 1951.

burgués el arrendatario o el titular de la propiedad de la tierra. Con ello comienza un nuevo espíritu: se ponen en cultivo terrenos baldíos, se mejoran los ya cultivados, se tienen en cuenta las coyunturas del mercado, etc. (68).

Todo este conjunto de fenómenos dilata la vida económica y va rompiendo las rígidas formas medievales. Pero ello no acontece de una vez ni de un modo brusco, sino mediante etapas de transición. Como tal hay que reputar el sistema entero que preside el desenvolvimiento de la época: el sistema mercantilista. Los economistas subrayan acertadamente que el mercantilismo es, en cierta medida, la continuación del localismo medieval, pero también una importante novedad.

El sistema mercantilista está ligado a ciertas concepciones medievales porque igual que ellas reposa sobre el particularismo y el espíritu de monopolio, y busca satisfacer los intereses económicos de una unidad. Pero su aparición corresponde a algo nuevo y representa un fenómeno profundo, ligado a un conjunto de hechos generales, sobre todo a la formación del poder centralizado y al desenvolvimiento de las clases burguesas, que encuentran el sistema de acuerdo con sus intereses. Por esto las primeras medidas mercantilistas remontan al momento que estos dos fenómenos comienzan, y se convertirán en un sistema completo cuando el Estado nacional y la burguesía se afirmen sobre Europa.

El principio general del mercantilismo es organizar la vida económica en vista de los intereses nacionales tal como son concebidos por el Gobierno, para proporcionar al Estado las bases materiales necesarias al pleno desenvolvimiento de su poder interior y exterior. El Estado no asume las actividades económicas, pero las dirige, estimulándolas, orientándolas, suscitándolas, ayudándolas en el cuadro de los fines nacionales. Todo ello era un homenaje a la importancia social de la economía, de la que se va cobrando conciencia. Y no sólo esto, sino una ayuda efectiva al nacimiento de un nuevo poder: del poder económico desarrollado. Sombart lo ha acentuado con singular acierto. En primer lugar, el Estado ha sido uno de los primeros y

(68) W. NAUDÉ: *Die Getreidehandelspolitik der europaeischen Staaten von XIII bis zum XVIII Jahrhundert*, 1896; R. H. TAWNEY: *The agrarian problem in the XVIth century*, 1912; H. SÉE: *Esquisse d'une histoire du régime agraire en Europe aux XVIIe et XIXe siècles*, 1921; S. N. B. GRAS: *A history of agriculture in Europe and America*, 1925; M. BLOCH: *Les caractères originaux de l'histoire rurale française*, 1931.

más poderosos empresarios capitalistas. En cuanto capitalista, el Estado aparece como modelo al que se conforman los particulares, anima el espíritu de empresa en cada uno de sus súbditos, interviene en las cuestiones de organización y posee la experiencia suficiente para pronunciarse en las de moral profesional. Su influencia se ejerce indirecta y directamente en cuestiones económicas; subordinadamente, por su propia realidad racionalizada. Indirectamente, su influencia se ejerce por la transmutación de valores sociales: haciendo él mismo negocios, rehabilitó las *artes sordidae* medievales y las elevó al rango de ocupaciones «dignas de un caballero», *gentleman-like*. Directamente en muchas formas. Bien de modo particular, y aquí los ejemplos son innumerables, sobre todo en Inglaterra. En Inglaterra son el rey o la reina los que, durante los siglos XVI y XVII, aseguran, gracias a los recursos necesarios, la marcha de un gran número de empresas. Así, sólo después de largas conversaciones con el monarca, Drake o Raleigh se deciden a emprender nuevos viajes, y el último de Raleigh a La Guayana debió su nacimiento a las necesidades de dinero de Jacobo I. Recuérdese, igualmente, la actividad de Carlos I comisionando a los lugares del país agentes encargados de concluir con los industriales contratos ventajosos. Junto a estos medios particulares están los generales a que ya nos hemos referido: «El ingenioso sistema de privilegios de que se sirvió el Estado mercantilista para favorecer los intereses capitalistas ya existentes, para provocar el desenvolvimiento de los intereses latentes y para sembrar los gérmenes de intereses posibles». La significación de ellos resalta con gran claridad en una carta del rey de Francia, Enrique II, fechada el 13 de junio de 1558, en donde se dice que sus «privilegios y beneficios» tienen únicamente por fin estimular los industriales «virtuosos y trabajadores» y empujarlos hacia empresas ventajosas. Y Savary enumera en su *Dictionnaire* los medios y los fines de esta política. «La caja del rey estaba siempre dispuesta a premiar toda invención». También en la lista de las intervenciones directas podría figurar el cuidado con que el Estado procuró desarrollar la instrucción general y las enseñanzas encaminadas a la buena marcha de los negocios. Junto a ello, el espíritu racionalista en las distintas ramas de la administración estatal —Sombart considera la administración militar y la financiera— animaron subordinadamente la racionalización en los negocios privados (69).

(69) SOMBART: op. cit., pág. 346 ss.

Esto de un lado. Pues si la política mercantilista constituía en sí un homenaje a la importancia social de la economía, no era menos y a la par una subordinación de la economía a la política. El Estado centralizado y absoluto tiene una voluntad de expansión y de dominación, al servicio de la cual subordina todos los medios disponibles. «El mercantilismo, como sistema de poder, ha dicho uno de sus mejores conocedores, constituía, por tanto y ante todo, un sistema de aplicación de la política económica al servicio del poder como un fin en sí». Con aquel tinte epigramático a que era tan aficionado Colbert, exponía el pensamiento fundamental de su política en una carta: «El comercio es la fuente de las finanzas, y las finanzas son el nervio vital de la guerra». El mercantilismo era así un sistema de potencia y de organización, y remataba en un Estado capaz de dominar a sus adversarios por el empleo de todas las armas. «El comercio, lo mismo en la paz que en la guerra, provoca entre todas las naciones de Europa una lucha constante en la que se ventila cuál de ellas se llevará la mejor parte». La economía era sólo un elemento subordinado en la contienda abierta por la hegemonía efectiva sobre los contrarios (70).

De este modo, el mercantilismo llevaba en sí una antinomia: por un lado, robustecía los intereses económicos de la burguesía; por otro, los subordinaba a la instancia y a los dictados del poder político, a veces ruinosos para la economía misma. De aquí que su resultado fué paradójico: el Estado creó la posibilidad de que junto a su poder apareciera uno nuevo: el poder económico centrado en sí mismo.

Para ello este poder económico reivindicará frente al Estado la órbita natural, la libertad racionalizada. Pero esta órbita natural dejará de tener el carácter constructivo y mecánico con que la dotaron los siglos XVI y XVII, y ello por una causa obvia. El burgués está, incluso, cada vez más, en órdenes sociales. Cada uno de los burgueses es no sólo individuo, sino, a su vez, un representante de su clase, de su colectividad. No actúa aislado, sino en su condición de burgués. Por eso empiezan a tener carácter general todas las cuestiones que le afectan como individuo. El burgués se está socializando. Su orden natural le aparece como un orden social subyacente al Estado. Economía y sociedad se desprenden al par del mismo tronco, como frutos del mismo

(70) E. F. HECKSCHER: *La época mercantilista*, trad. esp. de W. Roces, 1943, página 463 s.

árbol. La aparición del pensar económico fué acompañada de la puesta en marcha de un saber sociológico.

Contemplemos detalladamente el suceso. Aproximémosnos a sus protagonistas: la sociedad burguesa inglesa, francesa y alemana.

4. En Inglaterra el desarrollo general de la sociedad moderna tuvo ritmo y peculiaridades propios (71). Dos rasgos iniciales lo dominan: de un lado, la ascensión de la burguesía dentro de cuadros jurídicos medievales, que expresados por los legistas suponen el reconocimiento de ciertos derechos de los ciudadanos; de otro, la rápida transformación económica. Los primeros, no impidieron que Enrique VII, Enrique VIII o Isabel obraran como reyes absolutos, según demandaba la dialéctica del tiempo y que la burguesía se beneficiara de ello. En realidad e inicialmente, ciertos actos del poder absoluto, pero sobre todo dos, son fundamentales para el desarrollo de esta burguesía: las tasas sobre la exportación de lana bruta por Enrique VII, y la puesta en circulación de los bienes de los monasterios por Enrique VIII. La situación histórica de la Inglaterra moderna va a favorecer y a dar peculiaridad al movimiento burgués. De un lado, la posición colonial de Inglaterra. De otro, su política continental. Primero, la posición de Inglaterra respecto a los países recién descubiertos. Inglaterra se encuentra con que ni dentro de ella ni en sus colonias, cuando las tiene, se produce oro y plata. Tuvo,

(71) Aparte las historias generales, sobre todo la de la Universidad de Cambridge, son decisivas, para la historia económica y social de Inglaterra, entre otras muchas, las siguientes obras: E. LIPSON: *Economic History of England*, II y III vols., 1931 (citada a continuación como *History*); *The Growth of English society*, 2 vols., 1949 (citada, *Growth*); W. CUNNINGHAM: *The Growth of English industry and commerce*, 3 vols., ed. 1922-29; ASHLEY: *The economic organisation of England*, 2.^a ed., 1924; L. W. MOFFIT: *England on the eve of the industrial revolution*, 1925; L. BRENTANO: *Wirtschaftliche Entwicklung Englands*, vol. II, 1927; J. H. CLAPHAM: *An economic history of modern Britain. The early railway age, 1820-1850*, 1926 (Importantísima, para los siglos precedentes, la introducción); *A concise economic history of Britain*, 1949; L. B. NAMIER: *England of the age of the American revolution*, 1930; A. REDFORD: *The economic history of England*, 1936; G. M. TREVELYAN: *English social history*, 1944 (trad. esp. de Alvarez Builla, 1946); T. S. ASHTON: *The industrial revolution*, 1947; A. MARSHALL: op. cit. Dos buenas guías bibliográficas son: J. B. WILLIAMS: *A guide to the printed materials for English social and economic history, 1750-1850*, 2 vols., 1926; y S. PARGELLIS y D. J. MEDLEY: *Bibliography of British history. The Eighteenth Century, 1714-1789*, 1951.

pues, que desarrollar el comercio para convertir en favorable la balanza comercial. De aquí que hubo de fomentar la industria (sobre todo las de exportación), manteniendo bajas las tasas de interés y los salarios, atrayendo obreros especializados, legislando contra la ociosidad, destruyendo las corporaciones decadentes, utilizando política aduanera, etc. Junto a ello favoreció su marina mediante las Actas de navegación de 1551 y 1559, que reservaron casi la totalidad del comercio exterior inglés a los navíos nacionales y le permitió hacerse independiente del extranjero. Esto de un lado. De otro, la misma situación inglesa en el juego de poderes políticos europeos le forzaba en la misma dirección. Primero, en Isabel, fué el miedo de la invasión española, luego y siempre fué la posición insular la que le llevó al desarrollo de la marina y de las industrias de guerra (72).

Esto va a determinar la historia inglesa y la posición de la burguesía dentro de ella. Inglaterra se adelanta respecto a todo el mundo en el desarrollo industrial. Los factores que condicionan éste tomaron aquí un carácter acusado. En primer lugar, la extensión del mercado. No sólo Inglaterra constituye pronto un solo mercado nacional; la necesidad de conquistar el mercado mundial exigió la ruptura de las corporaciones de artesanos y una nueva organización de la producción. Surgen industrias nuevas o se desarrollan las antiguas. Singular importancia tuvo el progreso en la metalurgia y en las minas, pero no menos en las industrias textiles. El comercio exterior se decupla de 1610 a 1640, y hacia esta última época la gran industria se expande. La organización industrial se transforma. La industria metalúrgica proporciona la materia prima a una serie de artesanos que la trabajan. Los *squires* en la industria textil emplean 500 ó 1.000 obreros a domicilio. En Lancashire el fenómeno es particularmente destacado. Esto llevó a otras dos consecuencias, que componen con el factor señalado las tres grandes causas de transformación. El proceso de producción requirió una cantidad muy elevada de capital. Las instalaciones exigían gastos elevados. Una galería profunda en una mina costaba millares de libras por año; hay que emplear millares de obreros, y así, las minas de carbón, que tenían en 1550 una producción anual de unas centenas de toneladas, llegan a producir en 1640 de 10.000 a 25.000 toneladas. Lo mismo en otras industrias. Una cervecería londinense bajo Jacobo I tiene un capital de 10.000 libras. Lo anterior va

(72) MAILLET: op. cit., pág. 186 ss. Cfr. J. MAZZEI: *Politica Economica internazionale inglesi prima di Adamo Smith*, 1924.

paralelo a los primeros desarrollos técnicos y al aumento de la división de trabajo; con ambos factores se rompió la conexión entre los pequeños grupos de artesanos (73). Todo ello confluye a un mismo efecto señalado por Lipson: «Frente a la demanda creciente, tanto del interior como de fuera del país, se reveló impracticable mantener un procedimiento bajo el cual el mercado era abastecido por pequeños productores trabajando por ellos mismos» (74). Se origina un fenómeno de concentración: geográfica, industrial y jurídica. Socialmente se escinden los grupos burgueses tanto por arriba como por abajo: frente a la antigua aristocracia y frente a un incipiente proletariado. Característica es la aparición del capitán de industria, de hombres emprendedores, dotados de gran vitalidad y sentido práctico. El empresario se convierte en una de las grandes figuras de la época. «El empresario fué el poderoso disolvente de un régimen comunal organizado sobre la base de gremios artesanos y comunidades rurales. A la par fué el arquitecto de la nueva Inglaterra que surgió sobre la base del antiguo orden» (75).

El triunfo del espíritu individualista, con la subsiguiente quiebra de las formas medievales y la aparición de un proletariado, se produce también en el campo. Aquí son decisivos dos fenómenos conexos: el jurídico, que se designa bajo el lato nombre del régimen de las «enclosures» o cerramientos, y el técnico, que puede llamarse, y de hecho así es designado por muchos autores, como la revolución agrícola. El término «enclosure» o cerramientos es suficientemente característico. Las tierras no cerradas del procomún y de los baldíos se convirtieron en propiedad particular; las parcelas dispersas se enlazaron; los indivisos se separaron marcándose con límites y vallas (76). Con ello se dió un rudo golpe al espíritu comunal de la Edad Media. El espíritu individualista presidió también la explotación agrícola. El propio interés fué la gran potencia, y también esto «representó un avance en la técnica agrícola y... un aumento correspondiente en la producción de alimento para la nación» (77). El individualismo tie-

(73) P. J. MANTOUX: *The industrial revolution in the eighteenth century*, trad. ingl., 1928, pág. 32 ss.

(74) LIPSON: *Growth*, I, pág. 81.

(75) LIPSON: *Growth*, I, pág. 81.

(76) R. E. POTERO: *English farming, past and present*, 1.^a ed., 1912 (muchas eds. posteriores); N. S. D. GRAS: *The evolution of the English corn market*, 1915; J. A. VENN: *Foundations of agricultural economics*, 2.^a ed., 1953.

(77) LIPSON: *Growth*, I, pág. 132.

ne como fiel acompañante el racionalismo. Luego detallaremos la base espiritual y científica del suceso. Por lo pronto baste indicar que ello llevó consigo la decadencia del «yeoman», del pequeño cultivador independiente. A primera vista este fenómeno parece contradecir la inclusión del hecho dentro del desarrollo general de la burguesía. No se olvide, sin embargo, la estructura de la nobleza inglesa, abierta siempre a las clases burguesas, ni, y sobre todo, la profunda conexión con el espíritu capitalista y con el desarrollo de la industria (el pequeño agricultor fué a nutrir de brazos a ésta). Es una nueva sociedad la que surge. Por eso el fenómeno de las «enclosures» es constante a lo largo de toda la época moderna y gana cada vez más vigor. A base de todo se halla el gran desarrollo del comercio. Sobre todo del comercio exterior. Desde muy pronto el Estado se preocupa por fomentarlo, gracias a las Actas de Navegación y a la fundación de grandes compañías mercantiles. También aquí son decisivas las nuevas fuerzas —el «comerciante rey»—, aunque persisten las formas corporativas medievales. Bien pronto irá imponiéndose la idea de que el comercio debe estar guiado por el principio de la libre concurrencia. «La doctrina de que nada mejor que los precios bajos lleva a ampliar la venta era un desafío a los conceptos comerciales de la Edad Media y su aceptación eventual marca una etapa nueva en el comercio internacional» (78).

Respecto al comercio exterior y a la industria, se produce una de las polémicas más interesantes del mercantilismo inglés, en donde van a aparecer ya de modo inequívoco nuevas ideas. Es indudable que el mercantilismo no puede caracterizarse en la forma tan somera como la hace Adam Smith, y que han seguido muchos autores: a saber, como aquel sistema de doctrina económica y política legislativa basadas en el principio que la riqueza consiste únicamente en dinero. «Puede demostrarse que el núcleo de los escritores mercantilistas no creyeron en las crudas falacias que generalmente se les atribuyen» (79). Su pensamiento no es tan basto: es más sutil y a la par más profundo. Consiste en subordinar la economía a la política y, por tanto, en tener como el máximo objetivo de toda política económica la autosuficiencia nacional y el poder. Gracias a esta *felix culpa*, el burgués tuvo un ámbito nacional y no local para su actividad y pudo empezar a desarrollar una actividad internacional. Pero ahora que se siente seguro

(78) LIPSON: *Growth*, I, pág. 198; cfr. *History*, II, LVIII ss.

(79) LIPSON: *History*, II, LXXVII.

comienza a modificar lentamente su posición en la teoría económica y demanda la subsiguiente modificación en la política económica. Los primeros síntomas decisivos se manifiestan en la polémica sobre «the Balance of Trade». En ella se va destacando cada vez más la importancia del comercio y de la industria (Trade es un nombre genérico que abarca ambas) como fuentes de riqueza. Los orígenes pueden encontrarse en los estudios históricos llevados a cabo por la *Royal Society*, criticando la obra de los españoles en América porque su finalidad fundamental fué el transporte de metales preciosos, descuidando «many others of its native riches» (80). La moneda debe ser una mercancía más. Thomas Mun, Earl de Southampton, con toda su autoridad de Lord High Treasurer of England, lo manifestará de modo decisivo en su célebre tratado sobre *England's Treasure by forraigh Trade or The Ballance of our forraigh Trade is The rule of our Treasure*, 1664 (81). Aunque un reino puede enriquecerse por regalos u obsequios de otras naciones, «el medio corriente de incrementar nuestra riqueza y tesoros es el comercio exterior» (82), esto es, aumentando las exportaciones y disminuyendo las importaciones. Esto puede llamarse la Balanza Comercial. La moneda no debe ser exceptuada de esta regla. La moneda que sale del reino para ingresar mercancía produce riqueza a la nación. «En el *stock* del reino, lo mismo que en la hacienda del hombre privado que tiene una reserva de artículos, no hay que decir que no se aventure con su moneda, lo que sería ridículo, sino debe cambiarla por productos, mediante los cuales multiplique su moneda, y así, por un cambio continuo y ordenado de una cosa por otra, se hace rico, y cuando lo desee puede convertir toda su hacienda en numerario, pues al que tiene artículos no le falta dinero» (83). En cambio, la acumulación de moneda dentro del reino puede ocasionar trastornos. «Todos los hombres están conformes en que la abundancia de moneda en un reino encarece los artículos del país, y por eso lo que puede beneficiar las rentas de algunos hombres privados está directamente en contra del beneficio del público» (84). La moneda debe, pues, salir y entrar en el reino libremente, como cual-

(80) SPRAT: *The history of te Royal Society*, 1667, pág. 383.

(81) Utilizo la edición del «Political Economy Club»: *Collection of early English Tract on Commerce*, London, 1856.

(82) Ed. cit., pág. 125.

(83) Ed. cit., pág. 137.

(84) Ed. cit., pág. 138.

quier otra mercancía. El mismo punto de vista se manifiesta en el informe de un Comité creado en Inglaterra en 1622 para tratar acerca de la prohibición de exportar metales preciosos, y que probablemente procede de la pluma de nuestro autor. En él se dice: «Si el derroche de mercancías extranjeras se mantiene dentro de los límites en que nuestros productos son vendidos en los otros países, entonces... aunque el cambio exterior oscile libremente, según el capricho de los comerciantes que lo marcan, aunque... se permita a todo el mundo exportar su dinero a donde quiera, este superávit en el balance de nuestras mercancías determinará un nuevo aumento (de nuestro acervo de metales preciosos), por una necesidad natural contra las que se estrellarán todas las resistencias» (85). De este modo, Mun no sólo iba en contra de una visión estrecha del dinero como única riqueza, sino apunta la idea de una legalidad natural.

Los restantes autores continuarán y reforzarán los argumentos. Así, Roger Coke. Coke escribió cuatro folletos que forman una unidad, y a los que sirve de introducción una serie de teoremas («peticiones») y axiomas (86). Quiere, pues, dar a sus puntos de vista sobre el comercio una apariencia racional, y aunque su intento queda fracasado, lo importante es que lo hace afirmando que en esta materia la razón y la naturaleza mandan sobre todo: «Jamás creeré que un individuo o una nación puedan alcanzar sus fines por medio de la fuerza contra la naturaleza y el orden de las cosas» (87). La naturaleza y el orden de las cosas le llevan a solicitar la libertad en el comercio. «Si mi opinión tuviese bastante fuerza para imponerse, ninguna mercancía de cualquier clase que fuese se sometería a prohibiciones de importación». El comercio alcanza cada vez más importancia. «El comercio es hoy la reina, a la que, más que nunca, hacen la corte los príncipes y potentados del mundo entero. Y con razón, pues su poder no se adquiere bajo la forma espantosa de la guerra, que va dejando a su paso huellas profundas de pobreza, miseria y desolación, sino en un panorama placentero de riqueza y abundancia y de todo lo que sirve para el bienestar de la vida del hombre y de la sociedad» (88). Para el co-

(85) F. H. DURHAN: *The relations of the Crown to Trade under James I* («Trans. Royal Hist. Society, N. S.», XIII), 1899, pág. 244, nota 4.

(86) R. COKE: *A treatise wherein is demonstrated that the Church and Staate of England are in equal danger with the trade of it*, Parts I, II, 1671; Parts III, IV, 1675.

(87) R. COKE: *Treatise*, III, pág. 57.

(88) R. COKE: *Treatise*, II, «Reason of the increase of the dutch trade», prólogo el lector, sin paginar.

mercio lo fundamental es la abundancia de los productos, que «son más riqueza que el dinero». Igual que Sir Thomas Mun, Roger Coke señala los peligros que se derivan de la acumulación de moneda para el bienestar público. «Si llegamos a tener mucha abundancia de dinero, éste será una carga para la nación y tendrá malas consecuencias para el rey y los súbditos», puesto que como los artículos se valoran de acuerdo «con la cantidad de moneda», los precios subirán con perjuicio de las personas con ingresos fijos (89).

Más tarde, en un diálogo anónimo que tuvo gran difusión, titulado *England's Great Happiness; or a Dialogue between Content and Complaint wherein is demonstrated that a great part of our Complaints are causeless and we have more wealth now than ever we had* (1677), el autor subraya muy inteligentemente todo lo anterior. El comercio mundial aprovecha la variedad de productos de los diversos mercados, eleva el nivel de la vida, incrementa las artes. No importa que mediante él salga moneda, si se ingresan productos. «Debo confesar que preferiría que se usen nuestros productos y no nuestra moneda, pero, en caso contrario, yo no perdería la ganancia de diez libras porque no pudiera adquirir cien» (90). En el trabajo de J. Houghton (a quien se le atribuye también el anterior diálogo), *Husbandry and Trade Improved* (ed. 1728), se subraya que el dinero no debe convertirse en un ídolo, su utilidad «no es otra cosa que ser un símbolo o prenda» (91). D. Thomas indica que «debemos considerar el dinero como la menor parte de riqueza de cualquier nación y pensar que es una balanza para ponderar unas cosas respecto a otras» (92). La «riqueza verdadera real y sólida de la nación es el campo y lo que se encuentra sobre él o bajo él». «Sólo gentes industriales y laboriosas constituyen la riqueza de cualquier nación» (93).

Sir Josiah Child rematará todo lo anterior en su *New Discourse of Trade* (94). Lo peculiar de éste no es sólo cómo subraya las afir-

(89) R. COKE: *op. cit.*

(90) *Op. cit.*, pág. 261.

(91) *Op. cit.*, IV, pág. 26.

(92) D. THOMAS: *An historical account of the rise and growth of the West-Indian Colonies*, 1690, en «*Harleian Miscellany*», ed. Macham IX, pág. 406.

(93) *Op. cit.*, ed. cit., pág. 406 s.

(94) *New Discourse of Trade, Wherein is recommended several weighty points relating to companies of merchants, the Act of navigation, naturalization of strangers and over woolten manufactures. The ballance of trade and the nature of*

maciones anteriores, sino, y sobre todo, que para él la riqueza de una nación, que no consiste sólo en su dinero, depende de un conjunto de concausas ya de tipo social. Tómese el ejemplo de Holanda, «envidia de los tiempos presente y quizá admiración de todas las generaciones futuras». Su riqueza depende de muchos factores: «de su conocimiento no sólo teórico, sino práctico del comercio»; de su ley de herencia por la cual el patrimonio del padre se reparte en porciones iguales entre los hijos; de su honestidad comercial; del interés por las nuevas inversiones; de su libertad de religión; de su parsimonia y economía en la vida corriente; de la educación de los muchachos y muchachas, apoyada en la aritmética y en los cálculos mercantiles, que producen, particularmente la primera, como todas las otras partes de las matemáticas, no sólo un desarrollo de las facultades racionales, sino una inclinación a la buena administración; del empleo de los pobres; de los bancos; de las leyes mercantiles, de la baja de la tasa del interés, etc. El desarrollo de la riqueza de un país está sometido así a un juego de factores que no se agota en los puramente monetarios, sino sigue más bien leyes naturales. Esto lo subraya respecto al comercio. «Quienes puedan pagar el mejor precio por una mercancía jamás se resignarán a renunciar a ella, y la procurarán por un medio o por otro, a despecho de los obstáculos que puedan ponerle o de la interposición de un poder cualquiera, por tierra o por mar, pues tal es la flexibilidad y la fuerza que tiene la movilidad del comercio» (95). De igual modo, él aporta rectificaciones a la teoría de la «Balance of Trade», que aquí no vamos a considerar (96).

W. Petty es una interesante figura (97). Médico, había leído en París Vesalius con Hobbes en 1645 y formado parte del grupo que seguía al Padre Mersenne y al marqués de Newcastle. Como médico del ejército, reside en Irlanda durante siete años, y de allí procede su «Down Survey», que comprende el estudio detallado del país. Interesado en la nueva filosofía natural, toma parte en una serie de reuniones, hace algunos experimentos en navegación, más tarde se incorpo-

plantation and their consequences in relation to the kingdom are seriously discussed, London, 1693.

(95) *Discourse concerning Trade*, ed. 1698, pág. 147.

(96) *Op. cit.*, pág. 135 ss.

(97) Sobre W. PETTY, E. FITZMAURICE: *Life of Sir W. Petty*, 1895; L. LANDSDOWNE (editor): *The Petty Papers*, 2 vols., 1927; *The Petty-Southwell Correspondence*, 1928; muy recientemente, E. STRAUSS: *Sir W. Petty, Portrait of a Genius*, 1954.

ra a la *Royal Society*. Miembro del Parlamento irlandés de la restauración, interviene en la política de aquel país. En su residencia de Irlanda, que alternaba con estancias en Londres, escribe sus principales obras: *Political Anatomy of Ireland* y *Political Arithmetick* (98). Su actividad política crece a lo largo de su vida, y sus papeles aumentan. Muchos de ellos se ocupan de materias económicas. Hombre más de acción que de ciencia, «sus escritos no son elaboraciones conscientes de un sistema económico, concebido más o menos claramente» (99). Sin embargo, en ellos se manifiestan ciertos rasgos comunes, tanto externos o de método como internos o de pensamiento. De método. Lo peculiar es la aplicación del número a los asuntos humanos, y con ello la aparición de la aritmética política como ciencia. El intento de objetividad y de ir en contra de las ideologías se manifiesta en estas palabras: «El método que he adoptado no es muy usual, pues en lugar de emplear tan sólo palabras comparativas y superlativas y argumentos intelectuales, he seguido el camino (como un ejemplo de la Aritmética política a la que aspiro fervientemente) de expresarme en términos de número, peso y medida, usar sólo argumentos de los sentidos y considerar únicamente aquellas causas que tienen fundamento natural, dejando las que dependen de las mentes, opiniones, apetitos y pasiones mudables de los hombres particulares a la consideración de otros, pues me confieso incapaz de hablar satisfactoriamente sobre tales fundamentos (si así puede llamárseles)...» (100). La investigación estadística aplicada a la realidad humana es para él la mejor manera de conocer los asuntos económicos. En cierto sentido es un modo de experimentación. Así, en *The Political Anatomy of Ireland*, nos dice: «Igual que los estudiantes de Medicina practi-

(98) Utilizo la ed. de Ch. H. HULL: *The economic writings of Sir W. Petty*, 2 vols., 1899; en el tomo II, págs. 633-657 se incluye una biografía muy completa de las obras editadas de PETTY hasta 1899. Sobre el pensamiento de PETTY, aparte las obras citadas de FITZMAURICE y STRAUSS, cfr. W. L. BEVAN: *Sir William Petty*, Publ. of the American Economic Association, 1894; M. PASQUIER: *Sir W. Petty. Ses idées économiques*, 1903; Y. M. GOBLET: *La transformation de la géographie politique d'Irlande au 17^e siècle dans les cartes et essais antropogéographiques de Sir W. Petty*, 2 vols., 1930; M. MUELLER: *Sir W. Petty als politischer Arithmetiker*, 1932; JOHNSON: *Predecessors of Adam Smith*, 1937; BEER: *Early British Economics*, 1938; L. HOBSEN (ed): *Political Arithmetic*, 1938; ROLL: *A History of economic Thought*, 2.^a ed., 1945.

(99) H. HULL: Introd. a *The economic writings of Sir W. Petty*, I, 1899, página LXI.

(100) *Political Arithmetic*, ed. cit., I, pág. 244.

can sus investigaciones en animales baratos y comunes, cuyas acciones les son familiares y en los que hay menos confusión y complicación de partes, yo he elegido Irlanda como un animal político que tiene escasamente veinte años, donde las intrigas del Estado no son muy complicadas, y con el cual me he familiarizado desde que era embrión, y en el que, si me equivoco, mi falta puede ser fácilmente enmendada por otro» (101). Sus datos son frecuentemente escasos e inexactos. Pero el intento está hecho. Internamente, la unidad de estos diversos escritos está fundada en su afirmación de la libre conexión y comercio entre los hombres. El establece continuamente un paralelo entre las condiciones vitales del cuerpo humano y las de la circulación económica. El «Body-politick» está presente siempre ante su mirada. Así, respecto a la moneda, advierte: «Es cierto que así como la grasa lubrica el movimiento de los músculos, los alimenta cuando necesitan avituallamiento, llena cavidades deformes y embellece el cuerpo, lo mismo la moneda en el Estado acelera su acción, alimenta desde fuera en tiempo de carestía en casa, cuadrando cuentas en razón de su divisibilidad y embelleciendo el todo, aunque más especialmente las personas particulares que la poseen en abundancia» (102). Pero la noción de cuerpo político le lleva a la conclusión contraria a Hobbes, en ciertos aspectos. Efectivamente, lo mismo que el médico procura restablecer las fuerzas naturales de la vida, de las cuales dependen la salud, el político debe evitar en los asuntos económicos las intervenciones artificiales y acomodar su arte a las condiciones naturales del organismo económico. Las medidas estatales que van en contra de las leyes vitales del «Body-politick» no producen ventajas, sino perjuicios. Por eso gustaba de citar con frecuencia la frase horaciana de que la naturaleza, aunque se la esparza como el heno con la horca, reaparece siempre, y rechazaba los «eternos e infructuosos intentos de oponerse a la naturaleza» y «querer convencer al agua de que se remonte por sí misma por encima de su fuente natural» (103). Hasta el arte tiene que hacerse conforme a lo natural, y «una rueda formada de un modo irregular y colgada excéntricamente ni se mueve ni trabaja con la misma precisión que si estuviese bien formada y en su centro» (104).

(101) *The political Anatomy of Ireland*, ed. cit., I, pág. 129.

(102) *Verbum sapieti*, ed. cit., I, pág. 113.

(103) *Treatrise of taxes*, ed. cit., I, pág. 60.

(104) *Political Arithmetic*, ed. cit., I, pág. 301.

De todos estos supuestos saca las consecuencias Sir Dudley North en su *Discourses upon Trade principally directed to the cases on the interest, coynage, clipping and increase of money*, publicado en Londres en 1691 (105). North quiere tratar el asunto desde un nuevo punto de vista. Ocuparse del comercio tiene un peligro. «De un lado, porque aunque comprar y vender sea más o menos la ocupación de todos y el pueblo en su mayor parte depende de ellos para su subsistencia diaria», son pocos los que consideran el comercio en general y bajo principios universales, contentándose con conocer su propio comercio particular, del cual extraen sus ganancias inmediatas. En contra de ello, Sir Dudley North va a tratar el comercio de otro modo, «a saber filosóficamente», «desde principios indiscutiblemente verdaderos». Este método de razonar ha sido introducido por la nueva filosofía. La antigua se ocupaba «de abstracciones más que de verdades». «Pero con la publicación de la excelente disertación sobre el método de Descartes, tan aprobado y aceptado en nuestros tiempos, inmediatamente se disolvieron y desaparecieron todas estas quimeras» (106). Con tal método a la vista, y también con la ayuda del «sentido común», North establece su principio fundamental: «El mundo entero es, respecto al comercio, como una sola nación o pueblo, y dentro de ella las distintas naciones son como personas». La humanidad es una gran sociedad de cambios, dentro de la cual se hallan los Estados, como individuos. Se abre así camino la idea de un cosmopolitismo: no se habla por eso del «Trade with one Nation», sino del «Trade of the World». La libertad económica y la autorregulación de la circulación económica, según las necesidades privadas y con beneficios para el «público», empieza a dibujarse en North. *No Laws can set prices in Trade, the Rates of which must and will make themselves*. Lo cual, en último término, constituye el resultado lógico de la transformación del pensamiento de la economía estatal en una concepción que considera la economía mundial.

Junto a él se destaca Charles Davenant. Davenant constituye una curiosa figura. Por un lado comparte muchos puntos de vista puramente mercantilistas, y Casper ha podido subrayar que «Davenant era un mercantilista» que vió las debilidades de las opiniones recibidas y apuntó oscuramente al camino de la libertad, que habría de

(105) *Early English Tracts of Commerce*, ed. del «Political economy club of London», 1856, pág. 509 ss.

(106) Op. cit., ed. cit., Introd.

abrir completamente Smith (107). En cambio, para Yvon Ballière, «Davenant, como Petty, cuya influencia ha sufrido, no es ya, propiamente hablando, un mercantilista. Ciertamente, la balanza comercial constituye todavía el centro de su sistema económico, pero sus tendencias liberales se acusan claramente... Es un ecléctico» (108). Quizá esto último sea lo más exacto. En efecto, Davenant comparte con North la idea de la interdependencia de las naciones. Los países no pueden permanecer desunidos. La concentración de la población en pequeños espacios hace que «sus necesidades no puedan cubrirse por lo que tienen cerca y a la mano, y están obligados a buscar remotas ayudas» (109). La utilidad del comercio es, entre otras, dotar al país de dinero. Pero esto es sólo un medio de «medir el comercio» (110), «el sirviente del comercio» (111). Cualquiera que opinara otra cosa iría en contra del sentido común (112). La esencia del dinero es servir de instrumento de cambio y, por lo tanto, el papel moneda tiene la misma función que el oro y la plata. Esto plantea el problema de definir las verdaderas fuentes de riqueza de un país, fomentadas por el dinero (113). Son, de un lado, elementos humanos; de otro, naturales. En primer lugar, el número de sus habitantes y su laboriosidad. Davenant acaba de leer cuando compone el tratado en que se ocupa de esta cuestión, el manuscrito de la obra de G. King, *Natural and Political Observations and conclusions upon the state and conditions of England* (114), y admiró el empleo de la estadística para el conocimiento de una realidad social. Por ello, y con el permiso del autor, publicó extractos. Los cálculos de King le sugirieron la idea que una población numerosa es una causa de riqueza y fuerza para un país. Por tanto, es fundamental la libertad: un país libre retiene a sus nacionales y atrae a los extranjeros. Pero el número no basta. Es fundamental la laboriosidad. Adelantándose a Adam Smith, Da-

(107) W. CASPER: *Ch. Davenant. Ein Beitrag zur Kenntnis des englischen Mercantilismus*, 1930, pág. 136.

(108) Y. BALLIERE: *L'oeuvre économique de Ch. Davenant*, 1913, pág. 178.

(109) «Discourses of the public revenues and on the trade of England», en *The political and commercial works of Ch. D.*, London, 1771, I, pág. 345.

(110) *Ibid.*, I, pág. 354.

(111) *Ibid.*, I, pág. 355.

(112) *Ibid.*, I, pág. 354.

(113) «An Essay upon the probable methods of making a people gain in the Balance of Trade», en *Works*, II, pág. 165 ss.

(114) La obra de G. KING sólo se publica en 1810.

venant escribe: «The wealth of all nations arises from the labours and industry of the people» (115) y «...this natural or artificial product being most of it the result of the people's labour and industry» (116). De otro lado, y como la base de toda riqueza, los productos del suelo y del subsuelo (117). El comercio y la tierra dependen estrechamente uno de otro: el comercio aporta los elementos que sirven para mejorar el suelo que, a su vez, le proporciona una gran cantidad de productos para exportar. De este modo todo se enlaza en una circulación fundamental, que nadie debe impedir. Hostil al sistema proteccionista de su época, cree que los derechos de aduanas excesivos perjudican la riqueza nacional porque coartan la libertad. Esto es fundamental. En muchos pasajes, pero sobre todo en sus *Reports to the commissioners*, que constituyen como una especie de testamento económico, proclama la libertad de cambio. «Ha sido siempre la opinión de los que estaban bien versados en la naturaleza del comercio que un Estado sabio nunca debe iniciar prohibiciones sino bajo la necesidad más extrema y después de la más madura deliberación» (118). Libertad es, pues, para él fundamental; regla de naturaleza. «La sabiduría yerra casi siempre cuando tiene la pretensión de dar normas a la naturaleza» (119). Ninguna ley artificial puede formularse. «Hoy ya no se cumple debidamente ninguna ley que no se imponga, por decirlo así, por su propio impulso» (120).

Lo anterior entra en una peculiar mezcla con ideas religiosas. Las concepciones burguesas tenían un refuerzo en el puritanismo. El puritanismo podía dar pábulo, de hecho lo dió, a un individualismo utilitario. Dios se revela al alma individual. Entre El y el hombre no existen instancias intermedias. Dios prescribe al individuo su puesto y destino. Su puesto y destino se manifiesta en obras temporales. La vocación es, así, vocación terrena para una obra secular. Pero a la par la obra temporal es la que revela al llamado, al elegido. El éxito es la señal cierta de que Dios la bendice. La pobreza es un signo del pecado y la miseria. El individualismo se podía llevar, así, hasta el

(115) *Works*, I, pág. 238.

(116) *Works*, II, pág. 173.

(117) Es interesante la división de la población en jerarquía, que hace al hilo de todo lo anterior, cfr. *Works*, I, pág. 184 ss.

(118) *Works*, V, pág. 383.

(119) «Essay upon the East India Company», incluido como apéndice del «Discourse of the public revenue», en *Works*, I.

(120) «An Essay upon... the Balance of Trade», en *Works*, II, pág. 125.

egoísmo y la dureza más extremos. La sostenía no sólo esta idea, sino otra que, larvada en todo lo anterior, va a fundamentar el optimismo ilustrado y liberal. Según ella, Dios se identifica cada vez más con el orden natural, un orden que ha distribuido los bienes en la mejor manera para que cualquiera que trabaje tenga su existencia asegurada. Distribuidos entre los distintos pueblos los bienes naturales y entre los distintos hombres las capacidades y disposiciones, industria y comercio libres aparecen como un resultado de la ordenación divina. Actividad privada egoísta, comercio sin trabas y armonía resultante son preceptos «naturales». En el reconocimiento de las libertades que pedía el burgués, se manifiesta la comprensión exacta de la voluntad divina. Nunca el egoísmo privado alcanzará semejante sanción en la historia. Comercio e industria se hacen religión, y la religión, comercio e industria. Las actividades y pretensiones de una clase se cargan así de un ingente dinamismo (121).

Todo se ha de modificar a su conjuro. Naturalmente no sin lucha. Durante los siglos XVI y XVII éstas llenan el panorama político inglés. Las actividades burguesas conquistaron gran parte de los aristócratas, y así el grupo se extendió. Pero todavía, frente a él, buen número de antiguos nobles odian los hombres nuevos, les acusan de usureros y defienden sus posiciones. Según ellos, la sociedad es un organismo. El cuerpo social está compuesto de órganos solidarios que se deben servicio y socorro; los bienes deben estar en beneficio del prójimo (122). Esta concepción central se prolongaba en todas direcciones. Por arriba era el reconocimiento del poder absoluto del monarca, y llevó a la política de los Estuardos, reforzando el Consejo privado y las fundaciones especiales: el monarca tiene un destino superior y nada puede coartar su voluntad. Por abajo daba origen a la concesión de monopolios a los cortesanos (Lord Sheffield, el Almirante Robert Mansell, etc.), a limitar y dirigir el comercio y la industria y a respetar la antigua organización agraria. Contra ello la burguesía refuerza sus posiciones. En dos frentes. De un lado, en la publicística. De otro, en una lucha constitucional. Primero, en la publicística (123).

(121) Cfr. nota 3.

(122) Cfr. J. BRODRICK, S. J.: *The economic moral of the Jesuits*, 1934.

(123) Para la historia de la publicística en este período, cfr. la obra de G. DAVIES: *Bibliography of British history, Stuart Period, 1603-1714*, 1928, sobre todo el capítulo I, «English political and constitutional history», pág. I ss., en donde se da una relación muy detallada, aunque no perfecta, de los puntos principales, y el cap. X, «Political science», en donde se ofrecen las obras y edicio-

En la publicística frente al poder absoluto del monarca, se enlazan una serie de temas dispares, en donde resuenan los problemas religiosos, económicos y políticos de una sociedad en trance de transformación. De una parte, los mantenedores de los derechos del Parlamento. Henry Parker, por ejemplo: El Parlamento no es otra cosa, ni menos, que el Estado mismo; o Samuel Rutherford: el rey es una creación del pueblo; los *levellers*, que extreman las posiciones en sus demandas de una república democrática; los teóricos de la *Commonwealth*, con su mezcla de individualismo y reconocimiento del poder de hecho; los partidarios de la república, etc. (124). Entre es-

nes de los autores de este período. Exposiciones de conjuntos pueden consultarse en L. STEPHEN: *History of English Thought in the eighteenth century*, 2 vols., 1876; J. N. FICGIS: *The theory of the divine right of kings*, 1896 (hay trad. esp. de la ed. de 1914); G. P. GOOCH: *The History of English democratic ideas in the seventeenth century*, 1896; *Political thought in England from Bacon to Halifax*, 1915; W. GRAHAM: *English political philosophy from Hobbes to Maine*, 1899; W. A. DUNNING: *A history of political theories from Luther to Montesquieu*, 1905; A. L. SMITH: «English political philosophy in the seventeenth and eighteenth centuries», en *Camb. Mod. Hist.*, VI, 1909; W. R. SORLEY: «Hobbes and contemporary philosophy», en *Camb. Hist. of eng. Lit.*, VII, 1911; W. R. SORLEY: *A history of English philosophy*, 1920; C. E. WAUGHAM: *Studies in the history of political philosophy*, 2 vols., 1925; J. W. ALLEN: *A history of political thought in the sixteenth century*, 1928; B. LANDRY: *Hobbes*, 1930; Z. LUBIENSKI: *Die Grundlagen de ethisch-politischer System von T. Hobbes*, 1932; W. K. JORDAN: *The development of religious toleration in England*, 4 vols., 1932-40; B. WILLEY: *The seventeenth Century Background*, 1934; J. VIALATOUX: *La cité de Hobbes*, 1935; J. W. GOUGH: *The social contract*, 1936; G. SABINE: *A history of political theory*, 1937, (hay trad. esp.); A. BARKER: *Milton and the puritan dilemma (1641-1660)*, 1942; W. T. JONES: *Master of political thought*, 1947; PÉREZ ZAGORÍN: *A history of political thought, in the English Revolution*, 1954.

(124) H. PARKER: *Observations upon some of his majesties late Answers and Expresses*, 1642; S. RUTHERFORD: *Lex, Rex*, 1644; sobre ellos, W. K. JORDAN: *Men of Substance*, 1942, cap. V; M. JUDSON: *The crisis of the constitution*, 1949, pág. 416 s.; 429 s.; J. W. ALLEN, op. cit., pág. 424 ss.; PÉREZ ZAGORÍN: op. cit., pág. 5 ss. Las obras principales de JOHN LILBURNE, cabeza de los *levellers*, son: *Come out of her my people*, 1639; *An answer to nine arguments*, 1645; *The legal fundamental liberties of the people of England*, 2.^a ed., 1649; *Englands Birthright justified*, 1645; *The iust man iustification*, 1646; *An Anatomy of the lords tyranny*, 1646; *An agreement of the people for a firme and present peace*, 1647; etc. Junto a él, R. OVERTON, W. WALWYN, etc. Sobre ellos, C. BERGEAUD: *The rise of modern democracy in old and New England*, trad. de B. HILL, 1894; W. ROTHSCHILD: *Der Gedanke der geschriebenen Verfassung in der englischen Revolution*, 1903; A. S. P. WOODHOUSE: *Puritanism and liberty*, 1838; W. HALLER: *Tracts on liberty in the Puritan revolution*, 3 vols., 1934; *The rise of Puritanism*, 1938; P. MILLER, *The New England mind*, 1939; D. WOL-

tos últimos ocupa una situación especial James Harrington (125). Harrington está animado por la fe en la razón. La política debe basarse en una teoría unitaria, tan racional e infalible como la matemática. Los principios hay que buscarlos en la historia. En la historia el teórico destila las causas necesarias de la política. Una vez que lo realiza puede establecer un balance entre ellas, para que el mecanismo político funcione con precisión. La causa fundamental de la estabilidad o de las transformaciones políticas la halla Harrington en la distribución de la propiedad, sobre todo de la propiedad agraria. En su propio país, que él describe bajo el nombre de Oceana, la constitución monárquica ha dejado de estar de acuerdo con los hechos. El «middle people», la nueva clave va creciendo, mientras que la antigua nobleza declina. Una nueva distribución de poder es necesaria. Si no la guerra será fatal (126). Hasta aquí Harrington. Si prescindimos en su pensamiento de todo lo accesorio, algo de lo fundamental del suceso fué percibido con gran agudeza por él. En realidad la lucha no discurría sólo en las prensas. Es lucha efectiva, constitucional. Desde Jacobo I crece la tensión entre el Monarca y el Parlamento. El Parlamento consigue que el Rey firme la *Petition of Rights* (1628),

FE: *Milton in the Puritan revolution* 1941; A. D. LINDSAY: *The modern democratic State*, 1943; D. WOLFE: *Leveller manifestoes of the Puritan revolution*, 1944; W. HALLER y G. DAVIES: *The Leveller tracts, 1647-1653*, 1944; PÉREZ ZAGORÍN, op. cit., págs. 8-42. Entre los teóricos de la *Commonwealth* hay que destacar A. ASCHAM: *A discourse wherei is examined wat is particularly lawfull during the confusions and revolutions of government*, 1648; F. ROUS: *The lawfulness of obeying the present government*, 1649; *The bounds and bonds of publique obedience*, 1649; J. DURY: *Considerations concerning the present engagement*, 3.^a ed., aumentado, 1650; *Objetions against the taking of the engagement answered*, 1650; J. GOODWIN: *Anti-cavalierisme*, 1642; *Os Ossorianum*, 1643; *Rigth and Might well met*, 1649; L. DU MOULIN, etc. Sobre la literatura republicana, cfr. J. W. ALLEN: op. cit., parte III; PÉREZ ZAGORÍN: op. cit., cap. XII.

(125) Las obras de J. HARRINGTON fueron editadas, en *Works*, ed. 1770, con vida de J. TOLAND. La más importante, *Oceana*, ed. por S. B. Liljegren, Lund y Heidelberg, 1924. Sobre HARRINGTON, H. F. RUSSELL SMITH: *Harrington and his Oceana*, 1914; R. KOEBNER: «Die Geschichtelehre James Harrington», en *Geist und Gesellschaft. Festsch. fuer K. Breysing*, 3 vols., 1927-28, III, pág. 15 ss.; «Oceana», en *Englische Philologie*, LXVIII, 1933-34. pág. 364 ss.; S. B. LILJEGREN: *A French draft constitution of 1792 modelled on J. Harrington's Oceana*, 1932; R. H. TAWNEY: «Harrington's interpretation of his age», en *Proceedings of the British Academy*, XXVII, 1941, pág. 200 ss.; PÉREZ ZAGORÍN: op. cit., cap. XI.

(126) Sobre la importancia de la historia, cfr. *Oceana*, ed. cit., 175; sobre la influencia de la propiedad, *ibid.*, 14-16; sobre su época, *ibid.*, 48-50.

en donde se reafirma el derecho de los ingleses a no pagar los impuestos, no consentido por sus representantes; de no ser detenido y juzgado más que por la ley ordinaria; no alojar soldados, etc.: hace revivir el procedimiento del *impeachment*, y logra condenar a los beneficiarios de los monopolios reales, a los consejeros del Rey: Lord Bacon (1621), Strafford, Laud; procura asegurar su periodicidad mediante la *Triennial Act* (1641); abole la Cámara estrellada y otros tribunales de prerrogativas, etc. En realidad, todo ello va orientado al predominio de la nueva clase: de la clase burguesa y de los aburguesados. Cuando Carlos I se opone a este predominio, entre él y el Parlamento se abre una larga lucha. El resultado inmediato fué la guerra civil, la ejecución del Rey y la proclamación «en la que se declara que Inglaterra es una *Commonwealth* y Estado libre, gobernada por los representantes del pueblo y sin Rey alguno o Cámara de los Lores» (127). Con la restauración se mantienen casi todos los resultados conseguidos, pues las clases burguesas «salían victoriosas de la revolución». Económicamente el sistema de intervención estatal se modera. El Estado obra por medidas generales de legislación o tratados, y el Rey se hace ayudar por un Consejo de Comercio. El acta de Navegación de 1660 y de 1663 prosigue la obra de proteger y extender la potencia comercial e industrial inglesa en el mundo. En el interior, la reglamentación sistemática de la vida económica va desapareciendo. El beneficio guía la acción del empresario. La nueva clase encuentra también respetadas las conquistas parlamentarias y judiciales, incluso éstas se refuerzan en el acta de *Habeas Corpus*, de 1679. Ella misma podía desenvolver sus tensiones en los partidos políticos. «Los tories (futuros conservadores) eran descendientes de los caballeros del bando realista, clericales en el sentido anglicano, trataban de extirpar el catolicismo y puritanismo, considerando el anglicanismo como consustancial a la nación inglesa, y eran, en fin, partidarios de una Corona fuerte, pero guardando los derechos del Parlamento; social-

(127) Cfr., como obras más corrientes sobre este período, S. R. GARDINER: *History of England 1603-1642*, 1884; *History of the Commonwealth and Protectorate*, 1901; CH. FIRTH: *The last years of the Protectorate*, 1907. Los tomos II-VI de la *Cambridge Modern History*, 1909; breve y bueno, M. ASHLEY: *England in the seventeenth century, 1603-1714*; en francés, H. PRENTOUT: *Histoire d'Angleterre*, 2 vols., 1926; R. MOUSNIER: op. cit. Consúltense también las historias constitucionales, entre ellas, J. EWING: «The constitution of the Empire from Bacon to Blackstone», en *Cambridge history of the British Empire*, 1929; R. TANNER: *English constitutional conflicts of the seventeenth century*, 1928, etc.

mente aparecían vinculados a la antigua propiedad y sociedad rural. Los *whigs* (más tarde liberales), eran hijos de los secuaces de Cromwell; por consiguiente, puritanos y partidarios de la tolerancia religiosa, a lo menos para los protestantes. Se pronunciaban por los derechos del Parlamento frente a la Corona y estaban socialmente vinculados a los puritanos de las regiones industriales y comerciales y a los terratenientes afines a los intereses comerciales» (128). Ahora bien, la paz entre la Corona y el Parlamento no duró mucho. El Parlamento, y con él la burguesía, apoyó la política de Carlos II en su lucha con Holanda. Jacobo II les defrauda por su aproximación a Francia, el otro gran enemigo comercial. La «Declaración de Indulgencia» de 1687, suspendiendo en bloque una serie de estatutos promulgados por el Parlamento en defensa de la Iglesia anglicana, hizo temer la restauración total del catolicismo en Inglaterra. La oposición a Francia, el espíritu protestante ya arraigado en el país, hizo estallar la revolución de 1688 (129).

La revolución marca el triunfo político de la burguesía: «La revolución de 1688 fué realizada por fuerzas políticas y religiosas. La obra de los cuerpos políticos y corporaciones de toda la nación protestante no puede ser atribuída a motivos interesados de ninguna clase de la sociedad. Podemos, sin embargo, destacar el papel jugado por la burguesía comerciante en estos decisivos acontecimientos que habría de tener tantas consecuencias ventajosas para ella» (130). En primer lugar, fué la afirmación de los principios fundamentales que «todavía sustentan a las instituciones democráticas y burocráticas que desde entonces se han erigido sobre sus cimientos» (131). Estos principios son: primero, la prohibición de que el trono inglés fuera ocupado por un papista. «Que por experiencia se ha visto no convenir a este reino protestante ser gobernado por un papista». Segundo, la independencia del poder judicial. Los jueces tendrían su cargo *quam diu se bene gesserint*. Luego, la importancia de la Cámara de los Comunes, con el control de los subsidios, su votación anual, y más tarde el nombramiento de ministros de su mayoría. «Los ministros y los funcionarios

(128) GARCÍA PELAYO, M.: *Derecho Constitucional comparado*, 1.^a ed., página 183.

(129) ASHLEY: *op. cit.*, pág. 165 ss.

(130) P. J. MANTOUX: *The industrial revolution in the eighteenth century*, trad. ingl., 1928, pág. 97.

(131) G. M. TREVELYAN: *La revolución inglesa, 1688-1669*, trad. esp. de F. M. Torner, 1951, pág. 103.

del Tesoro entraron, por este sistema, en contacto directo con los legisladores para explicar, defender y modificar la política que patrocinaban como técnicos, sometándose a la crítica de los *squires* del país. Estos, mediante tales discusiones, se fueron instruyendo en las artes de gobierno y en las ciencias de las finanzas y aprendieron a estimar las necesidades y los métodos del gobierno. Bajo este sistema peculiarmente inglés, la corona, los ministros y el Tesoro estaban unidos a la Cámara de los Comunes por los mismos hilos conductores, pero no siempre es fácil decir cuándo guiaba la Cámara o cuándo era guiada. Fué una organización admirable, base al mismo tiempo de una hacienda sólida, una administración honrada y un gobierno libre» (132). El poder pasó de la Corte a la Cámara y a los Pares del reino. La Cámara concedía los privilegios del comercio. La Cámara fué el sitio de medrar. La burguesía fué, junto a la aristocracia, partícipe del poder. Al lado de estas medidas se dieron dos de la mayor importancia. La ley de tolerancia de 1689 y la de libertad de prensa de 1695.

Pero las consecuencias no quedaron aquí. La revolución reafirma y acrece la prosperidad económica de Inglaterra. La guerra con Francia, ilusión máxima de Guillermo de Orange, se concluye con el tratado de Utrech en 1713, que crea el primer Imperio británico, cuyos orígenes remontan, naturalmente, antes: a Jacobo I. Alguien ha dicho que si examinamos el panorama del siglo XVIII, «el primer hecho que salta a la vista es el establecimiento de la primacía inglesa, hecho externo que sabemos corresponde a una evolución interna de la economía. Sin duda, el predominio ha cambiado muchas veces de mano desde el fin del siglo XV, sin que tuviese tantas transformaciones definitivas. ¿Por qué sucederá otra cosa hacia 1700? Es que las hegemónías anteriores habían surgido brusca, precipitada y prematuramente, cuando las naciones que las ejercían no tenían medios de mantenerlas de modo durable. El desarrollo inglés se realizó mucho más lentamente y de una forma más profunda y completa, y la primacía de Inglaterra es la madurez de este largo esfuerzo que, aunque favorecido por el Estado, ha sido, sobre todo, la obra de actividades privadas e iniciativas individuales en las cuales se concretaba el dinamismo económico de toda la nación. De otra parte, las transformaciones que comienzan a producirse señalan una tendencia a realizar no sólo cambios externos o parciales como antes, sino a modificar la es-

(132) G. M. TREVELYAN: op. cit., pág. 141.

estructura misma y las formas de organización, de suerte que la primacía inglesa deja entrever la aparición de un sistema económico enteramente nuevo, porque es, sobre todo, en Inglaterra donde se manifiestan las nuevas tendencias» (133). Los hechos más destacados son, en las tres ramas de la actividad a que nos venimos refiriendo. Primero, un acrecentamiento de la actividad comercial (134). Además de los negocios del tabaco, azúcar, pieles, especias y pimienta, continuados dentro del Imperio por la *East Indian Company*, la *Hudson's Bay Company* y comerciantes independientes, surgen una serie de nuevas compañías y comerciantes, que obtienen gran provecho. La lana británica sigue siendo el principal artículo de exportación, y el monopolio de la *Merchant Adventurers Company* se reduce, dejando sectores libres. La *Muscovy Company* limita también sus restricciones. Desde el reinado de la reina Ana el comercio con el continente no es exclusivo de ninguna Compañía. Se regula nuevamente el comercio con las posesiones españolas. En general, puede constatarse una marcada tendencia a la libertad, sostenida curiosamente por las *tories*; un gran despliegue de energía individual en todas las direcciones y que prende en todas las clases sociales, animadas por el afán de ganancia y una unificación de toda la nación en esta dirección: los *squires* se habían convertido en hombres de negocios y los hombres de negocios en *squires*. «Fue significativo, nos dice Ashley, que un Gobierno Tory, que representaba la gentry, más que la clase mercantil, trabajara tan sin escrúpulos para asegurar una paz completamente beneficiosa para el comercio británico de ultramar» (135). Y los resultados, ofrecidos en cifras aproximadas, son suficientemente significativos. Se calcula, en efecto, que las exportaciones totales inglesas pasan de dos millones de libras esterlinas en 1663-1669, a seis en 1700, doce en 1730, trece en 1757, dieciséis en 1700. El tonelaje de salida de los puertos pasa de 142.900 toneladas en 1663-1669 a 317.328 en 1700; 661.186 en 1751; 761.000 en 1770. Ello no hubiera podido acontecer sin las instituciones necesarias, bancarias y bursátiles (el Banco de Inglaterra se funda en 1694 y la City se va convirtiendo en el centro mundial de los negocios); pero, sobre todo, sin apoyarse en una industria sólida (136). La industria de los paños alcanza un gran des-

(133) J. MAILLET: op. cit., pág. 244.

(134) Cfr. anteriormente, nota 71.

(135) ASHLEY: op. cit., pág. 234.

(136) Además de las obras ya citadas, cfr. L. A. HARPER: *The English Na-*

arrollo con la aparición de los «nuevos» paños ligeros y la apertura de nuevos mercados. En 1733 la invención de Kay va a permitir mecanizar las operaciones del tejido. Antes, Newcomen mejoró la bomba de carbón, origen directo de la máquina de vapor. En 1735, Darby descubre una técnica de fundición que permite utilizar el carbón de piedra en vez del vegetal. La invención de Darby va a poner las bases de una industria fundada sobre el carbón. Los contemporáneos ya hacen notar cómo esto desarrolló todas las manufacturas (cristal, porcelana, por ejemplo). Con ello las industrias se multiplican, la productividad acrecienta y va orientada a abastecer el mercado de artículos ligeros, de cualidad ordinaria, pero en gran cantidad. Sólo así pueden irse satisfaciendo las necesidades crecientes de una demanda cada vez más extensa (137). Y el impacto del movimiento se manifiesta también en la vida agrícola. Las «enclosures» continúan, pero con un nuevo signo. Si antes habían sido la consecuencia de actos predatorios de ciertos poderosos, ahora son concedidos por los Comunes en un ritmo acelerado, que llega a su punto máximo en 1771-1780 con seiscientos cuarenta y dos actas de concesión por año. La organización comunal de la Edad Media está en trance de desaparecer. La revolución agrícola se lleva a cabo bajo el impulso de Lord Townshend, Jethro Bull y de A. Young, y la exportación anual de trigo y cebada se eleva de una media anual de 246.925 cuartillos en 1700-1709 a 802.643 en 1750-1756 (138).

Inglaterra está enriquecida. La pintura concreta del florecimiento de la nación nos la ofrece Daniel Defoe en su obra *A tour through the whole Island of Great Britain; divided into circuits or journies* (139).

vigation Laws, 1939; G. N. CLARK: *Guide to English commercial statistics*, 1938; R. D. RICHARDS: *Early History of Banking*, 1929, y J. H. CLAPHAM: *The Bank of England: a History*, 1944.

(137) J. H. CLAPHAM: *Concise Economic History of Britain to 1850*, 1949; E. LIPSON: *op. cit.*, etc., más especializados H. HEATON: *The Yorkshire woolen and worsted Industries*, 1920; A. P. WADSWORTH y J. MANN: *The cotton trade and industrial Lancashire, 1600-1780*, 1931; J. U. NEF: *The rise of the British coal industry*, 1932; W. H. B. COURT: *The rise of Midland industries, 1600-1838*, 1938; MANTOUX: *op. cit.*; W. BOWDEN: *Industrial society in England towards the end of the eighteenth century*, 1925. Más bibliografía hasta el año 1951; J. PARGELLIS y D. J. MEDLEY: *Bibliography of British History, The Eighteenth century, 1714-1789*, 1951.

(138) Además de las obras generales ya citadas, cfr. R. E. PROTHERO: *English farming, past and present*, 1.^a ed., con muchas ediciones posteriores.

(139) DANIEL DEFOE: *A tuor thro' the whole island of Great Britain; divi-*

Daniel Defoe estaba en condiciones especialmente favorables para hacerlo. Es un hombre de la clase media, comerciante con gran experiencia de la vida y una orgullosa conciencia de clase. Es, además, un escritor de sensibilidad, con un agudo sentido periodístico. Todo ello le dota de una clara mirada para descubrir tanto el proceso general como los detalles. Su obra compone así una fuente inextinguible de enseñanzas. Unida con datos complementarios, la estampa que resultaría se podría resumir en los siguientes rasgos: Inglaterra ha dejado atrás las cuestiones religiosas, y un clima de tolerancia se expande por doquier, excepto para los católicos. La Iglesia anglicana es menos vulnerable y se alía más fuertemente con la sociedad. Los clérigos ocupan una posición social mejor. Gracias a la institución del *Bounty* de la Reina Ana en 1704 (una fundación para mejorar los emolumentos a los clérigos pobres) y la introducción de otros privilegios, su situación económica se eleva y su rango social es casi igual que el del *squire* en las pequeñas localidades. Fuera de la Iglesia los no conformistas permanecen a la defensiva. En general, sobre todas las posturas se nota un aburguesamiento. Los preceptos morales dominan a los sacramentales. El puritanismo queda como actitud a pesar de haber sido vencido como confesión. «El puritanismo como actitud del espíritu ha ganado una resonante victoria.» Es el fiel aliado de las virtudes burguesas. De esta raíz emergen todas las manifestaciones. Defoe nos ofrece la curiosa estampa de un país en plena prosperidad, seguro de sí, capaz de dominar el futuro. Su más fino comentarista apostilla certeramente: «¿Cuál es la impresión que produce esta animada pintura de las condiciones de Gran Bretaña de hace dos siglos? A primera vista es asombrosa, especialmente para aquellos que han aprendido en los manuales a datar el comienzo de la grandeza industrial británica a partir de las transformaciones mecánicas de los años postreros del siglo XVIII» (140). Un equilibrio de agricultura e

ded into circuits or journies, 3 vols., 1724-27. Nueva edición con introducción por G. D. H. Cole, 2 vols., 1927. Sobre la postura espiritual de DEFOE, véase especialmente ARMIN BLASS: *Die Geschichtsauffassung D. Defoes*, 1931; M. ROEHNSCH: *Defoes Stellung zu den religioesen Stroemungen seiner Zeit*, 1933; R. STAMM: *Der aufgeklarte Puritanismus Daniel Defoes*, 1936; R. MOORE: *Defoe in the pillory and others studies*, 1939, etc.

Sobre su vida y obra, excelente PAUL DOTTIN: *Daniel Defoe et ses romans*, 3 vols., 1924; TOMAS WRIGTH: *Daniel Defoe*, 2.^a ed., 1931; J. SUTHERLAND: *Daniel Defoe*, 1937 (la mejor breve), etc.

(140) COLE, en la colección antedicha, tomo I, 1927, pág. XI.

industria, una armonía en el bienestar caracteriza este instante. Las clases de los financieros y comerciantes (los *moneyed men*) crecen. Los *landed men* todavía los miran con desconfianza. Pero, después de todo, ellos también hacen inversiones en los negocios y especulan en Bolsa. Sus hijos suelen ser ya *moneyed men*. Al final, todos se funden en un nuevo tipo humano. «El burgués llega a ser en Inglaterra el tipo superior de humanidad.» Nosotros, comerciantes —vendrá a decirnos Defoe en otra obra muy característica e importante—, somos una especie de nobleza... Un cumplido comerciante es el mejor gentleman (141). Comparten en el campo y en la ciudad los poderes con la nobleza. Su nivel de vida se eleva. Los signos externos son notorios. Es el instante en que las clases medias rurales y urbanas construyen y amplían sus mansiones en un bello estilo de arquitectura civil; las alhajan interiormente con paneles, cuadros italianos, porcelanas de China; a veces también con una biblioteca selecta de clásicos griegos y latinos (142). Con la riqueza y bienestar se acompaña un mayor gusto por la vida. A lo largo de la época comienza la sensibilidad ante la naturaleza, el gusto de los deportes, la afición a los viajes. Sobre todo, estos últimos. No sólo dentro de su propio país (para los cuales sirve de guía, tocado y retocado, el antecitado libro de D. Defoe), sino fuera de él. Los ingleses se hacen viajeros universales. Adam Smith lo indicará: «En Inglaterra se está convirtiendo cada vez más en costumbre esto de enviar a los jóvenes a viajar por el extranjero, inmediatamente después de abandonar la escuela y sin mandarlos a la Universidad» (143). Un malicioso francés, el Abbé Le Blanc, sospechaba que la causa era que los ingleses «consideraban su isla como una prisión», y el primer uso que hacían de su libertad era huir de ella (144). Pero, sea cualquiera la causa, el hecho existe,

(141) DANIEL DEFOE: *The complete English Tradesman, in familiar letters, directing him in all the several parts and progressions of Trade*, 2 vols., 1726-27.

(142) TREVELYAN: *Historia Social de Inglaterra*, trad. esp. de Alvarez-Buylla, 1946, pág. 322 s.

(143) *Wealth of Nations*, ed. Cannan, tomo II, pág. 261. Sobre los viajes y su conexión con las mejoras de las vías de comunicación, entre otros, H. L. BEALES, «Travels and communications», en *Johnson's England*, I, pág. 125 ss.; W. T. JACKMAN: *The development of transportation in modern England*, 2 vols., 1916; S. and B. WEBB: *English local government: The story of the King's Highway*, 1920.

(144) J. B. LE BLANC: *Lettres d'un François*, 3 vols, 1745, trad. inglesa: *Letters on the English and French nations*, 2 vols., 1747. Tomo la cita de BEALES: op. cit., pág. 156.

anunciando formas modernas de existencia. En el fondo, matizando o ensobreciendo el cuadro, están, como una consecuencia también del triunfo de la nueva clase, un materialismo que tenía múltiples manifestaciones y una ética del éxito que despreciaba a todo el que no triunfaba. La miseria de las clases humildes se destacaba de varios modos, todos igualmente deplorables.

Londres es el resumen y el más alto exponente de esta vida (145). Daniel Defoe insiste una y otra vez en que la vida industrial y comercial de Inglaterra tiene su centro en Londres. En realidad, Londres es algo más: es el eje de toda la vida inglesa. Los contemporáneos constatan y admiran su crecimiento. John Graunt, en su *Natural and Political Observations upon the Bills of Mortality*, llama la atención sobre «the daily increase of building upon new foundations» (146). W. Petty dedica uno de sus tratados de *Political Arithmetick* al crecimiento de Londres, y en otro señala cómo la primera prueba de la prosperidad del país que los «buildings of London grow great and glorious» (147). Y Davenant no puede menos de considerarlo con una especial atención en sus estudios sobre la población de Inglaterra, apoyados en los dos autores anteriores (148). Londres es, desde luego, una villa de contrastes. El público elegante se acumulaba en el Mall, en St. James Square, mientras que en Bridewell y Bedlam reinaba la miseria y el crimen. Christopher Wren, Nicholas Hawksmoor, John Vanbrugh iban embelleciéndola; pero el nivel de vida de las clases humildes es aterrador. Lo importante es que, por grandes que fueran

(145) La literatura sobre la materia es innumerable. Recomendemos, sólo, una obra del siglo XVIII, DODSLEY (R. y J.): *London and its environs described*, 6 vols., 1761, riquísima en datos, y otra del pasado siglo, muy precisa en sus informaciones sobre el Londres ilustrado: G. W. THORNBURY y E. WALFORD: *Old and new London; a narrative of its history, its people, and its places*, 6 vols., 1873-78. Sobre la vida social, el delicioso libro de J. GAY: *Trivia or the art of walking the streets of London* (1716?), ed. de 1922, por W. H. Williams; J. RALPH: *The taste of the town or A guide to all publick diverssions*, 1731; modernamente el mejor libro es W. B. BOULTON: *The amusements of old London*, 2 vols., 1901. Más populares, E. B. CHANCELLOR: *The eighteenth century in London; an account of its social life and arts*, 1920; M. D. GEORGE: *London life in the eighteenth century*, 1925; R. BAYNE-POWELL: *Eighteenth-century London life*, 1937.

(146) *Works of W. Petty*, ed. Hull, 1929, II, pág. 370.

(147) «Essay in Political Arithmetik concerning the growth of the City of London», 1682; en *Works*, ed. Hull, 1929, II, pág. 451 ss.; «Political Arithmetik», 1690; *Ib.*, I, pág. 243.

(148) DAVENANT: *Works*, ed. cit., II, pág. 175 ss.

sus contrastes, Londres era una auténtica ciudad, quizá la «única gran comunidad urbana en todo el reino, el único lugar donde la vida ciudadana estaba separada de la campesina, donde el visitante campesino era como un ser de otro mundo» (149). Ciudadana era la vida de Londres ya en su régimen de gobierno. Hay que advertir que, administrativamente, Londres no comprendía todavía ni Westminster ni St. James; no estaba subordinada ni al Gobierno ni a la Corte. Tenía su gobierno autónomo, rigiéndose por magistrados que ella elegía, poseyendo policía propia y descansando en sus masas, que le daban un terrible poder social. La base de su vida no era ni la política ni la corte, sino la industria (Londres era la sede de muchas manufacturas de lujo y en ella residían los mejores obreros del país); el comercio (su puerto era el más importante de la época) y las finanzas (Bank y City son el corazón de ella) (150). Sobre tales supuestos comienza en Londres un nuevo modo de vivir, típicamente ciudadano y burgués. Los teatros florecen, adaptados al gusto convencional y moralizante de esta burguesía: al *King Lear* se le da un final feliz y Colley Cibber, autor, actor y empresario, pule y retoca piezas en donde el público convencional y puritano pueda encontrarse. Es entonces el tiempo en que esta burguesía triunfadora quiere civilizar y arreglar el mundo, quitar sus lacras, disminuir sus miserias. La filantropía es su mejor producto, con sus espléndidas fundaciones de hospitales: «En la misma capital, nos dice Trevelyan, se fundaron entre 1720 y 1745 los hospitales de Guy, Westminster, St. George, Londres y Middelsex; el hospital medieval de St. Thomas había sido reconstruido en el reinado de la reina Ana, y en el de San Bartolomé, llamado familiarmente Bert's, progresaba rápidamente la enseñanza y la práctica médicas» (151). Junto a ellos las sociedades para las reformas de costumbres o las que tenían por fin la difusión de la Biblia. El público humanitario, burgués, va mandando sobre todo. La creencia en la razón prudente y civilizadora le hace buscar la conversación, el contacto con los demás. Su centro son las chocolaterías, los cafés. Son más de quinientos los que existen en tiempo de la reina Ana. Cada londinense tenía su café favorito. Los tories acudían a la Chocolatería del Cacao; los whigs, al Café de St. James. Allí se calmaban va-

(149) M. DOROTHY GEORGE: «London and the life of the town», en *Johnson's England*, I, 1933, pág. 160.

(150) TREVELYAN: op. cit., pág. 348 ss.

(151) TREVELYAN: op. cit., pág. 364.

rias ansias de este público nuevo. En primer lugar, su universal deseo de noticias. «El de Windsor, situado en Charing Cross, anunciaba que servía el mejor chocolate a doce peniques el cuartillo y la traducción del *Harlem Courant* tan pronto como llega el correo». La noticia es el alimento espiritual de una nueva curiosidad. Pero además en juego están intereses materiales: y el Café de Lloyd sirve de centro de información comercial. En el café, además, se satisface el afán de conversar. «La libertad universal de la palabra de la nación inglesa se ejercía, entre nubes de humo de tabaco, con igual vehemencia para atacar al gobierno y a la Iglesia que a sus enemigos, causando el asombro de los extranjeros» (152). La burguesía es siempre, según decía nuestro Donoso, «clase discutidora». De la discusión supone que sale la razón. La libertad de discusión no se manifiesta sólo en el café. En realidad la palabra es necesaria para tal público en todas sus formas. De aquí la importancia del periódico: semanarios morales, satíricos, críticos; los periódicos de noticia. Hacia el año 1709 florecen los morales. La prensa diaria desplaza «las cartas de noticias» manuscritas. Al principio del reinado de Jorge III costaban dos o tres peniques y su tamaño era el folio de cuatro páginas. La tirada máxima fué de dos mil ejemplares, hasta que en 1771 se permitió tácitamente publicar los debates de ambas Cámaras: entonces el *Times* llega a vender 4.800 ejemplares. Junto a ello los libros. La desaparición de la censura y la libertad de expresión hace aumentar el número de impresores. Entre 1726 y 1775 son, aproximadamente, ciento cincuenta, sólo en Londres (153).

El resultado del dominio de la burguesía, con su firme confianza

(152) TREVELYAN: op. cit., pág. 343.

(153) Sobre publicaciones periódicas y diarios, cfr. W. J. GRAHAM: *English literary periodicals*, 1930; A. ANDEWS: *The history of British journalism from the foundation of the newspapers press in England to the repeal of the Stamp act in 1885*, 2 vols., 1859; H. R. F. BOURNE: *English newspapers. Chapters in the history of journalism*, 2 vols., 1887; S. MORISON: *The English news-papers*, 1952. Excelente el artículo de N. SMITH: «The newspapers», en *Johnson's England*, II, 1933; pág. 331 ss. Sobre el arte de imprimir y los librerías: H. R. PLOMER, G. H. BUSHNELL y E. R. MACLINFOCK: *A dictionary of the printers and booksellers who were at work in England, Scotland and Ireland from 1726 to 1775*, 1932; A. S. COLLINS: *Authorship in the days of Johnson, being a study of the relation between author, patron, publisher and public, 1726-1780*, 1927; M. PLANT: *The English book trade, an economic history of the making and sale of books*, 1939; breve y bueno, R. W. CHAPMAN: «Authos and booksellers», en *Johnson's England*, 1933, II, pág. 310 ss.

en la razón dirigente y moralizadora, es una nueva literatura. «El origen auténtico de la literatura de la Ilustración, como ha dicho Ernesto Troelsch en sus preciosos estudios sobre la materia, estuvo en Inglaterra, donde la gloriosa Revolución dió el poder a los Whigs por más de medio siglo, y la libertad de prensa abrió amplios espacios a las fuerzas existentes» (154). La conexión con los fenómenos anteriores es clara. Después de la Revolución el número de los graduados en las Universidades declina, pero mejora, en cambio, la educación primaria, motivada en parte por las sociedades religiosas y para la mejora de las costumbres. La instrucción abre al joven la carrera del comercio, de la política o de la industria. El público lector crece: conforme a él aumenta la producción literaria. Sus características estilísticas se acomodan al nuevo público a que va dirigida. «El ornato que embellece los escritos del siglo XVII, con su empleo efectista, profundamente personal de las palabras, desaparece. Lo reemplaza un estilo más común y un vocabulario más sencillo al alcance del educado simplemente» (155). El hombre medio, *the middle people*, impone su tónica. Junto a ello, los géneros literarios preferidos. La peculiaridad característica de ellos arranca del gran tema constante y subyacente: la apología de la razón humana, calculadora y prudente como la más natural del hombre. Como tal podía servir para medir los errores de la sociedad actual y surge la sátira. La sátira opera un desdoblamiento entre dos planos: lo natural y lo adquirido, y sirve para criticar lo que en este último es reprobable. Los viajes de Gulliver, de Swift, serán siempre su modelo más logrado. En último término el desdoblamiento se hacía con toda la literatura de viaje. El país extraño actúa como reactivo. «Desde Hakluyt y Purchas la literatura de viaje se hace cada vez más popular en Inglaterra» (156). El país extraño permite ver la naturaleza en su pureza. Si en él se coloca un hombre solo, un Robinson, la visión será perfecta. Es la genial hazaña de Daniel Defoe. Pero la literatura de viaje no actúa sólo en este aspecto utópico, satírico y constructivo, sino que insensiblemente se va deslizado por un plano que la libraré de sus últimos restos de barroquismo. Los libros de viaje no son sólo libros de entretenimiento, son

(154) «Die Aufklaerung», cfr. en *Realencyclop. fuer protest. Theol. u. Kirche*, 3.^a ed.; ahora en *Gesam. Schriften*, IV, 1925, pág. 358.

(155) J. H. PLUMB: *England in the Eighteenth Century (1714-1815)*, 1950, página 32.

(156) J. H. PLUMB: *op.-cit.*, pág. 30.

libros útiles para el comerciante. Dan información exacta. Desde este punto de vista, los diferentes modos de vida enseñan a este hombre del XVIII algo más profundo que se deriva también de sus supuestos. Naturaleza es la diversidad misma: no opuesta al arte, sino unida a él. La razón naturalizada es la naturaleza como arte, técnica, convención. La razón es historia concreta. Esto está latente en toda la época y se acordará bien con la misma posición conservadora, empírica y satisfecha de la clase dominante. La razón es las «razones» de cada pueblo o grupo humano. Junto a la literatura de viaje, la incipiente literatura histórica. En ello es decisivo Bolingbroke. Oigamos a Troelsch: «El brillante talento de Bolingbroke libró a la historia de los anticuarios». «Historia es la filosofía enseñada en ejemplos». En ella la naturaleza ha hecho su parte y nos pide a nosotros que hagamos la nuestra. Los principios de la vida y de la razón están corporeizados: sólo tenemos que extraerlos (157). Hasta aquí Bolingbroke. La razón se hacía así razón no constituyente, sino constituida. El hombre aprendía en la humanidad. La literatura preponderante está llena de un afán pedagógico y civilizador. En ello cooperan las tres figuras del comienzo de la época: el ya varias veces nombrado Daniel Defoe, Richard Steele y Joseph Addison. Todos ellos están implicados en la vida concreta: no sólo por sus propias experiencias comerciales, sino por su participación activa en la literatura panfletaria y en el periodismo. Steele planea *The Tatler*, una revista que aparece tres veces a la semana y que rinde los servicios de un diario y de una revista de sociedad; Addison interviene activamente en *The Spectator*; Defoe en *The Review*. Todos ellos cooperan a la ilustrada religión y moral de la nueva clase, a sus empresas políticas y comerciales, a su alto sentimiento de sí misma. Ya sabemos la opinión de Defoe sobre el comerciante. Steele expone la suya en su obra sobre «La vocación del comerciante» (1684). Addison es decisivo como fuente de información para la visión del mundo de este momento. Ellos con algún poeta: Pope, son los ejemplos característicos. Decimos a propósito «con algún poeta». No es que la poesía desaparezca, pero sí deja de tener, en cuanto tal, predominio. La poesía debe colaborar a la empresa en que está empeñado el hombre: debe ser pedagógica, moralizadora, incluso filosófica. La misma novela no tendrá predominio hasta después. En 1740 publica Samuel Richardson su

(157) BOLINGBROKE: «Letter on the study and use of History», *Works*, 1754, I, 15; I, 13.

Pamela: una narración sentimental y convencional, en donde el burgués puede encontrarse. Su éxito fué inmenso. Junto a ellas figuras como el Dr. Johnson (1709-1784) llenan con su aliento ilustrado toda la época (158).

Es, dentro de este ambiente en donde va a madurar la Ilustración inglesa en su aspecto ideológico y científico. Esta época es llamada por los historiadores época augustea, época clásica. Un gozoso sentimiento de optimismo dominaba todo. Incluso permitía mirar hacia el pasado y considerar a «los griegos y romanos como ingleses honorarios y como sus precedentes en moralidad y cultura». Pero la historia sólo será un motivo accesorio. La época clásica está bien delimitada en el tiempo, y afirma el presente. Junto a esto, además, está bien circunscrita en el espacio: es época clásica *inglesa*. «Inglaterra se mostraba como la mejor nación posible en un mundo imperfecto, y no necesitaba otra cosa sino que se le dejase sola en el lugar donde la Providencia y la Revolución de 1688 la habían colocado tan dichosamente» (159). La insularidad es cualidad también de este momento espiritual. Quizá, por eso, Inglaterra empieza a actuar en el continente y mediante los mismos continentales (Voltaire, Montesquieu), como utopía.

La fuente más profunda del sentimiento de la vida lo dan dos nombres preclaros: Isaac Newton y John Locke. De ellos hay que arrancar.

(158) Sobre ADDISON, cfr. la edición de sus obras por H. G. Bohn, en seis volúmenes, 1856; Graham ha editado sus *Letters*, 1941, de gran interés político, y A. C. GUTHKELCH: *The miscellaneous works*, 2 vols., 1914. Su vida en B. DOBRÉE: *Essay in biography, 1680-1726*, 1925, págs. 197-345. Sobre su posición en la época, W. GOERICKE: *Das Bildungsideal bei Addison und Steele*, 1921, y W. PAPENHEIM: *Die Charakterschilderung im «Tatler», «Spectator» und «Guardian»*, 1930; Sobre STEELE: *Tract and pamphlets by R. S.*, ed. con notas y comentarios por R. BLANCHARD, 1944, *Correspondence*, ed. Blanchard, 1941; vida por G. A. AITKEN, 2 vols., 1889, y W. CONNELLY, 1934. Sobre RICHARDSON, W. M. SALE: *Samuel Richardson: a biographical record of his literary career with historical notes*, 1936, orienta diestramente. Sobre SAMUEL JOHNSON, la mejor edición de sus obras es aún *The works of S. J., together with his life and notes on his lives of the poets*, por J. HAWKINS, 11 vols., 1787. Para la bibliografía sobre él, cfr. W. P. COURTNEY, rev. por D. N. SMITH: *A biography of S. J.*, 1915, y R. W. CHAPMAN y A. T. HAZEN: *Johnsonian bibliography: a supplement to Courtney*, 1938. El mejor estudio moderno de su vida y obras es J. W. KRUTCH: *Samuel Johnson*, 1944.

(159) TREVELYAN: op. cit., pág. 359.

Isaac Newton es el representante de los ideales que animaron a la *Royal Society* y constituye una inflexión decisiva en la fe en la razón que domina el mundo moderno. Como se sabe, la primera historia de la *Royal Society* fué escrita por Sprat en los comienzos del reinado de Carlos II (1667) (160). Sprat llegó a ser un alto dignatario de la Iglesia alta, Obispo de Rochester, y, sin embargo, no deja de encomiar «la ilustrada e inquisitiva edad» que había de «engendrar el poder de todo el género humano y libertarlo de la esclavitud del error». Por ello, pide para los investigadores científicos —los «nuevos filósofos»— la mayor libertad. «Salvo en estos dos únicos asuntos, Dios y el alma, que están vedados, en todos los demás vaguen a su antojo». Lo importante es anular el viejo mundo del milagro, en que pululaban demonios y brujas y dejar un mundo en que se identifiquen Dios y razón: En él «se suceden las cosas plácidamente siguiendo el caudal normal de las causas y efectos naturales». En esta naturaleza, que es razón, podrá triunfar la industria y arte humanos. La «nueva filosofía» ha de ser madre de invenciones útiles para enriquecer y hacer más cómoda la vida. «Mientras que la vieja filosofía sólo puede proporcionarnos algunos términos y nociones estériles, la nueva habrá de facilitarnos los usos de todos las criaturas y nos enriquecerá con todos los dones de la fecundidad y la abundancia» (161). De hecho, la *Royal Society* siempre tuvo muy presente las aplicaciones de la ciencia a la agricultura, la industria, la navegación, etc. Pero esto no nos interesa por ahora. Baste lo indicado para advertir el conjunto en que nace la obra de Isaac Newton. Newton utiliza el método de la ciencia natural moderna: la vía del análisis y la síntesis, conducido por una hipótesis que debe confirmarse por la experiencia. El científico debe admitir sólo las causas «que producen actualmente el efecto en cuestión». «El método adecuado de investigar la naturaleza de las cosas es deducirlas de la experiencia» (162). No busca esencias ni últimas razones, sino los elementos más simples que se enlazan según una ley matemática capaz de predecir un gran número de fenómenos. De este modo Newton establece una mecánica teórica y

(160) T. SPRAT: *The history of the Royal Society of London for the improving of natural knowledge*, 1667, cfr. H. STUBBE: *A censure upon certain passages contained in the History of the Royal Society as being destructive to the established religion of the Church of England*, 1670.

(161) Citados por TREVELIAN: op. cit., pág. 273 s.

(162) *Opera*, ed. 1779, IV, pág. 320.

formula el principio de la gravitación universal. Una simple ley regulaba el conjunto del mundo: desde los astros hasta los átomos. Con ello pareció sorprender el secreto de la naturaleza. De aquí el efecto sobre sus contemporáneos, que nadie mejor que Pope ha expresado (163). El secreto de la naturaleza llevó al mismo Newton a una consideración más allá de la ciencia. En el conjunto, Newton vió la acción de Dios; de un Dios personal, Señor de lo Creado: «Ser infinito, eterno, plenamente perfecto», «omnipotente y omnisciente». «Una uniformidad tan maravillosa en el sistema planetario debe ser considerada como efecto de una elección. Lo mismo sucede con la uniformidad que se manifiesta en el cuerpo de los animales... Todo este artificio no puede ser más que el efecto de la sabiduría y de la inteligencia de un agente poderoso y siempre vivo que, presente en todo espacio, es capaz de mover a voluntad los cuerpos en su sensorio uniforme e infinito y por este medio formar y reformar las partes del universo» (164). Esto salvó a Newton de caer en un mecanismo ciego, y confirmó el gran principio que animaba la época y la *Royal Society*: la ciencia, prueba a Dios; conduce a Dios.

La naturaleza revelaba la acción de Dios. Un conocimiento limitado puede ser peligroso, pero un estudio profundo instituye dentro de nosotros una fe sobria y auténtica: ilustra nuestra fe. Un protestante francés, traductor de Newton, no dudará en afirmarlo. «Nous pouvons maintenant adorer et servir avec plus d'ardeur le Maître et le Createur de toutes choses, et c'est là le plus grand avantage que l'on puisse retirer de la Philosophie... Le grand ouvrage de M. Newton sera donc une solide rempart que les impies et les Athées ne pourront jamais renverser, c'est là qu'il faut chercher des armes si l'on veut combattre avec succès» (165). No sólo, pues, no hay peligro en el conocimiento; Dios, como dice un ilustrado inglés, prefiere una «devout and learned admiration» a la «gross rusticity» que tiembla ante el portento, e imagina fuerzas oscuras donde sólo hay claridad (166). En esta claridad se instala el hombre de la época. De su optimismo sacará dos consecuencias. Una, respecto a la idea de Dios.

(163) POPE: Nature and Nature's Laws lay hid in night God said, Let Newton be! and all was light!

(164) *Opera*, ed. 1779.

(165) Cit por R. MOUSNIER: op. cit., pág. 322 s.

(166) SIR THOMAS BROWNE: *Religio Medici*, I, sect. XIII; sobre ella C. WILLIAM: *The bibliography of the Religio Medici*, 2 vols., 1907; G. KEYNES: *A bibliography of Sir Thomas Browne*, 1924.

Otra, respecto a la peculiaridad de la religión. Dios se hace perfecta y plena razón y se identifica gloriosamente con la armonía del mundo. «Se quiere apartar los ojos del Cristo doloroso, crucificado por la salvación de los hombres, no se quiere escuchar el llamamiento mudo de sus brazos... La aceptación de los dolores, el deseo de sacrificio, la lucha contra el instinto, la locura de la Cruz, no son más que errores de juicios, malas costumbres» (167). Dios es la razón glorificada: la diosa razón. Por eso la fe se basa en razonamientos: se creen principios, no dogmas. Hay que suprimir lo misterioso: para que quede clara la limpia simplicidad del cristianismo. En la limpia simplicidad de la fe razonable es donde se sienta bien el burgués. Hay que suprimir todo lo tenebroso. El hombre no es irremediabilmente pecador, sino comete pecado. El pecado es una falta y, como tal, se examina en sí, como hecho natural que tiene que tener consecuencias naturales. En el orbe moral manda la razón naturalizada. Siguiendo la razón naturalizada se deducirá todo: incluso la creencia. Sigue la razón, cuida de tu conducta y lo demás se te dará por añadidura. La ley natural, la razón, se prolongaba en el interior del hombre. La naturaleza prescribe a este *honnête homme* su ruta. Incluso la voz prescribir sea quizá demasiado fuerte. Frente a la ley de la naturaleza como controladora aparece cada vez más la naturaleza como principio liberador (168). Libérese la naturaleza y dará sus frutos propios. La razón aparece ya como ínsita en la realidad propia del hombre: se pueden confundir los dos planos: el normativo y el psicológico, se empezará a hablar de «entendimiento humano», de «naturaleza humana», y se procurará desentrañar en ellos, en la realidad, el orbe clarificado frente al anillo de tinieblas. Lo que se ha llamado «torismo cósmico», la impresión de que todo es razonable y bueno en el mundo, se prolonga en un «torismo psicológico» (169). Se pretende desentrañar en cada caso una ley de la realidad, que ya está en ella rigiendo los fenómenos. No hay que crearla ni fingirla. Todo está ya concluso. Continuando la línea irá cesando, en la visión de la realidad sociohistórica, el afán constructivo. Una ciencia de la «realidad» sociohistórica en su secuencia (la historia), una ciencia de las leyes eco-

(167) P. HAZARD: *La crise de la conscience européenne*, 1935, II, pág. 93.

(168) B. WILLEY: *The Eighteenth Century Background*, 1953, pág. 16.

(169) B. WILLEY: *op. cit.*, cap. III, «Cosmic Toryism», pág. 43 ss. Sobre los fundamentos filosóficos, v. el excelente libro de A. O. LOVEJOY: *The Great Chain of Being*, 1936.

nómicas y una incipiente ciencia de la sociedad aparecerán en el horizonte.

En el punto central de la evolución, se halla uno de los pensadores europeos más influyentes de toda la época moderna: John Locke. Para comprenderlo en su raíz no olvidemos la posición social de que arranca. La burguesía ha triunfado en el Estado, gracias a su laboriosidad y esfuerzo. Se siente nueva clase entre los terratenientes (a los que empieza a echar en cara que dejan yermas sus propiedades sin hacerlas producir en favor de la comunidad) y el pueblo bajo (cuya pobreza es consecuencia de defecto de trabajo y ahorro). La burguesía es libertad —trabajo— propiedad. Ante ello debe desecharse todo: el hombre está en el mundo para rendir un trabajo sólido y útil. Ha pasado la época de la actitud ascética, el éxito ya no es meramente gracia o signo misterioso, esperado y descifrado con temor y temblor, de que el hombre es grato, sino es la bendición que Dios otorga al trabajo. Dios es el protector del orden moral terrenal que aún en este mundo distribuye con justicia el premio y el castigo, que es la regularidad ordenada de la vida en común. De aquí las distintas partes de su sistema. Primero, empirismo. Todo conocimiento procede de la experiencia. Locke fija los límites del conocimiento, no con el sentimiento de humildad ascética de Pascal, ni con el riguroso y dolorido impulso de Manuel Kant, sino con el sentimiento de deslindar el campo del trabajo sólido frente al esfuerzo inútil: en plena armonía con el sentido común, con la inteligencia normal. Ello no es fácil. «El entendimiento, como los ojos, en cuanto ve y percibe todas las otras cosas, no tiene noticia de sí mismo; y requiere arte y esfuerzo mantenerlo a distancia y hacerlo su propio objeto. Pero cualesquiera que sean las dificultades existentes en el camino de la investigación, sea lo que fuere lo que nos mantiene en tanta oscuridad respecto a nosotros mismos, estoy seguro que toda la luz que podamos derramar sobre nuestra mente, toda la familiaridad que hagamos con nuestro propio entendimiento, no sólo nos será muy grata, sino nos dará gran ventaja en la dirección de nuestro pensamiento en la búsqueda de otras cosas» (170). Se trata de investigar el «origen, certidumbre y extensión del conocimiento humano, junto a los fundamentos y grados de creencia, opinión y asentimiento» (171).

(170) *The works of John Locke*, 10 vols., 11.^a ed., I, 1812; «Essay concerning human understanding». Intr., I.

(171) *Op. cit.*, Intr. a cont.

Lo anterior nos llevará a una limitación: Hay que descubrir «el poder (propio de la mente), hasta donde alcanza, a qué cosas es proporcionada, dónde fracasa». Fuera, por tanto, la creencia de un conocimiento universal, el afán de plantear cuestiones que nos dejen perplejos: «tenemos que aprender a contenernos dentro de lo que podemos conseguir». Ello bastará para que alabemos al bondadoso autor de nuestro ser por la proporción y grado de conocimiento de que nos ha dotado, «tan por encima de todo el resto de habitantes de nuestra (terrenal) mansión». (172). Ello bastará para la fecundidad de nuestra labor. «No tendremos motivos de queja respecto a la estrechez de nuestra mente, si la empleamos en relación a lo que es útil para nosotros, para ello es muy capaz» (173). «No habrá excusa para el sirviente perezoso e indócil que no quiera atender sus negocios a la luz de un candil con la queja que no tiene amplia luz solar. El candil, establecido en nosotros, ilumina con claridad bastante para nuestros propósitos» (174). No porque no tengamos alas no podemos avanzar con nuestras piernas. Precisamente la limitación nos libraré de dos grandes peligros: el escepticismo y la ociosidad. «Si encontramos las medidas, dentro de las cuales una criatura racional puesta en el estado en que el hombre se encuentra en este mundo, puede y debe gobernar sus opiniones y las acciones que dependen de ellas, no necesitamos conturbarnos porque muchas otras cosas escapen a nuestro conocimiento» (175).

De aquí los pasos de la investigación. Lo que se trata es de examinar la vida de la mente, la vida de la conciencia. Si examinamos cómo se realiza, sabremos cómo se debe realizar. Ahora bien, sólo llegamos a conocer cómo se realiza viendo sus elementos últimos e indiscomponibles. Locke rechaza, según es bien notorio, las ideas innatas. Los elementos últimos de la mente son «ideas simples». «Supongamos que la mente es, como hemos dicho, un papel en blanco, vacío de cualquier carácter, sin ninguna idea: ¿Cómo se las proporciona?» (176). Dos fuentes principales: sensación y percepción, que indican una existencia real fuera o dentro de nosotros. La inteligencia tiene en ellos su material y su único material. Con este material

(172) Op. cit. Intr., 3.

(173) Op. cit. Intr., 5.

(174) Op. cit. Intr. a cont.

(175) Op. cit. Intr., 6.

(176) Op. cit., II, 1, 2.

compondrá y combinará, formando ideas cada vez más complejas y abstractas. De ello resultará la ciencia. Resultarán también tres ideas complejas excepcionalmente importantes. De un lado, y respecto al mundo exterior: la idea de sustancia, como un algo sin cualidad que es portador de cualidades; como una idea compleja y confusa cuya existencia admitimos, pero cuya esencia no podemos aclarar. Las ideas simples internas darán la idea compleja de un ser contingente, de un yo. La existencia de este ser contingente supone la idea de un ser eterno, todopoderoso y omnisciente que ha creado en mí la facultad de conocer, que ha creado todo: espíritu y materia (177).

Componer y liberar es la tarea de la ciencia. De un modesto esfuerzo sale un gran resultado. Ahora bien, la realidad moral debe también hallar aquella última raíz en que examinando lo que es la vida anímica en su realidad, saquemos lo que debe ser. La última realidad del mundo moral es la misma que la del mundo de la ciencia: la vida de la mente o la conciencia. Esto lleva consigo que el hombre es un ser razonable. La razón es la ley del hombre. La vida de la razón lleva consigo la libertad e igualdad, como hechos originarios. Incluso en ellas, todas las acciones conducirán a la plenitud de la vida humana y, por tanto, a su felicidad. Pero lo importante no es esto. Lo importante es, a la inversa, que una vez descubierta esta última realidad simple, todas las realidades complejas de la vida humana deben reducirse a ella, explicarse y regularse por ella. Lo primero, la vida social. Locke admite un estado natural: en él «los hombres vivían en común acuerdo con su razón, sin un superior común sobre la tierra, que tuviera autoridad para juzgarlos» (178). La razón les dirigía y les mandaba. Para ratificar la razón, para hacerla más efectiva, los hombres se unen en sociedad política. De aquí surge un consentimiento común de someterse a una autoridad, cuya única función es garantizar la ley de libertad. Esta arrastra dos consecuencias: una, la división de poderes; otra, el contenido sustancial de la vida común. La primera lleva a la distinción entre el legislativo y el ejecutivo. Lo segundo, a la teoría de la propiedad. La propiedad deriva de la libertad y del trabajo. Libertad, trabajo y propiedad constituyen el principio intocable que garantiza todo gobierno humano. El gobierno es ejecutor de la voluntad de la sociedad (179). Pero la

(177) Op. cit., II, 23 y 33-35.

(178) «Two Treatise of Government», *Works*, V, II, 19.

(179) *Treatise*, II, 77 ss.

libertad razonable no constituye únicamente el elemento último de la vida política, sino de toda vida en común. La Iglesia es «una sociedad voluntaria de hombres que se reúnen libremente a fin de adorar públicamente a Dios de la manera que piensan que es agradable y capaz de salvar sus almas». La libertad en la asociación lleva consigo la libertad de conciencia: la tolerancia. Más teniendo en cuenta que la revelación es un hecho, y nadie debe ser privado de «all the gentle and fair ways of information». La convivencia tiene que ser razonable y la fe también. La revelación es necesaria y superior a la razón, pero no contraria a ella. A la base de todo está la naturaleza, la libertad y la razón consideradas como una y la misma cosa (180). La vida del hombre, como vida limitada en una razón limitada. «La teoría de Locke era racionalista, experimental y burguesa» (181).

Desde ella se van a desarrollar todas las líneas. En primer lugar, y como horizonte, la línea de una religión ilustrada. Recojamos el dicho de Locke. «The works of Nature everywhere sufficiently evidence a Deity». De aquí partirá, en sus diversas formas, la religiosidad ilustrada. El «Aristóteles de Inglaterra y Linneo de su tiempo», John Ray, dedica a ello una obra, devenida célebre: *Wisdom of God in the Creation* (1691). El estudio de la naturaleza es la preparación para la divinidad. El diálogo con ella es tan fructífero como el trato con los libros. El mundo es «espacioso y bien equipado», y en él puede desarrollarse ampliamente el hombre. Aunque no puede decirse que todo haya sido hecho para el hombre, sí hay que notar que todo está abierto al estudio del hombre, a fin que éste pueda, descubriendo la razón ínsita en ello, cantar la gloria de Dios (182). En otra de las obras característica de este período, en la *Physico-Theology* de William Derham se advierte inicialmente «que nada tiende más a cultivar la verdadera religión y piedad en el espíritu del hombre que estar versado en filosofía» (183). Por filosofía hay que entender aquí la nueva filosofía, esto es, el cuidadoso estudio de los seres de la creación: la observación de sus fenómenos y el descubrimiento de sus

(180) *A letter concerning Toleration*, ed. J. W. Gough, 1948.

(181) R. MOUSNIER: op. cit., pág. 346.

(182) En el hombre mismo, «The body is but the dark lanthorn, the soul or spirit is the candle of the Lord that burn in it», J. RAY: *Wisdom of God*. ed. 1701, pág. 407.

(183) W. DERHAM: *Physico-theology; or A demonstration of the being and attributes of God from his works of creation*, 1713, To the Reader. Cfr. también *Astro-theology*, 1715 y *Christo-theology*, 1730.

leyes. El mismo fué un notable botánico. Los ejemplos y citas podrían multiplicarse.

Tal raíz religiosa es una raíz cristiana. La época no abriga ninguna duda sobre ello. Pero cree que «la verdadera religión y piedad» tiene también que esclarecerse e ilustrarse. El cristianismo ha de restaurarse en su sencillez y purezas primitivas. Entonces coincidirá con la razón natural. Es la tesis de John Toland en su obra *Christianity not Mysterious* (1702). La fe debe basarse sobre razonamientos. Toda verdad revelada debe probarse mediante razones, y en ello se manifestará «the indisputable characters of divine Wisdom and sound reason» (184). El cristianismo resistirá esta prueba. Cristo no se apartó de la razón: enseñó moral pura en su conducta, una adoración razonable respecto a Dios y una concepción justa de la otra vida. Volver a esta verdad, limpia de todas las complicaciones ceremoniales y simbólicas y hecha «fácil y obvia para las más vulgares capacidades», es volver a Cristo. Todo el que la sigue, todo el que «stripp'd the Truth», se libra del paganismo y del error y restaura el cristianismo primitivo. Este cristianismo primitivo no se distingue de la religión natural. Revelación y razón se confunden. La razón común es la verdadera base de la religión (185).

A lo largo de su desarrollo, el deísmo afirma esta idea. La obra de John Toland provoca muchas réplicas: John Norvis defiende la distinción entre razón y revelación en su *Account of Reason and Truth*. Peter Browne la confirma apasionadamente en una serie de obras. Pero el deísmo continúa, sobre todo en la obra de W. Wollaston, de M. Tindal y de A. Collins, como principales, junto a las de Shaftesbury y Bolingbroke, como subordinados o de menos significación.

William Wollaston llevó durante mucho tiempo una existencia retirada en Londres. En 1722, y en edición restringida y privada, publicó su obra *The Religion of Nature* (186). El libro tuvo pronto que

(184) J. TOLAND: *Christianity not myterious*, 1696, ed. 1702, pág. 42. Cfr. *Nazarenus*, 1718; *Tetradymus*, 1720; *Pantheisticon*, 1720. Sobre él, G. BERFOLD: *J. Toland und der Monismus der Gegenwart*, 1876; A. LANTOINE: *Un précurseur de la franc-maçonnerie: John Toland*, 1927.

(185) J. TOLAND: op. cit., pág. 151.

(186) W. WOLLASTON: *The religion of nature delineated*, 1725. Cfr. la obra de J. CLARKE: *An examination of the notion of moral good and evil*, 1725. Sobre W. WOLLASTON, C. G. THOMPSON: *The ethics of W. Wollaston*, 1922; R. E. STEDMAN: «The ethics of W. Wollaston», en *Nineteenth Century*, 118, 1935, página 217 ss.

reimprimirse en una forma más amplia y había alcanzado su séptima edición en 1750. En él, Wollaston se propone deducir matemáticamente las verdades fundamentales de la moral y de la Religión. El hombre es racional y libre, y por ello puede actuar por sí mismo, ser sujeto de imputación (187). La verdad expresa lo que las cosas son. Verdad y bien se corresponden. De la verdad de las cosas se deduce, si las consideramos en sus exactas conexiones, lo bueno y lo malo. Así expone Wollaston los mandamientos de la primera tabla, sin referencia alguna a la revelación. Por medio de la razón, el hombre prueba la existencia y atributos de la Divinidad. La razón manifiesta también el uniforme orden del mundo. Su «beautiful scheme» «geometrical arranged». El mundo es gobernado por leyes, «leyes por las cuales actúan las causas naturales, se suceden regularmente los varios fenómenos y, en general, se conserva la constitución de las cosas» (188). Las leyes proceden del autor de la naturaleza. Tales leyes pueden llamarse la divina providencia. «Todo lo que suceda en el mundo y no provenga inmediatamente de ella, es o efectos de causas mecánicas o de movimientos de seres vivos y agentes libres». Wollaston admite una especial providencia, pero procura reconciliarla con la uniformidad de la razón en el mundo.

La razón debe, pues, tener libertad en sus investigaciones religiosas. Tal es la tesis central de Anthony Collins en su obra *A discourse of freethinking*, publicada en el 1713 (189). El hombre tiene derecho a pensar libremente. Por pensar libremente se entiende «el uso del entendimiento a fin de intentar explicarse el sentido de cualquier proposición, considerando la naturaleza de la evidencia que existe en pro o en contra de ella y juzgando sobre la misma de acuerdo con la fuerza o debilidad de esta evidencia» (190). Tal derecho no puede tener restricción. De él depende el desarrollo de todas las ciencias. Por tanto también de la más sublime de ellas: la Teología (191). Collins ve, unido a ello, la crítica de todo supernaturalismo. Incluso el diablo debía desaparecer. La razón transparente debe domi-

(187) W. WOLLASTON: op. cit., pág. 7.

(188) W. WOLLASTON: op. cit., pág. 95.

(189) A. COLLIN: *A discourse of free-thinking occasion'd by the rise and growth of a sect call'd Freethinker*, 1713. Además, A. COLLIN: *A philosophical inquiry concerning human liberty*, 1715; *A discourse of the grounds and reasons of the Christian religion*, 1724.

(190) A. COLLIN: *Free-thinking*, pág. 5.

(191) A. COLLIN: op. cit., pág. 12.

narlo todo. De ella se sirve Collins más para atacar los misterios de la religión que para fundar una religión natural.

Citemos, por último, a M. Tindal. Tindal publica en 1730 lo que se ha llamado «la Biblia del deísmo»: *Christianity as old as the Creation* (192). Este libro lleva como *motto* el célebre dicho de Grocio: *est autem ius naturale adeo immutabile, ut ne quidem a Deo mutari potest*, y en su conjunto constituye la apología de la razón; de su dominio en el mundo y de su uso por el hombre. Dios ha dado al hombre medios suficientes para conocer todo lo necesario respecto a El, esto es, le «ha dado al hombre desde el comienzo religión» (193). Con esta religión natural se acuerda la revelada. «Religión natural y revelada sólo difieren en el modo de su comunicación» (194). De aquí se sigue que «la religión cristiana ha existido desde el principio y que Dios entonces y siempre ha dado a toda la humanidad medios suficientes de conocerla y que es deber de esta humanidad conocerla, creerla, profesarla y practicarla; y por ello el cristianismo, aunque su nombre surja en fecha posterior debe de ser tan antiguo y universal como la naturaleza humana y debe de haber sido implantado, como la creación, por Dios mismo» (195). Así, la religión de la naturaleza se afirma como perfecto cristianismo y, por tanto, como perfecta religión (196). La razón es autosuficiente.

El deísmo, en cuanto tal, estuvo sometido a una polémica constante y bien pronto pasó en la misma Inglaterra. Pero lo más radical de la idea que expresaba: la confianza en el orden racional del mundo y en el uso de la razón en el hombre, con independencia de su consecuencia teológica, era mucho más amplia que el deísmo mismo. De aquí dos fenómenos característicos. De un lado, la serie de figuras que tienen contacto con el deísmo sin poder ser clasificadas plenamente dentro de él. En segundo lugar, la conexión de este pensamiento con la teoría moral y social.

Entre las primeras puede ser ejemplo eminente Samuel Clark en sus dos obras: *A demonstration of the Being and Attributes of God* y *A discourse concerning the unchangeable obligations of natural reli-*

(192) M. TINDAL: *Christianity as old as the Creation: or the Gospel, a republication of the Religion of Nature*, 1730.

(193) M. TINDAL: *op. cit.*, pág. 3.

(194) H. TINDAL: *op. cit.*, pág. 5.

(195) M. TINDAL: *op. cit.*, pág. 14.

(196) M. TINDAL: *op. cit.*, pág. 58.

ligion and the Truth and certainty of the Christian Revelation. Clark se diferencia de los deístas en que reconoce los derechos de la revelación, pero coincide con ellos en que el centro de su sistema se encuentra en la razón, no en el dogma. El orden —*the fitnesses*— del mundo y la razón de las cosas han sido establecidos por Dios para ser nuestro guía y camino. Esto supone, por un lado, que siguiendo la razón se llega a Dios, y ello lleva a nuestro autor a establecer geométricamente sus diez postulados para tratar de la existencia y atributos de la divinidad. Supone, por otro, que obrando conforme a la razón de las cosas, se obra bien, y la inmoralidad es «afirmar nuestra propia voluntad irrazonable en oposición a la naturaleza y razón de las cosas» (197). En su conjunto es la afirmación de la razón: «Aquellos que fundan en último término todas las obligaciones morales en la voluntad de Dios deben recurrir al final a lo mismo; con la diferencia que no explican claramente cómo la naturaleza y la voluntad de Dios deben ser necesariamente buenas y justas» (198). Razón y deidad son lo mismo. «Lo que es verdadero por ley de naturaleza o razón de las cosas es, de igual modo, la voluntad de Dios» (199). Y por ello los clásicos recomendaban vivir conforme a la naturaleza y el que tiene las virtudes naturales puede decirse que vive el orden del mundo y, por tanto, adora a Dios. «Cualquier cosa que tienda directa y ciertamente a promover el bien y felicidad del conjunto y de cada parte de la creación, en cuanto se halle de acuerdo con el fin principal, debe necesariamente estar conforme con la voluntad de Dios» (200).

La naturaleza se instala como regla fundamental de vida. Seguir-la es obedecer la razón y conseguir la felicidad. De hecho, sobre esta convicción clave cabía apoyar varias secuencias, que dan su variedad al pensamiento de la época. Quizá dos son las fundamentales y extremas, y entre ellas se desarrolla una amplia línea mixta de investigaciones psicológicas y morales. El carácter que le es común es, a más del apuntado, una socialización cada vez mayor del hombre. La identidad entre naturaleza y razón vigente en la época se va a tra-

(197) S. CLARKE: *A demonstration of the being and attributes of God*, 1704, páginas 256-7.

(198) S. CLARKE: *A demonstration*, pág. 257.

(199) S. CLARKE: *A Discourse concerning the unchangeable obligations of the natural religion*, 1705, págs. 147-8.

(200) S. CLARKE: *Natural religion*, 1705, pág. 151.

ducir en la idea de la naturalidad de la razón común, civilizadora, de la sociedad. El individuo tiene su estado natural en la sociedad. Intentar construir la sociedad mediante la teoría del contrato es desconocer la profunda naturalidad, la racionalidad natural de ella. La sociedad acrece el bienestar del individuo y, a su vez, se enriquece con el juego de las libertades privadas. El investigador, instalado como hombre en este entorno, encuentra en tal hecho la realidad fundamental y fundamentante de todas sus investigaciones. El pensar sociológico comienza a despuntar en el horizonte.

La primera versión, aristocrática, nos la ofrece Shaftesbury. Según Shaftesbury, que es el más calificado representante del eudemonismo espiritual, el juicio moral descansa sobre una disposición del espíritu en donde se refleja y resume el orden de la naturaleza entera. Lo primero en él es, pues, la afirmación de la divina perfección de la naturaleza. La naturaleza es un vasto sistema de partes conectadas e interdependientes que no conocemos en su totalidad, pero sí lo bastante para considerarlo un cosmos admirable que se mueve majestuosamente con arreglo a leyes inalterables. Tal afirmación hay que mantenerla frente a los ateístas, que consideran el universo como un caos de átomos, y contra los ortodoxos, para los que el mundo está corrompido por el pecado de Adán. La «verdadera religión» se basa en la naturaleza, no en la Revelación. En la naturaleza resplandecen la belleza, la bondad y la verdad unidas. «Verdad, belleza y bondad son siempre una y la misma cosa» (201). En este mundo, y como una parte de él, se halla el hombre. La bondad de la naturaleza se prolonga en la bondad del hombre; el orden de la naturaleza se refleja en el «natural moral sense». En ello Shaftesbury es contrario a Hobbes. La crítica que Shaftesbury dirige a Hobbes es muy importante porque entraña la negación del estado de naturaleza. El hombre es social por naturaleza. La sociedad se apoya en la misma existencia del hombre y se desarrolla con él. Surge así una unión profunda entre hombre y sociedad. «Si comer y beber son connaturales al hombre, la sociedad también. Si hay algún apetito o sentido natural, es el del compañerismo» (202). De la familia surge la tribu; de la tribu, el Estado: la

(201) SHAFTESBURY: *Characteristies of men, manners, opinions, times, etc.*, ed. J. M. Robertson, 1900, I; «The Moralists», part. III, 2; II, pág. 128 y otros muchos pasajes.

(202) SHAFTESBURY: «Essay on the fredom of wit and humour», en *Works*, vol. I, pág. 110.

sociedad nunca es un producto de la invención, sino un resultado de la tendencia natural del hombre hacia sus semejantes. Junto a la crítica, Shaftesbury desarrolla positivamente sus puntos de vista. En el hombre existen tres tendencias fundamentales. Las tendencias de amor a sí mismo, las de amor al prójimo y los afectos antinaturales que perjudican el bien general y, en último término, también el propio interés. La naturaleza humana se caracteriza no sólo por tendencias egoístas, sino también por impulsos sociales. El hombre se siente ligado a la sociedad. El interés propio y el común constituyen una unidad (203). La ley ética obliga al desarrollo del hombre natural en la pluralidad de sus capacidades, y el hombre con personalidad madura vive, a la par, para sí y para el todo. Mediante la formación de su individualidad se incluye en la gran estructura social, y, en cambio, si se aparta de ella viene una pérdida de personalidad y, por lo mismo, de belleza y de verdad. Esta filosofía moral tiene un carácter aristocrático, puesto que la conducta ética no consiste en la subordinación a normas determinadas, sino que resulta del libre desarrollo de la individualidad. Según Shaftesbury, sólo surgen colisiones entre los impulsos egoístas y altruístas en los estadios inferiores de la evolución humana, pues en el desarrollo progresivo de la humanidad ambas tendencias se conciertan. La personalidad es éticamente soberana. En la coordinación bien ordenada de las tendencias, dentro de los límites de una dirección de la vida orientada hacia el cuidado de la belleza, reside la garantía de la felicidad que consiste en el contento consigo mismo. Los hechos de la buena voluntad producen el gozo del bien cuando se manifiestan a otros y con ello se consigue la consideración de los semejantes. Entregarse a los deseos egoístas perjudica la felicidad. De este modo las teorías morales de Shaftesbury subrayan tanto las tendencias altruístas y sociales del hombre como el principio estético de la personalidad (204).

La otra tendencia puede ser simbolizada por el agudo Bernard Mandeville y su obra *The fable of the Bees or private vices public benefits* (205). La producción de esta obra consumió, como es notorio,

(203) SHAFTESBURY: «Inquiry concerning virtue or merit», en *Characteristics...*, ed. Roberston, I, págs. 237 ss.

(204) SHAFTESBURY: *Ibid.*; cfr. el comentario de B. WILLEY, *op. cit.*, pág. 75.

(205) La mejor edición de la obra de B. MANDEVILLE, la de F. B. KAYE, 2 volúmenes, 1924. Es la que se maneja a continuación. Para una bibliografía de B. MANDEVILLE, véase KAYE, en *Journal of English and Germanic Philology*, 20, 1921, pág. 419 ss., completada en *Notes and Queries*, 146, 1924, pág. 317 ss. Más

veinticuatro años. El germen de ella apareció en 1703: se trataba de un pequeño folleto de 26 páginas, anónimo, bajo el título de *The grumbling Hive: or Knaves turn'd honest*. En 1714 reaparece la antigua obra como parte de un libro anónimo que lleva ya el título que se mantendrá, seguido de un comentario en prosa en la forma de *An Enquiry into the Origin of moral virtue* y de *20 Remarks*; obra que en el mismo año consigue una reimpresión. Otra tiene lugar en 1723, pero ésta con ampliación de dos *remarks* y con dos nuevos ensayos: *An Essay on Charity and charity-schools* y *A Search into the Nature of Society*. Es entonces cuando la obra atrajo la atención del gran público. El gran Jurado de Middlesex la denunció, y en el *London Journal* del 27 de julio de 1723 aparece lo que Mandeville llamó «an abusive letter to Lord C.», a la cual contestó el autor en el mismo periódico unos días después. Todo ello se incorpora al libro en otras ediciones. En 1724 la obra sufre algunos cambios estilísticos y un pequeño aumento (dos páginas añadidas al prefacio). Siguen las ediciones, casi inalteradas, en 1725, 1728 y 1729. En 1728 aparece la segunda parte del libro con prefacio y seis diálogos, amplificando y defendiendo su doctrina; segunda parte que consigue nuevas ediciones en 1730 y en 1733. A partir de esta fecha se publican juntas ambas partes. En su forma definitiva la obra constituyó una de las más originales de la época y tiene un amplio radio de influjo (206).

Para sorprender el eje de ella tenemos que hacer gala de toda la sutileza que despliega el autor. Esta sutileza consiste en subrayar hasta la paradoja la oposición entre la moral, tal como la predicaban los ascetas, y la naturaleza, tal como la concibe la inteligencia ilustrada; y correspondiendo a ella entre lo abstracto y lo concreto, lo privado y lo público. La primera se cifra en el concepto de virtud de tal ascetismo moral. Virtud sería todo aquello «mediante lo cual el hombre, contrariando los impulsos de la naturaleza, intenta el beneficio de los demás o la conquista de sus propias pasiones guiado por la ambición racional de ser bueno» (207). Examinando el mundo a la luz de esta fórmula se revela como inexplicable. No hay acto alguno que sea puro

recientes, N. WESTENDORFF BOERMA, «Bernard Mandeville», en *Mensch an Maafschappij*, 6, 1930, pág. 1 ss., y J. LECLER: «Liberalisme économique au XVIII^e siècle: Mandeville et la Fable des abeilles», en *Études*, 230, 1937, pág. 624, ss.

(206) Intr. de KAYE, ed. cit., I, pág. XXXIII ss., HUEBNER: *Mandevilles Bienenfabel und die Begründung der praktischen Zweckethik in der englischen Aufklärung*, 1941, pág. 293 ss.

(207) Op. cit., ed. cit., I, pág. 48 s.

y virtuoso. Arte y ciencia, técnica y política tienen causas muy complejas. Desde un punto de vista rigorista, todo sería vicio. A la misma consecuencia lleva la oposición entre lo abstracto y lo concreto. «El hombre corriente que dice que lo justo es justo sin mirar las consecuencias y que toma la posición rigorista», si es conforme a sus principios lo negará todo. La negación es tanto más sensible cuanto que arrastra la descalificación de todos los actos del hombre en el comercio, en la industria y en la vida pública. Ahora bien, gracias a ello resalta el bienestar, la gloria y la riqueza de los Estados. ¿Tenemos que admitir la paradoja de que los vicios privados son la causa de los beneficios públicos?

Mandeville va a procurar desentrañar la paradoja. Para ello, y en primer lugar, acepta la posición cauta de la inteligencia burguesa. Hemos dicho que el burgués había realizado una modelación del mundo. Acciones, hechos, sucesos, iban poco a poco indicándole el camino a seguir. Todo iba bien y al final del año le salía la cuenta. De hechos, de deducciones, de cuentas se trata. De tomar el punto de vista de los hechos y no de los principios: «Todos nuestros conocimientos se originan *a posteriori*, es imprudente razonar de otra manera que sobre los hechos» (208). En este caso no se trata sólo de una modificación gnoseológica, sino axiológica; se trata de admitir la naturaleza tal como es y no como se cree que debe ser: lo mejor posible y no lo mejor absoluto. Frente al sumo bien, los bienes privados que hacen la felicidad del individuo y el beneficio de la sociedad. Se instituye así una moralidad social en donde se mezcla lo bueno y lo malo, el egoísmo del individuo y el poder del conjunto. Será una explicación de la vida humana dentro del juego de fuerzas reales. Un desenmascaramiento de los resortes que actúan en el fondo de la vida social.

En el fondo son dos fundamentales: el egoísmo abierto y el encubierto. El egoísmo abierto es el afán de satisfacerse a sí mismo, y no mira a los otros. El egoísmo encubierto es el afán de hacerse valer y, por tanto, entraña una referencia a los demás. Gracias a ellos y al «trabajo del tiempo» se explica la compleja vida social (209). El hombre, en efecto, nace lo mismo que todos los animales que viven en libertad: busca la satisfacción de sus instintos. «Como animal indómito sólo se

(208) Op. cit., ed. cit., II, pág. 261.

(209) «It is the work of ages to find out the true use of the passions», II, página 319; cfr. II, pág. 321 ss.

preocupa de complacerse a sí mismo y, naturalmente, sigue los impulsos de sus propias inclinaciones sin considerar el bien o mal que por su placer pueda producir a los otros» (210). Tal estado de cosas no es agradable a lo largo. El egoísmo ha de refinarse. La tendencia fundamental del legislador y de los hombres sabios que se esfuerzan en el mejoramiento de las relaciones humanas es convencer a los hombres que es mejor dominar sus instintos que dejarlos libres. Como tal tarea es difícil, no se deja de utilizar para ella ningún artificio o argumento. Los filósofos y teóricos gastan en todos los tiempos sus mejores fuerzas en demostrar que dominando los instintos resultan innumerables bienes. Siendo imposible encontrar bastantes premios reales, se buscan ideales que, sin costar nada, puedan servir para refrenar los deseos propios. Se va desarrollando así, poco a poco, la segunda forma de egoísmo. Nadie es tan tosco que no encuentre agrado en la alabanza, ni tan caído que pueda sufrir toda clase de censuras (211). De este modo surgen las virtudes civiles que son «los engendros políticos que la lisonja tiene con el orgullo». El hombre, sin modificar sus impulsos, vive en sociedad. La complicación del tejido oculta los hilos (la comparación es de Mandeville), pero los hilos están en el fondo.

Para comprender cualquier fenómeno social no tenemos que buscar explicaciones trascendentes, sino inmanentes. *Silite Teologi in munere alieno*. El egoísmo naturalizado puede aclarar las formas del altruísmo. Las realidades de la vida humana se hallan en el fondo de las normas colectivas de virtud. Mandeville tiene un campo en donde su principio se prueba de modo eminente; precisamente el campo que el burgués reivindicó frente a los criterios de moral tradicional: el campo de la economía. Miradas desde las realidades económicas, las mayores virtudes privadas, tales como la del ahorro, la de la modestia, etc., tienen un influjo perjudicial sobre la circulación de los bienes y el bienestar público. Un comerciante que exporta trigo o paños a un país extranjero y se trae vinos, produce una serie de bienes: favorece la navegación, aumenta los ingresos públicos y desarrolla de manera diversa el bienestar común; sin embargo, es cierto que lo que realiza es acostumbrar a sus conciudadanos a la bebida. Si no hubiera comercio de vino, nadie lo bebería. Lo mismo puede decirse

(210) Op. cit., ed. cit., I, pág. 41.

(211) «An enquiry into the origin of moral virtue», en op. cit., ed. cit., I, página 41 ss.

de los comerciantes de cartas, dados, etc. En cuanto un hombre es más tranquilo y está más contento de sí, tiene menos necesidades y deseos. En cambio, el cortesano, que lo único que busca son placeres y cuyo lujo no tiene fronteras; la cortesana que se viste constantemente según las nuevas modas; la orgullosa condesa que quiere parecer una princesa; el heredero que derrocha su herencia, dan lugar a que se produzca una serie de resultados sociales del mayor interés en cuanto originan nuevas mercancías y, por tanto, circulación de bienes (212). No creamos que ni los sentimientos de benevolencia o amistad ni las virtudes propiamente dichas que conducen al dominio de la razón y a la negación de los impulsos constituyen el fundamento de la sociedad; más bien los instintos fundamentales son los que nos hacen ser sociales y los que forman la base de todas las funciones y ramas del comercio. En ellos reside el verdadero origen de las artes y ciencias. Gracias a los mismos se da la división del trabajo. La expresión procede precisamente de Mandeville. Adam Smith le es en esto, como en muchas otras cosas, tributario (213).

Entre uno y otro, entre Shaftesbury y Mandeville, se desarrolla una gran corriente de pensamientos. El fondo común es la idea de la naturaleza razonable, que instituye el único orden en que se armonizan el bienestar individual y el común. Razón, individualismo y hedonismo son los componentes constantes. Pero, como tales, entran en distintas dosis dando lugar a posturas diversas. Dos fundamentales pueden marcarse. En una de ellas se acentúa la naturaleza como orden universal objetivo, que se manifiesta de modo más o menos preciso en el *moral sense* y al que deben adaptarse las actividades singulares; en otra, la naturaleza funciona como principio más subjetivo y egoísta del cual resulta un propio orden *a posteriori* y empírico. Sin embargo, las oposiciones no son tan claras que permitan trazar caracterizaciones cerradas ni limitar claras fronteras. Se trata más bien de un solo problema cuyos términos luchan sordamente en cada una de las soluciones.

En la primera corriente hay que situar a Joseph Butler. Sus *Analogy of Religion* (1736) (214), constituye una de las grandes apor-

(212) Op. cit., ed. cit., I, pág. 107 ss.; II, pág. 43. Cfr. MORIKE: *L'apologie du luxe au XVIII^e Siècle*, 1909.

(213) «The sixth dialogue», op. cit., ed. cit., II, pág. 283 ss. Cfr. A. SMITH: *The wealth of nations*, ed. E. Cannan, 6.^a ed., 1950, I, pág. 5, nota 1 del editor.

(214) J. BUTLER: *The analogy of religion, natural and revealed, to the constitution and course of nature*, 1736; *Fifteen sermons preached at the Rolls Cha-*

taciones a la cultura de su época. Naturaleza y Revelación son dos fuentes necesarias para el conocimiento de Dios. La naturaleza es un todo compuesto por partes interconectadas que actúa con arreglo a leyes generales. Ninguna parte puede alterarse sin hacer padecer al todo. Singular importancia tiene ello en nuestra conducta moral. Si el hombre obra con arreglo a la ley del mundo, manifestada en su conciencia, será feliz; si no, será desgraciado. Ahora bien, esto aceptado, nadie puede negar los elementos singulares que en la misma naturaleza superan las previsiones de los hombres o son incomprendibles, sin que ello disminuya nuestra convicción en el orden natural y moral. La razón es más amplia que la opinión humana. De aquí que la razón del mundo entraña la existencia de Revelación (215). Esta misma equilibrada actitud va a resplandecer en sus escritos morales (216). Su tendencia es instituir la base natural de la moralidad, controlando la misma idea de naturaleza. El imperativo de seguir la naturaleza puede ser equívoco como ley moral. La naturaleza del hombre está compuesta de partes muy diversas: apetitos, pasiones, afectos y el «principio de reflexión». Debemos descubrir la conexión entre las partes que las hace componer un todo. Los afectos son movidos por el deseo del objeto y muchas veces perjudican al hombre; su estimación moral la obtienen en cuanto tales objetos sean aceptados por el «principio de reflexión» como adecuados para el desarrollo armónico del hombre. El principio de reflexión, la conciencia, lleva en sí «los signos de autoridad sobre todo el resto y clama por la absoluta dirección del conjunto» (217). La conciencia es la ley que guía la conducta. El hombre, al actuar con arreglo a la ley de conciencia, sigue su principio natural. Sólo así se

pel, 1726; 2.^a ed., 1929, con un prefacio; *Six Sermons preached on public occasions*, 1749; junto a ellas, su primera obra: *Several letters to the Rev. Dr. Clarke*, 1716. Las obras de J. BUTLER fueron editadas primeramente con una vida de él por A. KIPPIS y un ensayo crítico por J. HALIFAX en dos vols., 1804; W. E. GLADSTONE las editó en tres volúmenes en 1896; la mejor edición es la de J. H. BERNARD, en dos volúmenes, 1900. Sobre su ética, ver M. ARNOLD: *Last essays on church and religion*, 1877; CH. D. BROAD: *Five typer of ethical theories*, 1930; A. E. TAYLOR: «Some featureof Butler ethics», en *Mind*, 35 (1926) pág. 273 ss.; S. S. TOMKINS: *Concience, self love and benevolence in the system of Bishop Butler*, 1934; A. DUKAN-JONES: *Butler's moral philosophy*, 1952; B. WILLEY: op. cit., 1953, pág. 76 ss.

(215) *Analogy*, sobre todo parte segunda, cap. VIII y ss.

(216) Cfr. anteriormente nota 207.

(217) *Three Sermons on human nature*, 3.^a ed., 1855, pág. 15.

rige por el justo amor a sí mismo. Y sólo así también actúa por el justo amor al prójimo. La naturaleza humana está ordenada no sólo a sí, sino a los demás. Los afectos egoístas y altruístas están tan enlazados que no podemos amarnos a nosotros mismos sin sentir benevolencia para lo demás, y por tanto el amor propio es la garantía de una conducta social correcta. Incluso nuestras pasiones, como ha visto Mandeville, promueven al par el interés privado y el público. De este modo se une en un mismo principio la ética individual y común, la utilidad privada y pública e incluso el cumplimiento de nuestra misión última. La religión exige de nosotros que nos rijamos con arreglo a la ley que Dios ha puesto en nuestro interior, que es la ley de la naturaleza y que se refuerza con los dones de la revelación y de la gracia (218).

Francis Hutcheson continúa esta tendencia (219). Sin podernos ocupar detalladamente de la rica evolución de su pensamiento, digamos tan sólo que para él e inicialmente el principio de la moral no puede reducirse a un amor propio egoísta. Muy al contrario, la base fundamental de toda ética será la benevolencia, esto es, «la tendencia más universal e ilimitada a la felicidad mayor y más extensa de todos los agentes racionales a los que pueda alcanzar nuestro influjo» (220). Se trata de una ley de armonía que conecta cada parte con el todo. En cierto sentido está por ello relacionada con la estética. La estética trata de la regularidad y uniformidad del universo

(218) *Fifteen sermons*, sermón 12, párrafo 33.

(219) Cfr. *A Collection of letters and essays lately published in the Dublin Journal*, 1729, dos vols., en donde se recogen los primeros artículos de F. HUTCHESON (5, 12, 19 de junio de 1723, firmados Philomeides, y 4, 12, 19 de febrero de 1726, firmados P. H., los primeros contra Hobbes; los segundos contra Mandeville); *An Inquiry into the original of ours ideas of beauty and vertue; in two treatises, in which the principles of the late Earl of Shaftesbury are explain'd and defended against the author of the Fables of Bees*, 1725; *An essay on the nature and conduct of the passions and affections, with illustrations on the moral sense*, 1728; *System of moral philosophy*, 2 vols., 1752, ed. después de su muerte, por F. HUTCHESON, jun.: *De naturali horninum socialitate*, 1756; *Philosophiae moralis Institutio compendiaria*, 1742. Sobre HUTCHESON hay escasa bibliografía; sus obras apenas se editan desde el siglo XVIII; sobre su pensamiento, TH. FOWLER: *Shaftesbury and Hutcheson*, 1882, y W. R. SCOTT: *Francis Hutcheson*, 1900: ambas utilizadas en la exposición que sigue. Para más bibliografía, cfr. TH. E. JESSOP: *A bibliography of David Hume and of Scottish philosophy from F. Hutcheson to Lord Balfour*, 1938; guía indispensable.

(220) *Inquiry*, ed. cit., I, pág. 165.

en cuanto es efecto de una benevolente causa; es una especie de ética divina. La ética, de la regularidad y armonía de los actos humanos en conexión con los otros hombres, es una especie de estética humana. La estética se apoya en un sentido de la mente; la ética también. Mediante el sentido moral nos complacemos en la contemplación de acciones humanas, determinadas por la benevolencia, sin que resulten de ellas ventajas para el agente (221). Hasta aquí la primera fase de su pensamiento (222). La segunda se caracteriza sobre todo por la influencia de Butler, y el desarrollo de la teoría del *moral sense*. Lo que caracteriza la oposición entre egoísmo y benevolencia es que el primero unifica los elementos de la vida humana con arreglo a un *natural good*, y en cierto sentido aísla al individuo, mientras que el segundo unifica todo con vistas a un *moral good*, constituyendo en el hombre un sistema de pasiones, afectos y deseos que se armoniza con los otros hombres en la felicidad común. El principio moral es instituir en nosotros el microcosmos, no negar las pasiones privadas, sino subordinarlas a las públicas. Junto al *moral sense* hay que introducir dos nuevos sentidos: el *public sense* o *sensus communis* y el del honor (223). Todos ellos sirven a la unión entre los hombres que está regida por una *universal calm benevolence*, que es *the perfection of virtue*. Hasta aquí la segunda etapa (224). La tercera, se halla bajo la influencia de la renovación de los estudios helénicos y la representa el *System of moral philosophy* (225). Se caracteriza porque sobre el hedonismo, del ajeno y propio bienestar, va destacándose cada vez más la perfección del propio microcosmos (226). Con ello la idea de la areté pasa a ser fundamental. La idea de la areté, como excelencia y perfección, incluye una cierta actividad. El sentido moral que representaba pasivamente la actitud del espectador, está en crisis por este carácter activo de la moralidad, que hará aparecer la conciencia

(221) *Inquiry*, ed. cit., II, pág. 106.

(222) Cfr. para esta división en fases la antecitada obra de W. R. Scott.

(223) *An essay on the nature and conduct of the passions and affection with illustrations on the moral sense*, en un volumen, 1728; págs. 5 y 6.

(224) Véase la relación de la «universal calm benevolence» y «the perfection of virtue», con la teoría de los afectos, op. cit., pág. 28 ss.

(225) *System of moral philosophy*, 2 vols., 1752, ed. F. HUTCHESON, jun.

(226) La perfección del microcosmos «in the compleat exercise of all these noble virtues... and of all the inferior virtues which do not interfere with the superiors, and in the enjoyment of such external prosperity as we can consistently with virtue obtain», *System*, I, pág. 222. Cfr. *System*, I, pág. 1 ss.

antecedente al que obra y con ello la idea de una ley: *law of nature, law of God* (227). En todo caso, ello une más fuertemente al hombre con sus semejantes. En su precioso discurso sobre *De naturali hominum socialitate*, Hutcheson deducirá de lo anterior dos ideas fundamentales para toda la escuela escocesa (228). De un lado, la unidad entre naturaleza y arte en el hombre. «Animal vero ratione praeditum, quod semper aliquid addiscere cupit, quodque animum habet capiendis atque exercendis artibus aptum, statum sibi naturalem minime deserit, immo naturam suam, et Deum ducem et parentem maxime sequitur, cum varias extundit atque addiscit artes, cum mutui affectus conscium, auxilia petit ac praestat, atque collata fiducia se, genusque humanum incolome tuetur» (229). De otro, y conexo con él, la vida social como connatural al hombre sobre todo cálculo y utilidad. Así, contra R. Cumberland y Puffendorf: «Naturam nempe humanam, non propter suam tantum qualemcumque utilitatem aut voluptatem esse hoc secundario sensu sociabilem, verum esse per se, proxime, atque primario benignam, communem et sociabilem licet nulla suae utilitatis aut voluptatis ratio habeatur» (230).

La otra tendencia puede ser representada por David Hartley (231). Lo peculiar de este autor es explicar toda la vida humana mediante asociación, sin negar por ello el valor objetivo que para el hombre puedan tener los resultados de tales asociaciones. «El hombre consta de dos partes: cuerpo y alma». La doctrina de la asociación tiene que ocuparse de los procesos nerviosos no menos que de la asociación de ideas. Las leyes de la asociación pueden reducirse a una fundamental: la contigüidad en el tiempo. Los objetos exteriores que impresionan los sentidos ocasionan, fisiológicamente, vibraciones en el cerebro, psicológicamente, sensaciones, esto es, «internal feelings of the mind» (232). Cuando las sensaciones se repiten aparecen las ideas simples. Estas ideas van complicándose mediante costumbres y hábitos. Los sentimientos tienen un gran papel en la asociación, y con ello en toda la vida mental. Unos son sensibles, los que hemos visto que acompañan a toda sensación. Otros, son intelectuales: imaginación,

(227) *System*, I, pág. 268.

(228) *De naturali hominum socialitate*, Glasguae, MDCCLVI.

(229) *De naturali hominum socialitate*, pág. 14.

(230) *De naturali hominum socialitate*, pág. 21.

(231) D. HARTLEY: *Observations on man, his frame, his duty, and his expectations*, ed. H. A. Pistorius, 3 vols., 1791.

(232) *Op cit.*, I, intr. pág. 1; cfr. pág. 39 ss.

ambición, propio interés, simpatía, teopatía, *moral sense* (233). La voluntad está regida por deseos y aversiones presentes. Pero de ella se desprenden las asociaciones entre los bienes, en forma que éstas pueden valer como una ley fundamental del hombre. La asociación como ley psicológica, cuando alcanza este grado de objetividad vale como ley, que regula la marcha del hombre. El orbe del ser se confunde así, de un modo oscuro, con el del deber ser; a través de la dinámica de la asociación hay una mecánica regulada por Dios (234).

La culminación de la época la encontramos en los tres grandes escoceses: David Hume, Adam Smith y Adam Ferguson. Gracias a ellos, la identidad entre naturaleza y razón vigente en la época lleva a la idea de una realidad social con leyes propias, investigables científicamente.

En primer lugar, David Hume. Su *Tratado sobre la naturaleza humana* consta de tres partes, de las cuales la primera se ocupa de la inteligencia, la segunda y tercera de las pasiones y de la voluntad. La primera constituye una investigación sobre el entendimiento humano; las otras dos, investigación sobre los principios de la moral. Ambas líneas de investigación se prolongan y amplifican en los *Ensayos* (235). En todo ello llega a culminación el pensamiento inglés. A la base de nuestro conocimiento se encuentran siempre impresiones de origen sensorial o las impresiones que él llama de reflexión. Nuestras ideas son reproducciones o copias de sensaciones. Las ideas complejas son com-

(233) Op. cit., I, cap. IV, pág. 416 s.

(234) Cfr. W. HAZLITT: *Essays on the principles of human action; on the systems of Hartley and Helvetius*, 1835; G. S. BOWER: *D. Hartley and J. Mill*, 1881; M. HEIDEN: *Studien ueber D. Hartley*, 1913; H. C. WARREN: *A history of the association psychology from Hartley to Lewes*, 1921; E. TROELSCH: op. cit., pág. 415; A. WOLF: *A history of science, technology, and philosophy in the XVIIIth. Century*, 2.^a ed., 1952, págs. 678 ss.

(235) D. HUME: *Essays and treatises on several subjects*, 2 vols., 1825; *The philosophical works of D. Hume*, ed. por T. H. Green y T. H. Grose, 1874. (A cont. cit. como *Essays* y *Works*). Para una bibliografía sobre Hume, completa hasta el momento de aparecer, T. E. JESSOP: op. cit.; agregar H. H. PRICE: *Hume's theory of the external world*, 1940; N. K. SMITH: *The philosophy of David Hume*, 1941 (un excelente y original estudio); E. C. MOSSNER: *The forgotten Hume*, 1943; «Hume and present day problems», en los *Proc. of the Arist. Society*, supp. vol. 18, 1939; y algunos artículos, en ellos H. H. PRICE: «The permanent significance of Hume's philosophy», en *Philosophy*, 15, 1940, pág. 7 ss; E. C. MOSSNER: «An apology for D. Hume, historian», en *Publ. of the modern Lang. Assoc.*, 56, 1941, pág. 657 ss., etc.

binaciones de ideas simples. Todos nuestros conceptos responden a una sensación y se producen por enlace de ellas: el de cosa (sustancia), el de enlace entre los fenómenos (causalidad), el de la unidad del yo (alma). La ley de atracción entre masas encuentra así su correlato en la ley de la asociación. La comparación es de Hume. Hume evoca el recuerdo de la ley de atracción formulada por Newton. Nosotros no sabemos por qué ni cómo los cuerpos se atraen unos a los otros; sólo conocemos que se atraen y la ley según la que lo hacen, y esto basta para explicarnos una multitud de fenómenos que de otro modo serían incomprensibles. Lo mismo sucede en el campo del espíritu. No sabemos de dónde procede que las ideas se evoquen y se aglutinen como lo hacen. Sólo discernimos que lo realizan, descubriendo las leyes fundamentales que las gobiernan (236). Todo radica, pues, en una costumbre, y en ello descansa la ciencia. La naturaleza humana manda sobre todo.

La naturaleza humana es también el principio fundamental de la moral y de la sociedad. Hemos dicho que en el mundo intelectual la ley de asociación ligaba las ideas y daba al espíritu la constancia y firmeza que requiere para cualquier obra. En el mundo moral reina también el imperio de la asociación, de la costumbre, pero en él alcanzamos un estrato fundamental, subyacente a todo: las pasiones, para la realización de las cuales se produce cualquier asociación posible. Ahora bien, sería equivocado suponer que la pasión básica que rige al hombre es el egoísmo o el mero interés. La simpatía es natural a la humanidad. La simpatía va a ser el eje de la vida social. Hume, apoyado en esto, critica la teoría del contrato social (237). Por dos

(236) «Tract. on human nature», I, I, sec. 2 ss., en *Works*, II.

(237) He aquí los textos decisivos en el *Treat. on human nature*: This state of nature... is to be regarded as a mere fiction, not unlike that of the golden age, which poets have invented; only with this difference, that the former is describ'd full of war, violence and injustice; whereas the latter is painted out to us, as the most charming and most peaceable condition, that can possibly be imagined». *Treat. on human nature*, III, 2, 2; ed. cit., II, pág. 226: «In order to form society, it's requisite not only that it be advantageous, but also that men be sensible of these advantages; and 'tis impossible in their wild uncultivated state that by study and reflection alone, they should ever be able to attain this knowledge. Most fortunately, therefore, there is conjoin'd to those necessity, which having a present and more obvius remedy, may justly be regarded as the first and original principle of human society». *Treat. on human nature*, III, 2, 2; ed. cit., II 259. Por lo tanto, la necesidad inmediata que impele a la sociedad «is

extremos. En primer lugar, por la aceptación de un estado de naturaleza vacío de sociedad; en segundo, por la creencia en un acuerdo interesado y racional entre los hombres, como fundamento de toda vinculación social. En primer lugar, por el estado de naturaleza. La sociedad se da con el hombre y su realidad se deriva de la vida más profunda de éste. Quizá la asociación originaria resulta de la atracción del hombre y la mujer. De ella sale la familia. Los distintos grupos se unen por la simpatía. La necesidad de dirección originada por los peligros exteriores y la autoridad natural del más apto instituyó el poder y la sumisión, comenzando así las relaciones sociales con sentido amplio. Su origen fué, pues, ocasional. Generalmente la guerra. «Es probable que el primer dominio de un hombre sobre la multitud comenzara durante un estado de guerra, en donde la superioridad del valor y del genio se descubre más visiblemente, la unanimidad y el concierto se requieren más y se sienten más fuertemente los perniciosos efectos del desorden» (238). El jefe consiguió así el consentimiento del grupo para que le dirigiera. Posteriormente, como resultado de las ventajas de la acción concertada bajo una dirección común, el grupo percibió gradualmente la utilidad de someterse a control, y la autoridad se estableció «by a mixture of force and consent» (239). Los beneficios que se derivan de su influencia, la hicieron querida por el pueblo, por lo menos por los más pacíficos y bien dispuestos, y el gobierno llegó así a la madurez (240). Con la madurez hay un sutil cambio en el gobierno mismo. El hombre que consiguió por vez primera el poder de gobernar, tuvo que poseer ciertas características personales: valor, fuerza, integridad o prudencia, que atrajeron el respeto y la confianza. De este modo su mando era mando del *leader*, del caudillo (241). Luego su mando se fué institucionalizando. Nacimiento, rango y situación social alcanzan una gran influencia. El príncipe llama en su ayuda a los súbditos. Pronto adquiere el poder de premiar los servicios y, con el progreso de la sociedad, establece ministros y crea una fuerza militar que tiene un interés inmediato y visible en mantener su autoridad. «El hábito con-

no other than that appetite betwixt the sexes which unites them together, and preserves their union till a new takes place in their concern for their common offspring». *Treat. on human nature*, ibd.

(238) «On the origin of government», en *Essays*, I, págs. 34-5.

(239) Ibid.

(240) Ibid., pág. 34.

(241) Ibid.

solida rápidamente lo que otros principios de la naturaleza humana habían fundado de modo imperfecto, y los hombres, una vez que se acostumbran a la obediencia, no piensan nunca apartarse de este camino en que marcharon constantemente, ellos y sus ascendientes, y en el que están confinados por tantos motivos urgentes y visibles» (242). Siempre la dinámica se apoya sobre la fuerza del hábito y de la costumbre sustentada por dos polos: autoridad y libertad. Por ello el mejor gobierno es el que está dividido. Su eje es la justicia, esto es, la norma general. La justicia sostiene la fuerza, y el poder mantiene la justicia. Las reglas de justicia crecen con la sociedad, ampliándose con la práctica. La justicia sirve y regula las necesidades del grupo social. De este modo son tres los vínculos que operan a la base de toda sociedad. El primero nace de la inclinación natural y de la propensión inmediata del hombre hacia sus semejantes, propensión que obra independiente de toda idea de obligación y de toda consideración de utilidad pública o privada. Así es el amor hacia los hijos, la gratitud a los que nos hacen bien, la piedad con los desgraciados (243). El segundo nace de la fidelidad, y el tercero de la justicia, «y van acompañados por un sentido de obligación, cuando consideramos las necesidades de la sociedad humana y la imposibilidad e mantenerla si estos deberes no fueran cumplidos» (244). El juego de todos ellos es muy complejo y hace imposible reducir la sociedad al cálculo interesado de un contrato (245).

Pero el problema es más hondo, porque plantea la profunda cuestión de reducir a unidad la vida moral y social del hombre. De un lado, ésta se apoya en la simpatía. La simpatía requiere una correspondencia actual de impresiones, incluso una continuidad, semejanza y causalidad inmediata de unas personas con otras. Con los que simpatizamos son nuestros prójimos en el sentido más exacto de la palabra, esto es, las personas con las que tenemos relación más inmediata. Se trata de un instinto radical del hombre y, en cuanto tal, base de la vida moral y social. Pero sólo con tal instinto no se edifica el mundo de la moral, ni el de la sociedad. Para ambos es necesario un esquema, una regla. O lo que es lo mismo, para ambos se ne-

(242) «On the original contract», en *Essays*, I, pág. 459.

(243) *Ibid.*

(244) «Reason, history, and experience shew us, that all political societies have had an origin much less accurate and regular», *Ibid.*, pág. 453.

(245) *Ibid.*

cesita que la simpatía de cada uno se una con la de los otros en una totalidad. El problema moral, igual que el de la sociedad, es la construcción de un conjunto a partir de elementos mutuamente exclusivos, la constitución de un interés general a partir de los intereses particulares; el predominio de una regla unida con la fuerza de la simpatía, autoridad y libertad. La regla general está por encima de las simpatías particulares y constituye un criterio lejano, general y estable, firme y común, independiente de la situación. Es esta la obra de la justicia. La justicia se aleja de la pasión inmediata, y por ello su valor. Pero si la desprendiéramos de toda raíz viva, desaparecería. De aquí que es necesario que la pasión y la simpatía se prolonguen en ella; que, *naturalmente*, se desplieguen sobre sus propios límites; que la regla y la justicia sean el procedimiento de satisfacer la pasión, lo cual indica algo en la justicia misma: su utilidad; la justicia debe estar utilitariamente adaptada a la vida; pero también algo en la vida del hombre: que las tendencias no se satisfacen más que mediante la regla y la institución, que la naturaleza no llega a sus fines nada más que mediante la cultura. Ahora bien, por los dos lados, advenimos a la historia. Por el lado de la justicia, puesto que es conveniencia y inconveniencia a una situación concreta, y, por tanto, se determina según los tiempos y lugares. Por otro, desde la simpatía y la pasión, que van modelándose y satisfaciéndose con instituciones, artes, medios determinados, fechables y localizables (246).

De este modo, Hume borra la idea del contrato social y prepara la consideración de la realidad social como realidad propia. El hombre se está socializando e historificando. El mismo fué, por eso, un gran historiador y su influencia se extendió ininterrumpida e innegada por toda la historiografía europea.

Pero ello por ahora no nos interesa. Ocupémonos sólo de dos figuras en que remata todo lo anterior. Por un lado, Adam Smith, fundador de la ciencia económica. Por otro lado, Adam Ferguson, en donde se destaca con gran precisión la marcha hacia la sociología, como ciencia propia de la sociedad.

Adam Smith es un moralista. En la teoría moral de Adam Smith se concluye la filosofía de la eudemonía social (247). Para él, el juicio ético no se agota en el punto de vista de la utilidad y del bien ge-

(246) Cfr. *An Inquiry concerning the principles of morals*, en *Essays*, página 207 ss., sobre todo seccs. IV y V, pág. 242 ss., y app. III, pág. 341 ss.

(247) ADAM SMITH: *The theory of moral sentiments*, 10.^a ed., Londres, 1804.

neral. En último término, el principio de la moral descansa en la conciencia y no en las consecuencias de la acción. Sin embargo, Smith todavía está de acuerdo con la filosofía de la eudemonía social, en cuanto ve en la facultad de la simpatía una fuerza que capacita al individuo para comprender la conducta de sus semejantes, aprobarla y valorarla (248). La simpatía enseña a comprender los intereses propios junto con los otros, a evitar los conflictos entre el interés propio y los intereses extraños y a reconocer para sí mismo las limitaciones que se le han puesto a los intereses del otro. Las raíces de la simpatía se encuentran en la conciencia ética, como la instancia última de la conducta humana. La conciencia es el espectador imparcial que tenemos en nuestro propio pecho, la voz íntima que nos previene y dirige, la que distingue el bien del mal y empuja a perseguir uno y evitar otro, es la fuente originaria de la tendencia hacia el valor y grandeza de nuestro carácter, hacia el verdadero valor ético (249). De este modo Smith ha dado un fundamento subjetivo, individual y limitado a la ética; pero entre los distintos individuos ha colocado una interdependencia de que sale el bienestar individual y el social. Ambos principios van a mantenerse en otro plano, en el plano económico, en su obra más célebre: *Inquiry into the nature and the causes of the wealth of nations*, 1776, a la que vamos a referirnos brevemente, aunque constituye, después de los fisiócratas franceses, uno de los primeros intentos de reconocer la propia legalidad del orden social de la economía.

Toda la vida espiritual inglesa, con sus grandes personalidades, ejerce su influjo sobre la obra de Smith. La última base de ésta la constituye el pensamiento del derecho natural de la libertad de todos los individuos, pero Smith desarrolla ampliamente este pensamiento. La exigencia a la libertad y a la propiedad es considerada por él como un axioma ético y filosófico jurídico que no es necesario demostrar. El derecho a la libertad se presupone, y sobre esta libertad individual se alza la vida económica. La libertad económica no es sólo para Smith un derecho fundamental del hombre, sino el sentido y el último fin de la vida social, e incluso de todo el orden divino del mundo. La gran idea de la Ilustración: la identidad entre naturaleza y

(248) La simpatía es un dato universal. «The greatest ruffian, the most hardened violator of the laws of society is not altogether without it». Mediante ella nos colocamos en la situación del otro. *Moral sentiments*, ed. cit., pág. 2.

(249) Sobre la autoridad de la conciencia, III, cap. 3, ed. cit., pág. 272.

razón, naturaleza y libertad, llega así a expresión en el ámbito de la economía. El orden divino del mundo se realiza a través de la actividad libre. La libertad no es sólo un derecho natural, sino el camino social y económico que conduce a la felicidad de la humanidad. En realidad es al par un derecho originario y sagrado del hombre, el fin último de la creación divina y el instrumento más eficaz del bienestar material. En el pensamiento de Smith se enlaza la identidad monista de naturaleza y razón, clave de la Ilustración, con el liberalismo y el utilitarismo del pueblo inglés. De aquí la enorme fuerza que tuvo la idea. Su liberalismo económico no es un sistema racional: es la consecuencia de una visión del mundo. Un hábito de trascendencia late en el conjunto. Y sobre ella descansan las conexiones objetivas del mundo económico. La economía tiene una regularidad tan poderosa como la de la naturaleza. Por primera vez Smith intenta descubrir y formular esta legalidad. Sobre su visión del mundo se fundó así una nueva ciencia (250).

Junto a Adam Smith, la tercera figura que aquí nos interesa es Adam Ferguson.

Adam Ferguson es también un moralista. En su *Principles of moral and political science* (251) examina la situación del hombre en la totalidad de la naturaleza. En primer término, la naturaleza viviente se separa de la no viviente. «Esta es inerte lo mismo en el movimiento que en el reposo» (252). El principio fundamental que la rige es el de acción y reacción de los cuerpos: En cambio, la característica de la naturaleza viviente es tener en sí «una fuerza activa». Los cuerpos dotados de un principio de vida están además organizados, es decir, están compuestos de partes diversas unidas en un sistema. Estas organizaciones se desarrollan y llega un momento en que se destruyen. Lo

(250) Cfr. HUTH: *Soziale und individualistische Auffassung in 18 Jhr., vornehmlich bei A. Smith und A. Ferguson*, 1907.

(251) FERGUSON: *Principles of moral and political science being chiefly a Retrospect of Lectures delivered in the College of Edinburg*, 2 vols. Edinburg, 1792. Sobre A. FERGUSON puede consultarse: TH. BUDDEBERG: *Ferguson als Soziologie*, en «Jhb. f. National Oeconomie u. Statistik», tomo 123, 1925, página 609 ss. Exagera respecto al método: *Kritik der soziologischen Methode*, 619. G. BOYSON: *Man and Society, The scottish Inquiry of the Eighteenth Century*, 1945, sobre Ferguson, espec. 30 ss.; W. C. LEHMAN: *A. Ferguson and the beginnings of modern Sociology*, 1930; LAURIE: *Scottish Philosophy in its national development*, 1902; H. HUTH: op. cit., 1907.

(252) *Moral and polit. science*, I, pág. 11.

anterior se manifiesta tanto en los vegetales como en los animales. «Los vegetales asumen en sus respectivas naturalezas los principios de que se nutren» (253). La vida vegetal se limita al crecimiento y a la propagación de la especie. Está fija en un espacio. El animal se mueve libremente en el espacio. Su cuerpo se halla dispuesto para el movimiento. Pero la vida no termina aquí: junto a la capacidad de desplazarse, el animal empieza a tener sensibilidad. Con ello la capacidad de placer y dolor. «El animal está dispuesto con principios instintivos de autopreservación, mediante el dolor, con el que aprende lo que le es perjudicial, el placer que le atrae hacia lo que le es saludable, el cuidado con que se aproxima a cualquier apariencia peligrosa o extraña, y, sobre todo, el horror que le afecta ante cualquier cosa con aspecto de muerte» (254). Ahora bien, entre los animales hay algunos que se dicen solitarios, otros gregarios. Ello depende de la mayor o menor frecuencia de su concurso y de la mutua conexión. Se manifiesta así la obra de la naturaleza, siempre enlazada, pues el «mismo mundo consiste en parte que, como las piedras en un arco, mutuamente soportan y son soportadas». La conexión más continuada ha llevado a algunos a hablar de sociedades animales. Pero el término sociedad sólo se puede aplicar rigurosamente al hombre. «El término sociedad se aplica particularmente a una reunión de hombres; sólo metafóricamente se dice que los animales viven en sociedad y que los hombres forman rebaño» (255). Los animales no sacan ventaja de la vida común; por eso son gregarios, no sociales. El hombre saca ventaja de la vida en común, y por eso es un ser social.

El puesto del hombre en la naturaleza es singular. Singular ya por su aspecto o figura. «En lugar de tener como los cuadrúpedos el cuerpo colocado paralelamente a la tierra y sostenido sobre cuatro apoyos, el hombre parece desde lejos una columna elevada sobre una base estrecha... sus articulaciones y músculos le permiten tomar esta actitud... Sólo él ofrece manos y pies diferenciados... La forma, el tamaño de la cabeza, dan a la figura humana su distinción aparente» (256). A este aspecto particular, el hombre une unas condiciones y facultades infinitamente superiores a las de todo el resto de los seres vivientes. «Comparado con los animales, es señor en medio de sus

(253) *Moral and polit. science*, I, pág. 13.

(254) *Moral and polit. science*, I, a cont.

(255) *Moral and polit. science*, I, pág. 20.

(256) *Moral and polit. science*, I, pág. 49 ss.

vasallos». La naturaleza ha restringido los animales, encerrándolos en el instinto. En el hombre, la privación de un instinto rígido es la base «de un ser creado para bastarse a sí mismo, destinado a ser artífice de su propia fortuna, a cultivar sus propias facultades» (257). Cada uno de los otros animales, desde el más bajo al más alto, realizan uniformemente lo que manda la especie. El hombre es el primer ser viviente que se individualiza. No teniendo otra guía sino su propia experiencia, «es al principio torpe y poco diestro». «La inteligencia es al comienzo una simple capacidad; si no se desarrollara reemplazaría mal al instinto» (258). Al desarrollarse dota al hombre de una naturaleza progresiva. En el hombre lo fundamental, pues, no es el concepto de instinto, sino el de hábito. El hombre lo adquiere todo gracias a una larga práctica —*askesis*— acompañada de la inteligencia. Cuando él decide adquirir un hábito, su adquisición es ayudada por el conocimiento del fin y por la inclinación a obtenerlo (259). De los hábitos sale todo: las formas de pensar, de querer, e, incluso, las formas de gobierno. Los hombres de tiempos remotos difieren de los actuales no por otra cosa, sino por los hábitos. Los hombres del mismo lugar, pero de diferente rango social, se diferencian por los hábitos. Los hábitos son los que fijan las maneras de un hombre. Constituyen estilos de vida. Ahora bien, los hábitos no pueden darse sin sociedad. La sociedad es así el estado natural del hombre, una parte esencial de su destino. Sociedad y lenguaje datan con el hombre: son coevos con la especie humana.

Con su espléndida obra sobre *History of the civil society*, Ferguson es más explícito (260). Lo primero con lo que se enfrenta es con la ficción de un estado de naturaleza. Entre los escritores, nos dice, que han ensayado fijar las cualidades originales del espíritu humano y trazar las fronteras que separan la naturaleza del arte, hay algunos que han representado al hombre en un estado primitivo dotado sólo de una sensibilidad puramente superior a las bestias, sin unión política, medio de comunicar sus sentimientos y aun completamente privados de las aprehensiones y pasiones que se expresan tan adecuadamente mediante gestos y palabras. Otros han concebido el estado de natura-

(257) *Moral and polit. science*, I, pág. 53.

(258) *Moral and polit. science*, I, pág. 55.

(259) *Moral and polit. science*, I, pág. 211.

(260) ADAM FERGUSON: *An Essay on the History of civil society*, 4.^a ed., London, 1773.

leza como un continuo estado de guerra o utilizado, en fin, otras muchas hipótesis absurdas (261). Ferguson rechaza este modo de tratar el mundo humano. Toda ciencia se atiene exclusivamente a los hechos y no a las conjeturas. Resulta, pues, extraño que respecto al hombre hayamos sustituido la realidad por la hipótesis y confundido la imaginación con el razonamiento, siendo el objeto más importante y más fácil de conocer. El estudio del hombre tiene que centrarse en sus caracteres propios tal como se dan actualmente, y todo razonamiento general debe apoyarse en observaciones.

El primer hecho que se nos impone es el hombre como ser social. La historia nos revela a los hombres, siempre incluidos en grupos, oponiéndose unos a los otros; dominados por la fuerza del pasado y por la previsión del porvenir, y conociendo los sentimientos del prójimo y expresando los suyos. «Es necesario admitir estos hechos a la base de todos nuestros razonamientos» (262). «Su tendencia igual a amar u odiar, su razón, el uso del lenguaje y de sonidos articulados, deben ser considerados como atributos de su naturaleza, lo mismo que la forma y posición erecta de su cuerpo. Tales rasgos deben entrar en su descripción como las alas en la del águila, las garras en la del león y como los diversos grados de ferocidad, de vigilancia, de timidez y de velocidad, merecen encontrar sitio en la historia natural de las diversas especies de animales» (263). En todo caso, el resultado es claro. «La historia de todo ser activo debe ser sacada de su conducta en la situación para la cual fué formado, y no de las apariencias que muestran en un estado forzado y extraordinario: un salvaje cogido en el bosque donde ha vivido siempre separado de los seres de su especie es una excepción particular y no un ejemplo general. Como la anatomía de un ojo que no hubiera recibido la impresión de la luz o la de un oído que nunca sintió el impulso del sonido, descubriría verosímilmente en la conformación misma de estos órganos defectos que serían consecuencia de no haber sido empleados en sus funciones propias» (264). «Es necesario tomar la especie humana por grupos tal como ha existido siempre» (265). La naturaleza ha dado a todo animal sus capacidades: al hombre también. Hay, sin embargo, una

(261) *Civil Society*, pág. 2 ss.

(262) *Civil Society*, pág. 5.

(263) *Civil Society*, a cont.

(264) *Civil Society*, pág. 5.

(265) *Civil Society*, pág. 6.

propiedad particular al hombre que se ha omitido casi siempre en la explicación de su naturaleza. En la otra especie de animales, el individuo llega siempre de la infancia a la madurez en el espacio de una sola vida a toda la perfección que comporta su naturaleza. Respecto al hombre sucede otra cosa. La especie tiene su progreso lo mismo que el individuo: sobre los fundamentos dejados por una época se edifican las épocas subsiguientes, y sucesivamente el hombre llega así a un grado de perfección en el uso de sus facultades, que no pueden ser más que el producto de una larga experiencia y de los esfuerzos combinados de muchas generaciones. Esto ha motivado la creencia en un estado natural, pero tal supuesto estado natural no existe. Aun remontando en el pasado, siempre encontramos que el hombre es un «artífice soberano», que «en el estado más bruto está aún por encima de los otros animales y en su mayor degeneración no desciende nunca a su nivel». La sociedad es tan antigua como el individuo. El uso de la palabra, tan universal como el de los pies y las manos. «Hablamos del arte como de algo distinto de la naturaleza, pero el arte mismo es natural al hombre. Hasta un cierto punto, el hombre es un artífice de su cuerpo, tanto como de su fortuna» (266). Siempre ocupado en perfeccionar su objeto, lleva consigo esta disposición lo mismo en medio de las ciudades populosas que en la soledad de la selva. Se diría que es apropiado a todo estado, y por esta misma condición incapaz de limitarse a ninguno. El hombre resulta así una criatura singular. Es, a la vez, estable y cambiante. Reacciona contra toda innovación y necesita de amar la novedad. Tiende a reformarse y está unido fuertemente a sus errores. «Sería conocer mal la naturaleza humana querer que pusiera término a su trabajo y se entregara al reposo». El hombre se sujeta a su labor, pero es independiente de ella. «Aquí parece adscrito a la gleba y parece estar hecho para fijarse y acomodarse en ciudades... Allí es un animal de paso siempre, presto a errar por la superficie de la tierra y seguir con sus rebaños el curso anual del sol para encontrar nuevos pastos y estaciones favorables» (267). «Capaz de un gran número de artes es, sin embargo, independiente de cada una en particular para la conservación de su ser». En cualquier grado que su industria se encuentre, el hombre parece gozar de todas las comodidades convenientes a su naturaleza y haber encontrado el estado al cual está destinado. «Si, pues, se nos preguntara dónde se en-

(266) *Civil Society*, pág. 10.

(267) *Civil Society*, pág. 11 ss.

cuentra el estado de naturaleza, responderíamos: ¡aquí mismo! En Inglaterra, en el Cabo de Buena Esperanza o en el Estrecho de Magallanes. Por todos lados donde este ser activo está ejerciendo sus talentos y operando sobre los sujetos que le rodean, las situaciones son igualmente naturales» (268). No se puede oponer la naturaleza al arte, porque si se le opone cabría preguntar: ¿en qué situación de la especie humana no existe el arte? Lo mismo en el estado salvaje que en el estado más civilizado de los países se nota la ambición de los hombres; ni uno ni otro estado tienen un punto fijo y estable. «No son más que partes de esta carrera que este ser viajero está destinado a recorrer. Si un palacio está lejos de la naturaleza, una cabaña no lo está menos». Con ello Ferguson ve la historia de los hombres como una línea continua: la línea del desarrollo de una naturaleza que tiene que hacerse a sí misma con arte o artificio. «Los últimos esfuerzos de la ambición humana no son más que la continuación de los primeros procedimientos que fueron seguidos en la edad más remota del mundo, en el estado más grosero de la humanidad». El verdadero estado de la naturaleza es para el hombre el ejercicio de sus facultades. Todas las acciones del hombre son acciones de arte y son, al par, resultados de su naturaleza.

Esto no niega que en el hombre haya determinadas tendencias fundamentales. A estas tendencias le llama Ferguson cualidades universales de nuestra naturaleza o disposiciones. «Hay una porción de disposiciones que tienen por objeto la conservación animal del hombre y la propagación de la especie» (269). Otras que lo llegan a la sociedad. Pero tales disposiciones requieren siempre el ejercicio, esto es, el hábito. El hombre, a fuerza de constancia y de ejercicio, llega a disminuir, fortificar o diversificar sus talentos, hasta el punto de parecer en gran parte el árbitro de su propio rango en la naturaleza, y de todas las variedades que se pueden apercibir en la historia actual de su especie.

Disposición y ejercicio, tendencia y razón, se enlazan en el hombre. Mediante su razón, el hombre proyecta su futuro. «A falta de instintos, el hombre llega a ser el gran modelo de previsión entre los animales». Mediante esta previsión, el hombre mantiene su existencia. El interés propio ejerce en él un imperio continuo. Pero este interés hay que concebirlo rectamente. En primer lugar, es algo más

(268) *Civil Society*, pág. 13.

(269) *Civil Society*, pág. 17.

que un puro egoísmo. El hombre tiene pasiones que son desinteresadas. El odio, la indignación y el furor le empujan muchas veces a arruinar su vida. En segundo lugar, aunque el motivo del interés esté fundado sobre la experiencia de la necesidad humana y el deseo físico, su fin no es satisfacer ninguno en particular, sino asegurar los medios de satisfacerlos todos. Egoísmo, pasión y ambición se enlazan así en este ser singular y actúan enlazados cuando de las tendencias que aseguran la conservación del hombre pasamos a las tendencias que lo llevan a la vida social. Hay ciertos autores que no conciben que la gran obra de la formación de la sociedad haya podido ser realizada de otro modo que mediante profundas meditaciones y por las perspectivas de las ventajas que los hombres sacan de ella, esto es, de su reunión y apoyo mutuo. Pero la sociedad no se forma por reflexiones racionales y egoístas, sino que la misma vida, en la pluralidad de sus motivos, exige la sociedad. El hombre debe su vida a la sociedad. «Llevadlo aislado a un desierto y veréis bien pronto desaparecer la personalidad y el carácter del hombre: es una planta arrancada del suelo que conserva aún su forma, pero cuya virtud o fuerza se ha alterado y se pierde». La sociedad no reposa en el interés: nunca sus lazos son tan fuertes como cuando se han pagado con tributos de sangre. No reposa tampoco en la concordia absoluta. La lucha y las discordias son también un elemento fundamental de la naturaleza humana. Hay como una animosidad previa de los hombres, unos respecto a los otros; ello no debe producir una idea pobre de la naturaleza humana. Con esta animosidad está mezclado lo mejor. «El hombre que no ha estado nunca a la greña con sus semejantes, es extraño a la mitad de los sentimientos de la humanidad». La lucha manifiesta la ambición del hombre y su capacidad de sacrificio. «El hombre no está hecho para vivir siempre, y halla aún en el amor del placer mil caminos que le conducen a la tumba». De este modo, ambición, generosidad, amor y lucha con sus semejantes, despliegue generoso de sus fuerzas, constituyen las materias de la historia humana. No sólo el interés menguado. «Ese extranjero que creía que el furor de Otelo procedía de haber perdido un pañuelo, no se equivocaba más que el razonador que imputa algunas de las pasiones humanas más imperiosas a las previsiones de la mera ganancia o pérdida».

Con estas presuposiciones se acerca Ferguson a la historia del hombre y nos ofrece los rasgos fundamentales de su desarrollo. Ferguson distingue entre pueblos nómadas, pastores y agricultores; entre pue-

blos guerreros y comerciantes. Subraya la necesidad de las diversas naciones. Dentro de cada nación, la importancia de la libertad, etcétera. Pero no podemos seguirle en el conjunto de sus investigaciones singulares.

Baste dejar aquí consignado lo que precede. La burguesía inglesa, con lo que ella comporta: racionalización, dominio propio de la existencia, señorío sobre el mundo, observación sobre él, han llevado a Ferguson a abrir una clara perspectiva sobre un posible objeto de una posible ciencia. La sociología está en *in nuce* en la espléndida obra del escocés. ¿Cómo advendrá a cobrar conciencia de sí misma?

ENRIQUE GÓMEZ ARBOLEYA

BIBLIOGRAFIA

NOTA BIBLIOGRAFICA

EL PROBLEMA DE LA LOGICA JURIDICA EN ALGUNAS OBRAS RECIENTES

De todas las ramas de la Filosofía, la Lógica es tal vez la que menos ha ocupado la mente y el afán de los pensadores españoles. Dejemos a un lado la indagación de las causas de este hecho indubitable. Pero es lo cierto que sólo muy pocos nombres españoles —García Bacca, Granell— figuran honorablemente en la nómina de los autores que en nuestros días han efectuado una labor de profunda remoción en el terreno de apariencia antes tan firme de la Lógica, de la Lógica por excelencia, la Lógica aristotélico-escolástica.

Lo que acontece en el ámbito de la filosofía general se proyecta igualmente en el plano de la filosofía del Derecho. Confirmándose la verdad del aserto fichteano, se hace filosofía del Derecho como «filosofía» o como «teoría de la ciencia jurídica» (1), según la clase de hombre que se es: pues según la clase de hombre que se es se hace filosofía, ya como metafísica, ya como ética, ya como teoría de la ciencia. Y como la mente española parece poco inclinada a cultivar la filosofía como teoría de la ciencia, de ahí que los filósofos del Derecho españoles sean más metafísicos del Derecho que teóricos de la ciencia jurídica. Y, en efecto, una irremediable vocación jusnaturalista caracteriza al entero pensar español en materia de Derecho, hasta constituir nuestra más genuina y entrañable tradición jurídica. Ésto no constituye un demérito ni en los antiguos pensadores ni en

(1) También la teoría de la ciencia es filosofía, incluso la única filosofía posible para algunos, como la teoría de la ciencia jurídica es la única posible filosofía del Derecho según algunas tendencias. Pero aludimos con esta distinción tanto a una diferenciación de tareas específicas dentro de la filosofía del Derecho, como a un distinto modo de entender la misión de ésta, ya como metafísica y axiología jurídica, ya como teoría de la ciencia jurídica. Cfr. nuestra *Filosofía del Derecho*, cap. I, 1952.

los modernos; y, en efecto, a esa vocación se debe la gran creación española del Derecho de gentes, y a esa tradición se debe el que el pensamiento moderno español no haya caído en muchas aberraciones ideológicas y siga fiel a un sentido humanista basado en el reconocimiento de los valores esenciales de la personalidad humana. Pero ahí queda el hecho de esa deficiencia, esto es, de ese déficit provocado por la ausencia de una temática que también responde a un valor positivo: el tema englobado en la denominación, a veces intencionadamente vaga y general, de Lógica jurídica, con un sentido que en ocasiones se vincula al de una teoría del conocimiento jurídico.

Y lo cierto es que todos los juristas modernos, los españoles incluidos, saben que este es uno de los temas centrales de la filosofía del Derecho. Y que todos hablan de la Lógica del Derecho, de su justificación, de sus límites, de sus limitaciones, de la más o menos necesaria reacción contra ella. ¿Qué se piensa realmente al decirse todo esto?

La verdad es que el jurista moderno que oye hablar de Lógica en relación con el Derecho se encuentra con un uso multívoco del vocablo, el cual aparece referido a muy distintas funciones:

a) Así, en la filosofía del Derecho de impronta neokantiana, lo lógico tiene un claro sentido gnoseológico: se trata de la formulación de un concepto «lógico», esto es, universal del Derecho, con lo que se asigna a la lógica un sentido de neutralismo estimativo característico del «formalismo». Cuando Stamler afirma que el objeto de la investigación filosófico-jurídica es el «sistema de las formas puras bajo las que pensamos jurídicamente», aclara que la distinción entre forma y materia alude a la distinción entre los «elementos lógicamente condicionantes de un pensamiento» y «los componentes lógicos determinados por aquéllos, de ese pensamiento», y por eso, «condicionante» tiene el sentido de «formal» (2). Y Del Vecchio dice, exactamente en el mismo sentido, aunque con menos sequedad de expresión, que «si queremos conocer el Derecho en su integridad lógica, esto es, saber cuáles son los elementos esenciales comunes a todos los sistemas jurídicos, debemos forzosamente superar las particularidades de los órdenes concretos y mirar al concepto universal del Derecho. La definición plena de tal concepto implica y supone varias indagaciones, a saber: sobre las relaciones entre moral y Derecho;

(2) *Rechtsphilosophie*, 3.^a ed., 1928, § 3, págs. 4-5.

sobre la distinción de los varios aspectos o momentos constitutivos del Derecho (objetivo y subjetivo), así como hace necesario arrojar luz sobre varios conceptos compenetrados con el del Derecho o conexos con él, por ejemplo, el de la coercibilidad; además, los conceptos de sujeto del Derecho, de relación jurídica, etc. Todos estos temas pertenecen a la filosofía del Derecho y constituyen una esfera propia de investigación. Pero además de esta primera investigación que llamaremos *lógica*, hay otra...» (3). En general, la Lógica del Derecho es, dentro de esta dirección, teoría de los conceptos jurídicos, y en las doctrinas que, como la de Carlos Cossio, consideran las normas como conceptos, la Lógica jurídica es teoría de las normas jurídicas: Lógica jurídica formal, en cuanto hace referencia al estilo de pensar que ejercita el jurista cuando está en su tarea, y Lógica jurídica trascendental cuando se trata no de lo que el jurista conoce (ontología) ni de cómo conoce (Lógica formal), sino de cuándo conoce efectiva y positivamente (4).

b) Más o menos confusamente mezclada con la posición anterior, se habla como de algo vitando de un «logicismo jurídico». Con la palabra «logicismo» se empareja en ese caso la de «formalismo», el clásico formalismo de los juristas, que sólo algunos espíritus filosóficamente depurados saben distinguir suficientemente de ese otro formalismo filosófico que implica la exigencia de un concepto «lógico» universal del Derecho. Se trata entonces de la dirección formalista y conceptualista de la ciencia jurídica positiva que, como en Laband, recurre para darle un carácter auténticamente «jurídico», al uso y quién sabe si al abuso de categorías lógicas. La ciencia jurídica aparece entonces transida de logicismo, y se la critica alegándose que su única misión es entonces la formación de conceptos lógicos —¿pero es que puede haber conceptos que no sean lógicos?— y que la ciencia jurídica debe obedecer a otras preocupaciones que las pura y exclusivamente lógicas. «La vida del Derecho no ha consistido en lógica, sino en experiencia», afirmó Holmes y repiten con él muchos juristas norteamericanos.

(3) DEL VECCHIO: *Filosofía del Derecho*, 5.^a ed. esp., pág. 25. En cambio, RECASÉNS SICHES, por ejemplo, ya no usa la palabra «lógica» referida a esta función de indagar la «esencia universal de lo jurídico», que para él constituye también la primera tarea de la filosofía del Derecho, de carácter gnoseológico (cfr. *Los temas de la Filosofía del Derecho*, 1932).

(4) Cfr., por ejemplo, C. COSSIO: *Panorama de la teoría egológica*, Buenos Aires, 1949, y *Teoría de la verdad jurídica*, Buenos Aires, Ed. Losada, cap. III.

Y en este punto cabe decir que el orden jurídico constituye un sistema lógico, en cuanto que hay una Lógica anterior al legislador, que decide lo que éste no puede hacer ley: pues no puede ser ley, simultáneamente y por obra de la misma voluntad, algo y su contrario, y no es en el orden jurídico mismo, sino entre los textos, donde hay o puede haber contradicciones, aun cuando el principio de la *lex posterior* constituye en este punto el límite lógico de la producción del Derecho. Ahora bien, de esta unidad lógica no puede concluirse a la que llamó Bergbohm *logische Expansionskraft des Rechts*, fuerza de expansión lógica del Derecho, pues si es verdad que el contenido de las normas encuentra expresión en forma lógica, ese contenido no puede ser aumentado lo más mínimo por la Lógica, la cual puede poner orden en los contenidos, pero no crear contenidos nuevos, y ningún sentido nuevo puede descubrir la Lógica en las normas que ya de antemano no estuviese contenido en ellas (5). Pero tampoco la reacción contra ese formalismo y logicismo exagerados debe llevar a afirmar que el Derecho es como un ser mitológico, mitad hombre y mitad animal, y que aun cuando contenga un deber ser, no carezca de ninguna de las peores cualidades del ser, desde la hipocresía y la crueldad hasta la estulticia y la idiotez (6), pues esto, en su aparente y desenfadado realismo, no pasa de ser una *boutade* o una banalidad.

c) Con referencia a la naturaleza normativa del Derecho, se dice que la Lógica del Derecho no puede ser la Lógica del ser, sino la Lógica del deber ser. Como antes se dijo, la Lógica es en ese caso una teoría de las normas jurídicas y como la teoría pura del Derecho de Kelsen es una teoría normativa, se la interpretará —por la concepción egológica del Derecho— como Lógica jurídica, interpretación que rechazará Kelsen, quien dirá que, precisamente porque su teoría es teoría de las normas, es ciencia jurídica, la única ciencia jurídica posible, y no Lógica del Derecho.

Decir que la Lógica del Derecho es una Lógica del deber ser y no una Lógica del ser, puede tener un sentido plausible; pero tam-

(5) Cfr. J. MOOR: «Das Logische im Recht», en la *Revue Int. de la Th. du Droit*, tomo II, págs. 168, 172.

(6) «Es (das Recht) ist bald plump, bald hypokritisch, bald vollkommen, bald krüppelhaft, bald menschlich, bald barbarisch, bald vernünftig, bald irrsinnig wie das Hexenrecht, bald weise, bald idiotisch wie die formale Beweistheorie und das Zensurrecht des Vormärz, bald alles zugleich». TEZNER: *Rechtslogik und Rechtswirklichkeit*, Viena, 1925, pág. 15.

bién puede expresarse con ello algo tan banal como si se dice que la Lógica del Derecho es la Lógica del Derecho y no la Lógica de la Ingeniería; ya que eso puede querer decir únicamente que la Lógica tiene en un caso como objeto conceptos ingenieriles y en otro conceptos jurídicos, pero no se demuestra que el Derecho y la ingeniería requieran una Lógica propia y diferente de la otra, como si en la una fuesen válidos principios lógicos que en la otra resultarían inservibles. Kelsen afirmó una vez que, para él, no había más Lógica que la de Aristóteles. Si con esto quiso emitir un juicio de valor sobre la Lógica moderna, análogo al que significaría la posible afirmación de un geómetra actual de que no hay más geometría válida que la de Euclides, estaríamos ante una opinión científicamente trasnochada. Si como creemos probable, la afirmación se dirigía no tanto contra las Lógicas no aristotélicas, cuanto contra la pretendida Lógica del deber ser, la opinión puede tener más sólido fundamento, puesto que en ésta parece que no pueden imperar otras leyes que las de la Lógica pura y simplemente, la de Aristóteles o la de Russell. Ahora bien, tampoco faltan razones para fundamentar una específica Lógica del Derecho como Lógica del deber ser. Algunos consideran que hacer Lógica jurídica es hacer Lógica deductiva con ejemplos jurídicos. Pero no toda Lógica pura es Lógica deductiva, y Cossio dirá que, para hacer Lógica jurídica tenemos que tomar directamente en la norma jurídica como estructura formal, la intuición axiomática que modalice su mención del objeto jurídico, en forma tal que veamos esta mención merced a la compatibilidad de las normas jurídicas entre sí. Y sólo si esta compatibilidad, siendo efectiva compatibilidad fuera, no obstante, otra que la de la no contradicción, la Lógica jurídica formal se justificaría como una Lógica formal peculiar (7).

d) Por último, la Lógica jurídica alude a una función más concreta del pensamiento jurídico, y que es la verdaderamente lógica en el sentido tradicional de la palabra: la silogística jurídica, función que se cumple en el ámbito de la interpretación y la aplicación del Derecho. Esta afirmación no presupone ni que la función del juez se agote en la formación del silogismo ni que se trate de un reducto de la Lógica tradicional frente a las concepciones modernas de la Lógica; simplemente se quiere decir que en este ámbito de la interpretación y la aplicación del Derecho, la Lógica pura y simplemente

(7) *Teoría de la verdad jurídica*, pág. 129.

(tradicional o moderna) tiene un campo de acción con completa independencia de la cuestión, por entero diferente, de si existe una Lógica jurídica específica, como Lógica del deber ser.

* * *

En los últimos años, varios autores han dedicado su atención al estudio de los temas de la Lógica jurídica, en los distintos sentidos que quedan aludidos en las consideraciones precedentes. Veamos cómo a través de sus distintos planteamientos se matizan las posibilidades de dicha disciplina para la Filosofía del Derecho.

La «Introducción a la Lógica jurídica» de Eduardo García Maynez.—En 1950 se publica el libro de este título debido a la pluma del destacado filósofo jurista mejicano que con Carlos Cossio —de quien es antagonista doctrinal— comparte la popularidad en el continente hispanoamericano y que, al igual que aquél, ha realizado una importante labor en pro de la filosofía jurídica.

García Maynez parte de la creencia en la existencia de una Lógica jurídica como una Lógica del deber jurídico, cuyos principios se exponen, por vez primera a su juicio, de una manera orgánica y completa, en la presente obra. El propio Kelsen mantiene en este punto una actitud equívoca, pues alguna vez afirmó no admitir más lógica que la de Aristóteles, pero en realidad, aunque sin proponérselo, se ha servido preferentemente de otra distinta y en sus trabajos más valiosos utiliza esa Lógica del deber ser que es la propia del Derecho. Por lo demás, Kelsen solamente desarrolla —en su doctrina de la pirámide normativa o en las consideraciones sobre la oposición contradictoria entre preceptos legales— los principios jurídicos de razón suficiente y de contradicción. Y fuera de Kelsen, en los demás autores sólo se encuentran referencias expresas al último principio e implícitas al de razón suficiente, pero apenas se hace mención del de identidad y del de tercero excluido. Nadie se ha planteado el problema de la formulación sistemática de estos principios ni discutido su razón ontológica; nadie tampoco ha aludido al principio especial de contradicción en la teoría jurídica.

Inmediatamente nos sale al paso una pregunta: ¿qué hay de especial en todo esto que permita hablar de una Lógica jurídica como algo *sui generis*? Estos principios —de razón suficiente, de identidad, de tercero excluido y general y especial de contradicción— ¿no son

pura y simplemente los principios de la Lógica general? García Maynez contesta negativamente: no se trata de una aplicación al campo del Derecho, de las leyes supremas de la Lógica pura. En efecto, estas últimas se refieren a juicios enunciativos, y afirman o niegan algo de su verdad y falsedad, pero los otros aluden siempre a normas, y afirman o niegan algo de su validez o invalidez. O sea, aquéllos pertenecen a la Lógica del ser; éstos, a la del deber jurídico.

Pero no parece suficiente este criterio para fundar una Lógica del deber ser, porque la contraposición entre verdad y validez es relativa, si se piensa que la verdad de un pensamiento es su validez y que hay un pensamiento válido porque y en tanto que es verdadero. De otra parte, se pueden convertir fácilmente tanto el principio de contradicción lógica —dos proposiciones contradictorias no pueden ser simultáneamente verdaderas— como el de contradicción jurídica —no pueden ser simultáneamente válidas dos normas contradictorias— en juicios enunciativos contradictorios de los que afirmasen lo contrario —o sea que dos proposiciones contradictorias podrían ser verdaderas a la vez, como ser a la vez válidas dos normas contradictorias—, y entonces se vería que uno y otro principio no eran más que especificaciones de una y la misma Lógica, pues dentro de la contradicción lógica advertiríamos la «invalidez» de la proposición que afirmase la compatibilidad de juicios enunciativos contradictorios y la «no verdad» del principio que sostuviese la compatibilidad de normas contradictorias.

En este sentido se ha objetado a García Maynez que su Lógica jurídica, por ser una simple aplicación de la Logística a las normas, no tenía nada de privativo y se confundía con la logicidad deductiva por todos conocida. «Si todas las inferencias normativas son isomorfas con determinadas inferencias proposicionales, es decir, si la Lógica del deber ser es isomorfa con la Lógica del ser y no necesita, por lo tanto, principios especiales de derivación, ¿qué sentido tiene hablar de una Lógica jurídica autónoma? Si no se requiere un cuerpo de doctrina especial para determinar los principios que hacen posible la derivación normativa, es completamente innecesaria la elaboración, al lado de la Lógica proposicional, de una Lógica normativa. Esto quiere decir —empleando un giro hilbertiano— que la Lógica jurídica es eliminable» (8).

(8) F. MIRÓ QUESADA: *La lógica del deber ser y su eliminabilidad*, ponencia presentada al Congreso Internacional de Filosofía celebrado en Lima en julio de 1951; cit. por C. COSSIO: *Teoría de la verdad jurídica*, págs. 129, 172.

¿Pero lo eliminable será sólo la Lógica jurídica de García Maynez o, en general, toda Lógica jurídica específica? Lo primero no será ciertamente, por lo que tenga de «Lógica», sino porque parece que nada hay especial en ella que la justifique como Lógica «jurídica» o «Lógica del deber jurídico» contrapuesta a la Lógica del ser, puesto que en las formulaciones del filósofo jurista mejicano aparece como una simple transcripción de ésta. Ya antes, sin embargo, hemos apuntado el modo cómo es posible justificar una lógica del deber ser, y al final de estas consideraciones volveremos positivamente sobre el tema. Veamos ahora en qué modo García Maynez va dando a su pensamiento un desenvolvimiento orgánico y coherente.

La base de su pensamiento lógico se halla en Husserl y Pfänder, cuyas enseñanzas utiliza con bastante pulcritud para evitar la caída en los dos antitéticos escollos del psicologismo y del normativismo así como en las interpretaciones ontologistas, por lo cual, en relación con cada principio supremo, examina el problema de su fundamento ontológico. De ese modo logra dar expresión a cada uno de ellos y de modo exhaustivo y sistemático expone los axiomas capitales de la ontología formal del Derecho. Estos axiomas versan sobre la conducta jurídicamente regulada, mientras que aquellos principios recaen sobre las normas reguladoras, diciendo, v. gr., que no pueden ser simultáneamente válidas si son contradictorias, al paso que los axiomas dirán, por ejemplo, que la conducta no puede estar al mismo tiempo jurídicamente prohibida y permitida.

Las enunciaciones que integran la axiomática son principios puramente formales, porque nada pretenden enseñar sobre el contenido concreto de las normas del Derecho, si bien hacen patentes las conexiones lógicamente necesarias que dimanar de la esencia misma de los diversos tipos de regulación bilateral del comportamiento humano y de la esencia de las formas categoriales de manifestación del Derecho; valen, pues, para todo posible contenido y en este aspecto son universales, apriorísticos y absolutos.

Fundamentalmente, García Maynez quiere que se vea con toda claridad la diferencia que media entre estos principios y axiomas y las pretendidas leyes de esencia establecidas por Adolfo Reinach en su precipitada aplicación del método fenomenológico a la indagación de los «fundamentos apriorísticos del Derecho civil», unas legalidades de las que, por una parte, el legislador podía apartarse a placer y que, por otra, tampoco debían ser interpretadas en un sentido jusnatura-

lista. Tampoco García Maynez pretende hacer Derecho natural; pero, al menos, piensa que los principios de la Lógica jurídica, como los axiomas de la ontología formal del Derecho y las proposiciones que en éstos descansan, no son normas —de las que el legislador puede apartarse—, sino verdades de razón en sentido leibniziano; por lo mismo, escapan por su índole enunciativa y su carácter necesario, al arbitrio de los órganos legisladores y se les imponen de manera ineluctable. Esta reflexión demuestra a su juicio la universalidad de tales principios, lo mismo que el tipo de su validez. Nada enseñan sobre el contenido concreto de los sistemas en vigor y, por tanto, nadie debe esperar de ellos lo que no pueden ofrecer. En cuanto puramente formales, revelan ciertas conexiones de esencia entre determinados objetos del conocimiento jurídico; pero su pobreza resulta compensada por el hecho de que constituyen lo *único absoluto* en el campo del Derecho, a la vez que permiten sostener, frente a la despectiva opinión de Kirchmann sobre el valor o falta de valor científico de la Jurisprudencia, que en uno de sus aspectos, cuando menos, la doctrina jurídica es tan rigurosa y tan científica como la Lógica formal o la geometría.

La obra de García Maynez consta de dos partes. En la primera estudia los principios supremos de la Lógica jurídica, y entre éstos, en primer término, los de contradicción (general y especial) y tercero excluido y los de razón suficiente y de identidad. La segunda parte es una axiomática jurídica, en la que, por de pronto, realiza el examen de una serie de definiciones (reglas técnicas y reglas de conducta, imputación, derecho subjetivo, relación jurídica, derecho de libertad, facultad, deber, etc.), y termina con una tabla de axiomas jurídicos comprobados en una demostración y patentizados en un ejemplo.

El autor aplica los principios de la Lógica jurídica a la solución de diversos casos de oposición contradictoria entre textos legales. Fijémonos, por ejemplo, en el caso de la vigencia simultánea de dos textos legales contradictorios. Con arreglo al principio de contradicción, ambos no pueden ser válidos al mismo tiempo, aun cuando no sabemos cuál de ellos es el que carece de validez. Si la fecha de iniciación de su vigencia es diferente, podría aplicarse el principio *lex posterior derogat priori* o su contrario: *lex prior derogat posteriori*. El problema se complica si la iniciación de la vigencia es simultánea, v. gr., en el caso posible de dos artículos contradictorios de un có-

digo. Kelsen piensa que en este caso las dos normas se derogan recíprocamente y, por consiguiente, no subsiste ninguna, produciéndose un vacío legal. García Maynez objeta que, en primer lugar, al producirse este aparente vacío de regulación legal expresa, se pondría en pie la norma permitente, porque lo que no está jurídicamente prohibido está jurídicamente permitido, en razón del principio lógico-jurídico de identidad; y, en segundo lugar, la solución kelseniana iría contra el principio lógico-jurídico de tercero excluido, según el cual dos normas contradictorias no pueden simultáneamente carecer de validez, y necesariamente una de ellas tiene que ser válida, y entonces debe ser el órgano jurisdiccional supremo el que ha de dar una solución, decidiendo estimativamente cuál de las dos normas contradictorias es la que carece de validez.

Pero precisamente con estos principios a la mano puede quedar bien de relieve la insuficiencia de esta Lógica jurídica. Supongamos el siguiente caso: una norma constitucional establece el derecho de veto del Jefe del Estado, y otra norma del mismo texto consitucional declara que el Jefe del Estado no puede usar del derecho de veto. La conducta del Jefe del Estado respecto al veto se halla, a la vez, permitida y prohibida, lo que va contra el principio de contradicción; por tanto, una de las dos normas tiene que ser inválida. Un competente órgano jurisdiccional supremo debe ser el que, en este caso, decida cuál de las dos normas en contradicción es la que carece de validez. Evidentemente, el Tribunal puede manifestarse con absoluta libertad; ¿pero esta libertad de decisión implica una interna *falta de lógica* de la misma? No hay duda que el Tribunal operará siguiendo alguna forma de razonamiento y, por consiguiente, usando alguna lógica. Ahora bien, la Lógica jurídica de García Maynez no responde a este planteamiento, que es el que real y verdaderamente interesa al jurista, lo que se confirma considerando que, según el filósofo jurista mejicano, la tesis kelseniana de la recíproca derogación no podría provocar en realidad un vacío jurídico, ya que la falta de una regulación legal expresa pone en pie una norma permitente, al no existir una norma prohibitiva; pero esto significa que, en esta hipótesis de contradicción de textos legales recíprocamente derogados, el Jefe del Estado podría hacer uso del derecho de veto simplemente porque no le estaba prohibido: solución que no es lógica, o lógico-jurídica, porque la «naturaleza de la cosa» impondría más bien en este caso la primacía de la norma prohibitiva.

ya que hay que contar con el doble sentido de lo «jurídicamente permitido» como mero «no estar prohibido» y como «estar autorizado» o «facultado», distinción que necesariamente hay que recabar del contenido de los textos legales para obtener una solución que sea lógica. Y sea, todavía, otro caso hipotético de contradicción: el Código civil dispone en un artículo que en caso de separación de los cónyuges los hijos menores de tres años quedarán en poder de la madre, y otro artículo del mismo Código dice que quedarán en poder del padre; cada uno de estos artículos significa un permitir y un prohibir simultáneo al padre y a la madre de reclamar la entrega de sus hijos, pues el que dispone que queden en poder de la madre faculta a ésta para reclamarlos y lo prohíbe al padre, al paso que el que dispone lo contrario faculta al padre y establece una prohibición para la madre. Evidentemente, no pueden ser válidos ambos preceptos. Pero no vemos que, lógicamente —en virtud del principio de tercero excluido—, uno de ellos tenga que ser necesariamente válido y nada se opone a admitir una recíproca derogación que produce un vacío legal, el cual no puede ser llenado automáticamente por una norma permitente —pues ese es el problema: ¿a favor de quién se establecería el permiso?—, sino por una tercera solución —v. gr., la de entregar los niños a un tutor— buscada por el juez. Es verdad que en este ejemplo no se trata de una contradicción lógica, sino de una contradicción práctica, mientras que la contradicción lógica existiría en el caso de que uno de los preceptos estableciese que en caso de separación de los cónyuges los hijos serían entregados al padre o a la madre a juicio del juez y otro prescribiese que en ningún caso y bajo ninguna circunstancia pudiesen ser entregados al padre ni a la madre, con lo que éstos se encontrarían a la vez facultados e impedidos de hacerse cargo de sus hijos y el juez se encontraría simultáneamente autorizado y desautorizado para decidir a quién de ellos había de entregarlos. Pero el hecho de que el primero no sea un auténtico caso de contradicción lógica no impide que se trate jurídicamente de una contradicción cuya solución implique alguna Lógica; como la contradicción lógica del segundo caso no le priva de ninguno de sus quilates metalógicos. Pero con estos ejemplos comenzamos a barruntar que hay una forma de compatibilidad o incompatibilidad de las proposiciones jurídicas que no es la de la Lógica general y que la ciencia jurídica no puede agotarse en una utilización de los principios de esta Lógica general deductiva (transmutada en Lógica jurí-

dica) hasta donde den de sí, dejando el resto para la decisión personal del juez, puesto que dicha Lógica general deductiva será el límite dentro del cual se moverá el razonamiento del juez, pero este razonamiento obedecerá a su vez a una Lógica inmanente en la que precisamente radicará el interés para el jurista.

La ciencia jurídica debe aportar esta Lógica inmanente, en la que se contienen los criterios que hacen válida y convincente una decisión judicial. Y no es que García Maynez sea ciego para estas consideraciones, sino que, en este punto, parece profesar una posición estrictamente kelseniana. Kelsen expone las posibilidades lógicas del pensamiento jurídico y deja que el subjetivismo de las convicciones elija el punto de vista más de acuerdo con éstas; en el mismo sentido, considera que no hay ningún criterio válido de interpretación de las normas y que el acto de interpretar es un acto *político*, un acto de la voluntad. García Maynez profesa, en cambio, un objetivismo axiológico —basado en la filosofía de Scheler y Hartmann— en virtud del cual cree posible fundamentar la validez objetiva de la solución personalista en los conflictos de valores, pues al menos hay el principio absoluto de que cada cual obre en cada caso de acuerdo con su propia convicción, y este imperativo de lealtad a la propia conciencia vale en forma absoluta incluso para el relativista. Pero este principio que García Maynez aplica para la solución de *conflictos estimativos*, o sea conflictos de normas pertenecientes a sistemas heterogéneos (v. gr., Derecho positivo y Derecho natural), no encuentra aplicación adecuada dentro de los restantes casos de conflictos de normas, todos los cuales son para él «conflictos lógicos», susceptibles de solución con sólo los principios de la Lógica; así, todos los casos de oposición entre preceptos derivados de una misma fuente (verbigracia, entre normas legales de igual o diferente jerarquía, entre normas pertenecientes a órdenes distintos de un sistema jurídico complejo, entre normas jurisprudenciales o entre normas consuetudinarias) o entre normas derivadas de fuentes distintas (v. gr., entre preceptos legales y normas consuetudinarias, entre leyes y resoluciones de los tribunales o entre Derecho estatal y Derecho internacional). El estudio del principio lógico-jurídico de razón suficiente lleva al problema de la validez, así como el principio de identidad conduce de la mano al problema de la libertad jurídica y del derecho subjetivo, temas sobre los cuales la doctrina de García Maynez se muestra tan interesante como fecunda.

Y no hay duda que todo su libro está construido con un gran rigor conceptual, pero le vicia su consideración del Derecho primariamente como norma y no como vida. Por ello dirá, por ejemplo, si se trata de la oposición entre normas legales y consuetudinarias que hay que recurrir a lo que disponga la norma fundamental, lo cual es decir bien poco, pues la norma fundamental sólo es la hipóstasis lógica de lo que acontece en los hechos; pero si con independencia de éstos dicha norma se la formula en el sentido de una primacía de la ley frente a la costumbre, de nada sirve tal formulación en el caso de una contradicción de la misma por una costumbre contraria.

Y viendo el Derecho como vida comprendería que no es que la conducta sólo pueda estar o jurídicamente prohibida o jurídicamente permitida, y que está permitida cuando no está prohibida, como consecuencia de este principio lógico, sino, primero, que hay conducta humana de la que no tiene sentido decir que está ni jurídicamente permitida ni jurídicamente prohibida, incluso si una norma hace mención de ella (v. gr., no tiene sentido jurídico imponer o prohibir el amor, o el «ser caritativo», o el hacer senador a un caballo); y, segundo, que la conducta susceptible de un sentido jurídico, o sea, de una valoración de justicia o injusticia, es primariamente y *ex se* conducta permitida y sólo secundariamente, posible conducta preceptuada o prohibida. De suerte que las normas advienen como un *posterior* lógico para preceptuar o para prohibir, sobre una conducta permitida, limitándola en sus posibilidades de acuerdo con consideraciones estimativas de orden, seguridad y justicia. Con lo que el Derecho, siendo vida, es también norma, porque la norma constituye una estructura de la misma vida social; pero también a la inversa, siendo norma, es primariamente vida y, en cuanto tal, libertad.

La «Introducción a la Lógica jurídica» de Loevinger (9). Con este autor nos introducimos en un mundo enteramente diferente: el mundo del pensamiento jurídico norteamericano. García Maynez es, eminentemente, un pensador «europeo»; Kelsen y Husserl constituyen la base de su pensamiento y su rigor conceptual es de genuino estilo germánico. Loevinger se orienta más bien hacia los problemas prácticos. El prologuista y traductor Puig Brutau señala con mucha agudeza este propósito. La doctrina jurídica, dice, parece proponerse la

(9) L. J. LOEVINGER: *Una introducción a la Lógica jurídica*. Traducción y prólogo por José Puig Brutau. Barcelona, Bosch, 1954.

misión de hallar en qué casos lo conveniente puede adoptarse por ser compatible con lo que oficialmente está proclamado como Derecho. Pero ¿no sería preferible dedicar tanto esfuerzo a la investigación directa de lo que conviene resolver en vistas del interés social? Las páginas de Loevinger constituyen una brillante contribución de la moderna Lógica a esta finalidad práctica y realista, a base de una crítica implacable del razonamiento jurídico.

Loevinger comienza haciéndose cargo de los ataques que en la doctrina jurídica norteamericana ha sufrido el uso de la Lógica, como forma dominante del razonamiento jurídico, a partir de las afirmaciones «epigramáticas» de Holmes, pasando por las críticas de Morris Cohen, Cardozo, Roscoe Pound y Jerome Frank, hasta llegar a otros autores modernos que han realizado más finos análisis para hacer aprovechables en el campo del Derecho los descubrimientos de la Lógica moderna, como Mortimer Adler, Walter Wheeler Cook, Patterson, Becker, Stone, Levi, Dennis Lloy, Felix Cohen y Julius Cohen. A juicio de Loevinger, lo que resulta más notable al pasarse revista a la literatura que trata de la Lógica jurídica, es la casi total ausencia de cualquier tentativa seria encaminada a someter a un análisis formal el razonamiento jurídico. Para los juristas, la Lógica sólo ha significado el razonamiento por medio del tradicional silogismo aristotélico, o bien toda la aplicación de reglas de Derecho que en forma un tanto intuitiva se piensa o siente que es correcta. Con este punto de vista, poco puede añadirse a lo que se dice en los libros de texto tradicionales acerca de la Lógica formal. Los juristas apenas se han enterado de que, en el pensamiento moderno, la Lógica ha progresado mucho más allá de la simple dicotomía de silogismo o juicio intuitivo. Puede influir en esto el que la moderna Lógica es una de las disciplinas más impresionantes y difíciles. Pero no es necesario dominar toda la materia y la técnica de la Lógica moderna para aprovechar alguno de sus penetrantes resultados.

La Lógica moderna se ha desarrollado, por de pronto, en una dirección «simbólica». Esto significa el uso, en Lógica como en Matemática, de símbolos que no tienen un significado específico. En lugar de proposiciones nos encontraremos con funciones, y la Lógica se convierte en una especie de álgebra. Simultáneamente, se desarrolla la investigación acerca de las relaciones entre los símbolos y entre los símbolos y las cosas, que constituye el núcleo de lo propiamente significativo; esta investigación es la llamada «semántica». Un tercer pro-

blema objeto de atención versa sobre los fundamentos de la «teoría de las probabilidades» y sobre aquellos principios referentes a la medición y descripción de grupos de fenómenos relacionados, objeto de la «estadística». El cuarto aspecto de la Lógica moderna es el relativo a la crítica y formulación de una «metodología de la investigación científica»; esta investigación requiere una rigurosa disciplina semántica, que exige que todo concepto se justifique en el proceso de investigación.

La influencia del pensamiento aristotélico ha hecho olvidar muchas veces que no hay una clase de pensamiento que pueda ser adscrito a toda actividad intelectual y que incluso en las ciencias naturales el método científico varía de una fase a otra de la investigación. En el Derecho habría que distinguir por lo menos seis fases, que es preciso seguir para alcanzar la solución de un caso dudoso o de un problema jurídico. Estas fases son, según se desprende del análisis de Loevinger :

1.^a Determinación por el juez, abogado o funcionario, según los casos, del punto que se halla en controversia y el problema o cuestiones implicadas.

2.^a Resolver dentro de qué límites será pertinente la discusión.

3.^a Selección de la prueba que pueda conducir a la demostración de los hechos relevantes para cada extremo litigioso.

4.^a Elección del criterio normativo (*standard*) que permita dictar una resolución.

5.^a Análisis de los factores determinantes que se hallan implícitos en el *standard* elegido.

6.^a Aplicación del principio obtenido de la manera expresada a los hechos probados y decisión del caso de una manera efectiva.

Estas fases no son opuestas entre sí ni se excluyen mutuamente. Pero algo puede ser verdadero del razonamiento jurídico en una fase del proceso del Derecho sin que tenga que ser necesariamente verdadero en otra. Y, sobre todo, los principios semánticos de la Lógica moderna exigen que se determine cuidadosamente el encuadramiento o «marco de referencia» que será utilizado; pues, por lo menos, existen cuatro puntos de vista o *niveles* a que puede llevarse el análisis, susceptibles de diferenciación y de ser empleados para examinar cómo opera el proceso jurídico en cualquiera de sus fases. Estos niveles o marcos de referencia son, para Loevinger :

a) El *aparente* u ostensible, que es el más común y acompaña a casi todas las decisiones de los tribunales y a las opiniones de los

abogados; las preguntas que puedan formularse dentro del mismo son: ¿Qué hechos han sido admitidos como base de la decisión? ¿Qué razonamientos o criterio racional se aplica para enlazar los hechos con la resolución dictada?

b) El *lógico*, que indaga el sentido implicado en las palabras y en el texto redactado. La investigación sobre la validez del razonamiento exige el uso de ciertos instrumentos diferentes del razonamiento, pues éste no puede convalidarse a sí mismo y hay que distinguir entre las afirmaciones relativas a cosas y las afirmaciones relativas a afirmaciones. Las preguntas que caben dentro de este marco son: ¿Qué sentido poseen los términos y contextos usados? ¿Qué está implicado en los principios y conclusiones adoptadas? ¿Cuál es la forma del razonamiento empleado? ¿Se trata de una forma de razonar adecuada, dadas las circunstancias?

c) El *psicológico*. Las sentencias están dictadas generalmente a impulsos de razones psicológicas que no guardan relación con el proceso aparente o lógico de justificación que luego aparece en aquellas. La pregunta a formular es aquí: ¿Qué motivos han inducido a un juez a alcanzar la conclusión, adoptar el razonamiento y admitir los hechos aceptados en una situación determinada?

d) El *empírico*. Las bases psicológicas de los dictámenes y sentencias sólo pueden ser averiguadas mediante una investigación empírica: pero también está justificado preguntarse si los hechos admitidos por un tribunal en su decisión guardan congruencia con los que pueden comprobarse mediante una investigación científica objetiva, y si las consecuencias que han de ser lógicamente derivadas de una decisión son compatibles con los hechos que pueden observarse y que se refieren al objeto de las proposiciones así resultantes. Este tipo de investigación requiere el uso de técnicas fundadas de manera independiente en las ciencias naturales y sociales.

Esta distinción de marcos de referencia evita muchas confusiones. Loevinger dice que muchos pensadores jurídicos han incurrido en errores al intentar que ciertas conclusiones que están dentro de un marco de referencia quedasen fundadas sobre premisas obtenidas de otro. La validez lógica exige que las conclusiones sólo estén basadas en premisas obtenidas dentro del mismo marco de referencia. Esto no excluye el intercambio de datos entre diferentes puntos de vista, pero exige que aquéllos estén formulados según conceptos correspondientes al marco de referencia dentro del cual han de ser usados. La

disyuntiva entre uso de la Lógica y recurso a la experiencia o al dato empírico en el proceso jurídico resulta de ese modo falsa e inauténtica.

Con el ejemplo del precedente-analogía, tan usual en la práctica judicial norteamericana, patentiza Loevinger su crítica a la Lógica jurídica dominante y las posibilidades de la Lógica moderna. El uso de la analogía es, desde luego, lo normal en la fase inicial del proceso jurídico, en la que se recurre muy poco a la generalización y se intenta comparar situación con situación, punto por punto, a base de hechos concretos. En cambio, la analogía se descarta en la segunda fase, en la que predomina el modelo de la Lógica deductiva, ya que se trata de encajar la situación de hecho en alguna categoría jurídica establecida. Si las categorías que comprenden el esquema empleado son amplias y generales, la clasificación de un caso concreto implica menos riesgo de error o injusticia, y cualquier clasificación da por resultado un área de eficacia más amplia; de suerte que, en esta fase, la vaguedad en la formación de categorías con las consiguientes áreas de sentido, amplias e indefinidas, puede constituir una virtud.

Pero los juristas descuidan mucho, dice Loevinger, a pesar de ser la más importante de las funciones jurídicas, todo cuanto concierne a la prueba de los hechos por parte de los tribunales. El aspecto más inadecuado del procedimiento judicial radica seguramente en la forma de cribar, seleccionar y ponderar la prueba. Precisamente en este campo es donde se han producido los mayores avances de la Lógica moderna. Cuando se exige que el actor aporte una «prueba clara y convincente» o que los hechos queden establecidos por una «prueba que excluya una duda razonable», es evidente que el Derecho admite alguna clase de Lógica fundada en probabilidades, aunque no recorra a la técnica ni a la terminología de la misma. En cambio, se dedica por los juristas la máxima atención a aquella función que consiste en la elección de un *standard* de decisión. Es muy usual que para ello se recurra al precedente o a la analogía, pero en modo alguno debe entenderse, según Loevinger, que en esta fase del proceso la analogía sea la forma lógicamente requerida por el razonamiento jurídico. No es suficiente decir que, de hecho, los tribunales recurren a la analogía. Lo que hay que resolver es, primero, si hay algún fundamento para creer que alguna clase de *standards* tienen más validez o eficacia que otras; y, segundo, si una vez elegida una forma

particular de *standard*, v. gr., la analogía, hay un fundamento lógico para elegir, de entre las varias analogías posibles, la que sea más apropiada para la solución del caso. Una selección cuidadosa de casos mostraría que la fuerza del precedente, tanto en forma de principio como de analogía, carece de poder e importancia cuando se opone a los conceptos públicos o privados de política jurídica. Loevinger puede ofrecer así abundantes ejemplos de un cambio de jurisprudencia del Tribunal Supremo norteamericano en casos que son absolutamente análogos. La teoría del precedente-analogía sirve para encubrir lo que los tribunales hacen de hecho y tiende a convertir el Derecho en un sistema cerrado, en el cual la relación entre acción e información sólo puede empeorar en lugar de mejorar. Si el razonamiento jurídico ha de tener algunas pretensiones de validez lógica con respecto a los *standards* de decisión adoptados y utilizados, ha de adoptar las formas y las técnicas que le permitan admitir y examinar medios probatorios que se refieran no sólo a los hechos de una controversia particular, sino a la contextura social de la que surge dicha controversia. Por ello el precedente-analogía podrá ser usado como forma de razonamiento jurídico adecuado para elegir el *standard* de decisión, pero sólo en casos en que de hecho exista una analogía que posea validez material. Y entonces la forma inductiva o empírica de razonar puede tener tan justificadas pretensiones para orientar la labor de los tribunales como la forma pseudodeductiva del precedente-analogía, de suerte que el Derecho puede derivar sus *standards* para la decisión tanto del repertorio de precedentes como de las variables condiciones sociales que se presentan en el vasto mundo que está más allá de las salas de los tribunales.

Los juristas, al buscar los principios determinantes implícitos en un *standard*, recurren a conceptos y símbolos jurídicos tales como «contrato», «propiedad», «persona», «negligencia», etc., en sentido puramente lingüístico, sin fijarse en el hecho, decisivo para Loevinger, de que cada uno de tales términos se usa en tan amplia variedad de situaciones que ninguna de ellas conserva un fondo de significación común en la que pueda confiarse. Tan pronto se elige la palabra o categoría que describe un acto, quedan, según nuestro autor, determinadas consecuencias jurídicas y es lógicamente erróneo pretender que manipulando tales símbolos podamos entrar en un razonamiento que determine las consecuencias jurídicas de un acto. Por eso es aquí impotente la Lógica tradicional, al paso que la Lógica

moderna puede proporcionar las técnicas más variadas de inducción y el instrumento poderoso de la semántica, para extraer de los *standards* que intervienen en la decisión las consideraciones verdaderamente determinantes. Pero habrá que atender a estas hipótesis de trabajo: a) el significado de cualquier término es la acción que evoca o a la que se refiere («definición operativa»); b), una palabra no tiene el mismo sentido en diferentes contextos; así, contrato₁ no es lo mismo que contrato₂ ni ninguno de éstos es igual que contrato₃ (piénsese en la coincidencia y matices diferenciales de la categoría contrato con las subcategorías contrato verbal, escrito, negociable, ejecutivo, etc.); c), una palabra no tiene el mismo sentido en tiempos diferentes; no es lo mismo contrato 1850 que contrato 1900 o contrato 1952. Parafraseando a Holmes, dice Loevinger que antes de que las palabras jurídicas puedan ser usadas con propiedad para las operaciones jurídicas, han de ser esterilizadas en ácido semántico.

La reacción, en gran parte justificada, contra los abusos de la Lógica tradicional en el pensamiento jurídico y la necesidad de que los jueces presten más vigilante atención al significado social de sus sentencias, ha motivado en la vanguardia del realismo jurídico norteamericano un retroceso hacia una nueva forma de misticismo, que afirma como deseable la vaguedad e incertidumbre del Derecho y piensa que la decisión judicial ha de fundarse en la intuición. Ahora bien, la vaguedad y la incertidumbre no son características exclusivas del Derecho ni de las ciencias sociales o biológicas en general, desde el momento que hoy se sabe que incluso las más simples mediciones físicas adolecen de cierto grado de incertidumbre. Pero no por eso la incertidumbre es una virtud, ni puede renunciarse a buscar la certidumbre que proporciona un proceder metódico. Loevinger termina su libro con una profesión de fe en la razón y en su instrumento, que es la Lógica. El misticismo es la esencia del autoritarismo. En cambio, es propio de la aplicación social de un método fundado en la razón consciente (o en la Lógica moderna) suponer que la investigación, discusión y persuasión puedan dar lugar al conocimiento de los problemas con la precisión suficiente para crear alguna zona en la que resulte posible la convivencia social; y esto es el método y la teoría de la democracia, como lo es de la «jurimétrica», variante de la moderna «jurisprudencia experimental», que exige una Lógica jurídica propia, no enfrentada a la experiencia, sino necesariamente referida a ésta. Y en el pensamiento jurídico contemporáneo ya hay

algunos principios de la Lógica moderna que comienzan a imponerse. Helos aquí, resumidos por Loevinger:

- 1) El sentido de todas las palabras importantes debe analizarse en el nivel de la conducta concreta.
- 2) Todas las suposiciones implícitas deben explicarse hasta el máximo límite posible.
- 3) Deben comprobarse empíricamente los postulados de la razón fundados en hechos.
- 4) Deben reconocerse y someterse a consideración las múltiples posibilidades que resultan de algún dato determinado.
- 5) Debe valorarse la solidez de todas las deducciones, considerándolas no como hechos establecidos, sino como valores probables.
- 6) Las conclusiones sustantivas sólo pueden convalidarse por sus consecuencias materiales y no por su simetría formal.

Esta Lógica —que es la de la democracia— presupone que no basta encubrir divergencias con la aplicación de palabras vagas y ambiguas, sino que su tarea consiste en proporcionar técnicas para alcanzar algún acuerdo por medios racionales. Supone que todo procedimiento racional exige el análisis semántico de palabras y de conceptos para que su sentido y encuadramiento sea tan claro y preciso como pueda conseguirse. Supone que semejantes procedimientos racionales, si no logran eliminar las disputas entre los hombres, pueden por lo menos disminuirlas. Supone, finalmente, que el Derecho tiene la importante función, y el ideal, de promover tanta comprensión mutua como sea posible sobre los temas fundamentales de la convivencia.

El precedente resumen patentiza el interés y la sugestividad del libro de Loevinger, pensado enteramente con vistas a la realidad jurídica norteamericana, tanto en lo que afecta al pensamiento jurídico general como al proceso jurídico en su realidad efectiva. Es más, el fondo ideológico que subyace a esta concepción es la identificación de la ciencia jurídica con el «proceso jurídico» (concepción que también representa en España J. Lois, para quien el «método jurídico» es el «proceso»). Esto marca la fundamental diferencia no sólo científica, sino sociológica, con el libro de García Maynez, cuya Lógica jurídica es la Lógica de un «Derecho de profesores», como podríamos decir utilizando una conocida expresión de Koschaker. En cambio, el libro de Loevinger sería la Lógica del Derecho de los juristas, esto es, nos mostraría que en cada fase de la actividad jurídica

hay una Lógica inmanente que es preciso conocer y diferenciar de la que es propia de otras fases del proceso, y que en algunas de estas fases resultará más útil y aprovechable recurrir a la Lógica moderna que a la Lógica deductiva tradicional y dentro de aquélla, por ejemplo, a la Lógica de las probabilidades. Lo que cabrá preguntarse es si las soluciones de ésta habrán de aplicarse, por ejemplo, en materia penal, a la misma sentencia, como quiere el autor, o más bien al problema social o al medio social que el legislador debe tener en cuenta al formular la ley penal. Y un segundo problema sería el de hasta qué punto los resultados de la Lógica en el campo social constituyen un imperativo para el legislador, el juez o el abogado y si la ciencia jurídica no deberá admitir en éstos una libertad de decisión para adoptar o buscar la solución más justa o más segura (como pregunta, por ejemplo, Ruiz Moreno, en una reseña del libro de Loevinger). Sin embargo, es evidente que también aquéllos han de proceder con arreglo a alguna Lógica. La cuestión, por tanto, estará en la elección de los axiomas lógicos de que se parta. Esa elección es ciertamente teleológica, pero hay que proceder dentro de ella. Esa vinculación teleológica de la elección de axiomas es lo que ha puesto de relieve la investigación lógico-jurídica de Ulrich Klug.

La «Lógica jurídica» de Ulrich Klug (10).—En parte, y en cierto sentido, estamos dentro del mismo ámbito problemático que se patentiza en Loevinger. Se trata de hacer útiles y aprovechables en el campo del Derecho los descubrimientos de la Lógica moderna. El campo del Derecho es aquí el de la *Rechtsfindung*, el de la averiguación (y la aplicación) del Derecho, o sea, *grosso modo*, lo que llama Loevinger el proceso jurídico. Ahora bien, no sólo el tema es planteado *more germanico*, o sea tras una previa y rigurosa precisión conceptual y con clara alusión a las implicaciones filosófico-jurídicas del tema de la Lógica jurídica, sino que la orientación general del libro es diferente, en el sentido de que en él se presentan todas las variadas modificaciones que la moderna Lógica ha introducido en la Lógica tradicional y de que no se contempla, como en el caso de Loevinger, la realidad viva del proceso jurídico y la Lógica que puede serle aplicable, sino que, simplemente, se ofrecen al jurista las posibilidades de la Lógica moderna para transmutar y reducir a fórmulas

(10) Ulrich Klug: *Juristische Logik*. Springer Verlag. Berlín-Göttingen-Heidelberg, 1951; 160 págs.

comprobables y estrictamente calculables las operaciones llevadas a cabo, con el criterio de la Lógica tradicional, en el ámbito de la aplicación del Derecho.

Sostiene el autor, como afirmación básica, que al hablar de Lógica entiende referirse a la Lógica formal y no a otra alguna, y que el hecho de escribir de Lógica jurídica no significa para él la creencia en la existencia de una Lógica autónoma de la jurisprudencia, como disciplina científica específica, y sujeta a leyes propias. La Lógica jurídica es simplemente una parte especial de la teoría general de la Lógica, o sea la doctrina de las reglas de Lógica formal que tienen aplicación en el marco de la averiguación del Derecho; se trata, pues, de la deducción de las líneas directrices aplicables a un caso determinado, de los criterios generales contenidos en los preceptos legales y en el Derecho consuetudinario reconocido. La Lógica es esencial a todas las ramas de la investigación y la práctica de la ciencia jurídica, tanto en su parte sistemática —pues el concepto de sistema es un término específicamente lógico—, como en la indagación histórico-genética —pues también la historia necesita un aparato conceptual ordenador— y en la cuestión sobre los fundamentos suprapositivos del Derecho. Pero lo usual es llamar Lógica jurídica sólo a aquellas reglas lógicas aplicables a la solución de los casos, conforme a un criterio extraído de las normas del Derecho. Sin esta lógica no es posible pasar, y los abusos del Derecho libre y la Jurisprudencia de intereses, frente a los abusos del logicismo jurídico, no podrán hacer proclamar que el juez deba proceder «ilógicamente» o contradictoriamente, y la antítesis entre Jurisprudencia conceptualista y Jurisprudencia de intereses es falsa, desde el momento que, en la medida que ésta aspira a ser «ciencia» jurídica, tiene que operar necesariamente con conceptos y construcciones, o sea con una Lógica.

Esta Lógica tiene que ser, en la actual altura del pensamiento, la Lógica moderna y no la Lógica clásica. Lógica moderna es la Lógica calculizada, que es la que se sirve del método axiomático y utiliza, para expresar las relaciones entre conceptos y expresiones, un adecuado simbolismo abreviador, siguiendo el modelo de los «Principia Mathematica» de B. Russell y A. N. Whitehead, en los que culmina una evolución iniciada por los nombres de A. de Morgan, C. Boole, W. S. Jevons, C. S. Peirce, E. Schröder y G. Frege, y cuyas últimas raíces están en los olvidados impulsos inicialmente dados en esta misma dirección por Leibniz. Se dice de este simbolismo que «matemati-

za» la Lógica. Klug rechaza la objeción alegando que los símbolos de la Lógica pura no son de índole matemática, sino relaciones lógicas del tipo de la disyunción, la implicación, etc. Mejor podría decirse que existe una «logicización» de la Matemática, desde el momento que ésta es considerada por algunos como una parte de la Lógica.

La Lógica clásica es insuficiente para demostrar ciertas conclusiones de las que sólo puede aportarse prueba en la Lógica calculizada. Por ejemplo, en la Lógica clásica es imposible demostrar la verdad de un argumento como este: «si hay un efecto, hay una causa». Pero en la Lógica moderna cabe hacer distintos «cálculos», porque no hay una, sino varias Lógicas posibles; y, en primer lugar, hay que hacer una selección de los axiomas y, en segundo, otra selección de los conceptos fundamentales; y de la selección realizada dependerá la forma del cálculo lógico puesto en juego. El autor declara que utilizará para su exposición el cálculo lógico de Hilbert-Ackermann y Carnap, cuya base está en Russell y Whitehead.

Es imposible seguir, ni ofrecer en resumen, las diversas aplicaciones que hace el autor de esta Lógica moderna al análisis e interpretación de diversas proposiciones jurídicas. Por vía de ejemplo nos fijaremos en la manipulación lógica a que somete el clásico silogismo judicial, v. gr., en esta formulación: el encubrimiento debe ser castigado con uno a diez años de prisión; este acusado es un encubridor; luego debe ser castigado con diez años de prisión. Se trata aquí, para la Lógica tradicional, de un silogismo del *modus barbara*; la Lógica moderna dirá, en cambio, que se trata de una fórmula de implicación. Sobre todo, la Lógica tradicional considerará imposible demostrar su exactitud, considerando que constituye un silogismo «evidente», mientras que la Lógica moderna cree que esta prueba o demostración puede ser aportada. Veamos cómo.

La premisa mayor (P_1) tiene dos predicados referidos a alguien: ser encubridor ($E(x)$) y haber de ser castigado ($C(x)$). Su fórmula es, pues:

$$E(x) \rightarrow C(x) \quad [1]$$

que, traducida al lenguaje usual, da una implicación extensiva: «siempre que x sea un encubridor, debe ser castigado con diez años de prisión», lo cual no es exactamente lo mismo que dice P_1 , por lo que hay que cuantificarle mediante un generalizador, que se escribe así:

$$(x) (E(x) \rightarrow C(x)) \quad [2]$$

o sea: «de todo x vale que si x es encubridor, x debe ser castigado con diez años de prisión»; y mediante un particularizador (Px) , queda la fórmula

$$(Px) (E(x) \rightarrow C(x)) \quad [3]$$

es decir: «hay un x del que vale que si un x es un encubridor, debe ser castigado, etc.».

La premisa menor (P_2) expresa que A tiene la propiedad E ; la fórmula de la misma será:

$$E(A) \quad [4];$$

y la conclusión dará como fórmula:

$$C(A) \quad [5]$$

Ahora puede emprenderse la prueba del silogismo. La fórmula tendrá que expresar que P_1 y P_2 implican de suyo y conjuntamente la conclusión, para lo cual tendrán que ser unidas por la conjunción, implicándose la conclusión en este enlace. Surge así la fórmula:

$$\{[(x) (E(x) \rightarrow C(x))] \text{ y } E(A)\} \rightarrow C(A) \quad [6];$$

que quiere decir: «de todo x vale que si un x es encubridor, x debe ser castigado con diez años de prisión y si A es un encubridor, A debe ser castigado con diez años de prisión».

Veamos ahora la derivación de las fórmulas. Se parte de este axioma lógico:

$$[(x) F(x)] \rightarrow F(Y) \quad [7]$$

y como F es la variable de cualquier predicado, se le puede sustituir por otro predicado de estructura más complicada, en esta forma:

$$[(x) (E(x) \rightarrow C(x))] \rightarrow (E(Y) \rightarrow C(Y)) \quad [8]$$

o sea: «si a todo x afecta que si un x es encubridor, x debe ser castigado con diez años de prisión, también afecta a cualquier Y , que si

Y es un encubridor, Y deberá ser castigado con diez años de prisión». Pero Y puede ser sustituido por A, y resulta:

$$[(x) (E (x) \rightarrow C (x))] \rightarrow (E (A) \rightarrow C (A)) \quad [9].$$

Ahora bien, $(x) (E (x) \rightarrow C (x))$ sustituye a X, $E (A)$ sustituye a Y, y $C (A)$ a Z; y como la fórmula del cálculo de expresiones $X \rightarrow (Y \rightarrow Z)$ es sustituible por $(X \& Y) \rightarrow Z$ y esta regla es demostrable por derivación de los axiomas de estos teoremas:

$$[X \rightarrow (Y \rightarrow Z)] \rightarrow [(X \& Y) \rightarrow Z] \quad [10] \text{ y}$$

$$[(X \& Y) \rightarrow Z] \rightarrow [X \rightarrow (Y \rightarrow Z)] \quad [11],$$

se tendrían efectuando aquella sustitución:

$$\begin{aligned} & \left\{ [(x) (E (x) \rightarrow C (x))] \rightarrow (E (A) \rightarrow C (A)) \right\} \\ \rightarrow & \left\langle \left\{ [(x) (E (x) \rightarrow C (x))] \& E (A) \right\} \rightarrow C (A) \right\rangle \quad [12]. \end{aligned}$$

Y si llamamos α a las fórmulas comprendidas entre $\{\}$ y β a las encerradas en $\langle \rangle$ tendremos que α ya está demostrado, pues es la misma fórmula cuya derivación quedó mostrada antes.

Con la fórmula número 6 se prueba únicamente que A debe ser castigado con diez años si A es un encubridor y si todos los encubridores deben ser castigados con diez años. Pero puede darse un paso más y pedirse la prueba de la afirmación de que A debe ser castigado con diez años. La pregunta contestada era: ¿por qué es exacto que si todos los encubridores deben ser castigados con diez años y A es un encubridor, debe también ser castigado con diez años? La segunda pregunta es: ¿por qué es exacto que A debe ser castigado con diez años? No se trata, pues, de la fórmula 6, sino de la 5. Pero, demostrada aquélla, ésta es fácil. Se suponen los dos premisas (2 y 4) y con el axioma de la fórmula 7, se obtiene la fórmula 8, cuyo esquema es:

$$\alpha \rightarrow \beta,$$

que está demostrado, como lo está α que es la premisa P_1 . Y aplicando el esquema β se tiene como nueva fórmula:

$$E (A) \rightarrow C (A) \quad [13]$$

o sea: «si A es un encubridor, A debe ser castigado con diez años de prisión». Designando $E(A)$ como α y $C(A)$ como β se prueba que también a esta fórmula es aplicable el esquema β . Pero en este caso, α es la premisa $P_2\alpha$, que ya fué calculada con la fórmula 4 y establecida como axioma. Según eso puede decirse que de

$$E(A) \text{ y } C(A) \rightarrow C(A)$$

se obtiene $C(A)$: que es la fórmula 5, cuya prueba se buscaba.

Desde puntos de vista análogos, Klug somete a crítica el argumento de la analogía, tal como es sustentado dentro de la Lógica tradicional, cuya inexactitud deriva de la falta de una axiomática de las leyes lógicas. Reducida a fórmula logística, se advierte que la conclusión analógica no siempre es verdadera en la Lógica tradicional, y se obtiene un criterio seguro para decidir cuándo dicha conclusión es o no válida. Pero ese criterio reside en la definición del respectivo círculo de semejanza. Según la amplitud y precisión de esta definición, se deducirán las consecuencias. El caso extremo será la semejanza de dos objetos referida a su mera condición de ser objetos. En este punto no existe más que una vinculación teleológica para la definición del círculo de semejanza. Hecha ésta, la analogía adoptará una forma exacta y podrá decidirse inequívocamente si está o no permitida la conclusión analógica.

Del *argumentum e contrario* dice Klug, como resultado del análisis logístico, que está permitido siempre que los respectivos supuestos de hecho impliquen intensiva o recíprocamente las consecuencias jurídicas correspondientes, pero no cuando las implican extensivamente. En la relación entre la analogía y el argumento a contrario, rechaza Klug la posición tradicional, según la cual, cuando aquélla es posible, lo es también ésta, y a la inversa, cuando la verdad es que la licitud de las conclusiones depende del modo como las consecuencias son implicadas por los supuestos. La posibilidad de la conclusión analógica es siempre independiente de la del argumento a contrario y depende de que se haya establecido o no un círculo de semejanza; la posibilidad del argumento a contrario es independiente de la posibilidad de la conclusión analógica y depende de la implicación extensiva, intensiva o recíproca de las consecuencias por los supuestos.

La obra termina con algunas consideraciones de carácter general señalando que tanto la ciencia jurídica como la filosofía del Derecho

necesitan ineludiblemente del instrumento de la Lógica, sin que esto signifique —y el autor insiste mucho en ello— la opción por un sistema metafísico o antimetafísico. Una utilización amplia de la Lógica moderna en la ciencia jurídica tendría como finalidad una calculización de los sistemas del Derecho positivo válido. Esta empresa no significa, sin embargo, una novedad radical porque, de siempre, la ciencia jurídica ha procedido cuasi-axomáticamente. Tampoco significa matematizar la ciencia jurídica, porque las constantes lógicas: implicación, conjunción, disyunción, alternativa, negación, etc., tienen carácter cualitativo y no cuantitativo ni, menos aún, matemático. No tiene sentido hablar de «abstracción» y «alejamiento de la vida» a cuento de un sistema jurídico calculado, sino que más bien tendría que ser al revés, ya que el establecimiento de axiomas aporta la máxima claridad sobre todos los supuestos jurídicos. La abstracción que es propia de todo sistema jurídico no depende de su calculización.

La axiomatización del Derecho positivo pone de relieve su carácter relativo, puesto que lógicamente es siempre posible sustituir unos axiomas por otros, sin más límites, para el legislador, que el principio de contradicción y el que sean suficientes para la deducción de las proposiciones jurídicas deseadas. Pero frente a los axiomas del Derecho positivo, hay unos axiomas teleológicos, cuya formulación es la tarea propia de la filosofía del Derecho, que en ese sentido tiene que ser una filosofía exacta del Derecho. A la cabeza del sistema, no calculizados, están los sistemas de Derecho natural, que tratan de aportar los axiomas teleológicos de los que puede inferirse si un sistema jurídico positivo está justificado teleológicamente. De suerte que un sistema positivo es justo en sentido teleológico, cuando se fundamenta en axiomas teleológicos presupuestos como suprapositivamente válidos. Este Derecho es el Derecho justo, expresión pleonástica que conviene evitar, reservando la expresión Derecho para el que, en ese sentido, es Derecho justo. Pero, al reducirse esto a fórmula, se puede convenir en que sean equivalentes las expresiones «debido», «exigido», «imperado», «justo» (en sentido teleológico), «conveniente», etc. Esto, empero, no debe conducir al relativismo. Es cierto que los axiomas teleológicos y los lógicos se basan en convenciones. Pero no todo cálculo es un cálculo lógico, y el convencionalismo absoluto haría imposible incluso la afirmación absoluta del principio relativista. No es un relativismo absoluto, sino un relativismo limitado.

lo que, según Klug, hay que afirmar, y como última consideración se impone el señalar la conexión funcional existente entre la Lógica y la teleología, pues así como los sistemas de axiomas teleológicos se han de constituir según leyes lógicas, la elección de un cálculo lógico tiene que hacerse en función de consideraciones teleológicas.

Una Lógica de la aplicación del Derecho (11).—Hay algunos filósofos que, no obstante poseer una categoría excepcional, no han alcanzado «popularidad». No nos referimos sólo a esa popularidad que logran muchos filósofos, incluso si no son leídos, pero de los que todos hablan, como ocurre con W. James, Bergson, Heidegger u Ortega, sino a esa otra «popularidad selecta» limitada al ámbito de los cultos en materia filosófica, como la que corresponde a un Husserl, cuya mención resulta indispensable en toda exposición del pensamiento filosófico actual, porque su nombre es el punto de referencia de un modo de filosofar que afecta incluso a quien no forma parte en sentido estricto del grupo o escuela que aquél encabeza. El nombre de Heinrich Maier, bastante conocido en los medios filosóficos alemanes, no ha alcanzado tampoco esa popularidad; no es un filósofo espectacular y, fuera de Alemania, pocos lo conocen y menos aún han leído sus obras. A estos últimos pertenece W. A. Scheuerle, autor de un libro sobre la «aplicación del Derecho». A juicio de Scheuerle, «H. Maier es de esos filósofos que son más notables por la objetiva profundidad de sus investigaciones que por el carácter espectacular de sus doctrinas. La investigación lógico-gnoseológica exacta debe a Maier más que a otros que ostentan nombres más brillantes pero asientan su fama en una obra de características más artificiales que científico-filosóficas».

Entre la producción de H. Maier destaca la «Psicología del pensamiento nacional» (*Psychologie des emotionalen Denkens*), que constituye un acabado análisis de todos los hechos de la vida mental humana, los cognitivos y los emocionales, con instructivos enfoques sobre todos los sectores de la existencia, pues en ella se estudian los fundamentos lógicos de la contemplación artística, de la Ética o de las proposiciones jurídicas, de la metafísica, de las ciencias naturales, de la matemática y de la vida práctica cotidiana. La psicología de Maier busca los elementos lógicos ínsitos en los actos psicológicos.

(11) Wilhelm A. SCHEUERLE: *Rechtsanwendung*. Fachverlag Dr. N. Stoytscheff. Nürnberg und Düsseldorf, 1952, 240 págs.

A fines de siglo, la psicología había entrado en concurrencia con la teoría del conocimiento y con la Lógica, y se habló de una disolución de las ciencias, incluso las dogmáticas, por obra de la psicología. La psicología del pensamiento emocional de Maier respeta los ámbitos de lo psicológico y lo lógico dentro de cada ciencia. Su fino sentido de las distinciones le permite llevar a cabo una ontología que no pierde el contacto con la realidad, sino que la ilumina. Supo Maier poner de relieve la distinción entre lo cognitivo y lo emocional, como supo demostrar la antítesis de intuición y pensar, de pensamiento y ser y de estructura física y estructura psíquica de la realidad. En el pensamiento de Maier no cabría la idea de un valor como esencia pura; él se preguntaría por las estructuras lógicas que ofrecen las representaciones de los valores y mostraría que las valoraciones o actos de valoración representan tendencias o aspiraciones hacia ciertos objetos, mientras que en los juicios de valor estas aspiraciones se patentizan cognitivamente a la conciencia. También destruyó Maier la idea de una «conciencia en general» o «conciencia absoluta». Las categorías lógicas son para él formas de los objetos y sólo pueden descubrirse en la experiencia de objetos reales y no *a priori*. La Lógica no tiene sólo como objeto el pensamiento cognitivo, sino también el emocional; esto es, no sólo el pensamiento que se pone al servicio del saber y de la ciencia, sino también el que se pone al servicio de la vida. El pensamiento cognitivo se rige por la norma de la verdad. El pensamiento emocional, radicado en la voluntad, no quiere ser verdadero en sentido cognitivo; sus actos son actos de la fantasía emocional, que tienen estructura lógica y conciencia de validez lógica, pero no pertenecen al pensamiento cognitivo ni judicativo.

El Derecho es para Maier una aprioridad social que, con las aprioridades «humanas», pertenece al ámbito cultural - espiritual. Participa, pues, de la realidad del mundo psíquico-espiritual y, en cuanto aprioridad espiritual-cultural se ordena al yo y sus vivencias. Maier se había ocupado del problema de la estructura lógica de las normas jurídicas, partiendo de la clásica discusión en torno a su carácter posible como imperativos o como juicios hipotéticos. La tesis de Zitelmann, según la cual las normas jurídicas son juicios hipotéticos, se basa, según Maier, en la confusión entre pensamiento lógico y juicio. Hay mandatos que son causa de su cumplimiento, pero esta causación nunca es representada cognitivamente como tal por el destinatario, y por eso no puede ser objeto de un juicio. Ahora bien, los destina-

tarios de las normas y los encargados de su aplicación, pueden representárselas como juicios; no obstante, los legisladores, al imponerlas, ejecutan un mero acto de voluntad, y en este sentido las normas no son juicios, sino imperativos, actos volitivos de naturaleza hipotética, porque prevén la aparición de cosas futuras y, por tanto, inciertas. Esto es aplicable por entero a las normas jurídicas «autónomas». Normas jurídicas no autónomas son, por ejemplo, las proposiciones explicativas, que constituyen juicios semánticos, o las proposiciones definitorias, que son enunciaciones psicológicas judicativas en las que el imperante proclama que en determinado concepto piensa tales o cuales características. Análogamente define Maier las estructuras de las proposiciones jurídicas permisivas, condicionantes, anulantes, etc., con lo que —a juicio de Scheuerle— ha prestado a la Lógica jurídica un servicio muy difícil de igualar en su plenitud y aproximación a la realidad.

A pesar de esa escasa popularidad, a que antes nos referíamos, del pensamiento de Maier, no se trata en modo alguno de una doctrina desconocida y que no haya ejercido ningún tipo de influencia. La «jurisprudencia de intereses» de Heck se basa en la Lógica de Maier; para Heck, la Lógica de la actividad judicial pertenece a la Lógica del pensamiento emocional, cuyo ideal no es la verdad, sino el valor de los resultados desde el punto de vista de la vida y de los intereses. También se inspiran en Maier las investigaciones lógico-jurídicas de Mezger en su trabajo sobre «Los peritos psiquiátricos en el proceso», así como las de Bohne en torno a la psicología de la formación de la convicción judicial, decisivas para mostrar las estructuras del acto de aplicación del Derecho.

En esta línea se sitúa el libro de Scheuerle. Su objeto es el estudio de las estructuras lógicas de los actos de aplicación del Derecho en los que se establecen los hechos jurídicamente cualificables. Distingue entre los actos de percepción, de recordación y de relación y los actos cognitivos de fantasía. La estructura fundamental de los primeros es el «juicio elemental», mientras que en el ámbito de la fantasía desempeña importante papel el elemento silogístico. Los hechos quedan constituidos como *Ganzheitsstrukturen* que actúan como incitaciones sobre las disposiciones volitivas de los órganos de la aplicación del Derecho y pueden determinar que éstos quieran y aspiren a una determinada decisión. Esa tendencia puede tener distintas raíces volitivas; puede representarse como motivación por un impera-

ativo, como cumplimiento de una regla o como tendencia a realizar un valor, de suerte que también los valores éticos actúan como elementos volitivos. Pero las decisiones que derivan de una proposición jurídica, por cuanto se «basan» necesariamente en ella, no son las únicas posibles; también se pueden encontrar soluciones por vía puramente constructiva, en las que sólo se recurre a las normas en cuanto proposiciones de experiencia.

Muestra también Scheuerle, siempre rigurosamente atendido a los análisis de Maier, la estructura de la vinculación lógica que existe entre los actos *constitutivos* de las finalidades de la decisión, por ejemplo, las situaciones descritas en forma de juicios, y los *derivativos*, o sea, la derivación de las decisiones de las proposiciones jurídicas. Y entonces el problema de la subsunción se patentiza como el problema de la estructura de la subsunción de un concepto individual bajo un concepto empírico general de la vida social o bajo conceptos generales técnico-jurídicos, conceptos de valor, etc. Las estructuras «subsuntivas» se contraponen a las «interpretativas», que, a su vez, se dividen en implícitas y explícitas, las cuales se subdistingen en definidoras y ejemplificadoras.

Como consecuencia, el acto de aplicación del Derecho aparece como un acto típicamente productivo. Dentro de él se pueden distinguir, a juicio de Scheuerle, las estructuras de las soluciones «sabidas» y de las «construídas», con lo que se patentiza hasta qué punto los procesos mentales de los actos de aplicación del Derecho resultan comprensibles con la aplicación de las leyes de la psicología experimental sobre complementación de complejos y actualización del saber y cómo aclaran, por ejemplo, la compleja estructura de la subsunción «sabida», destacando las soluciones sucesivas y directas. En cambio, en las soluciones construídas (abstractivas), aparecen estructuras que ponen de relieve el factor jurídico creador dentro de un determinado ámbito jurídico-conceptual. La consideración atenta de los conjuntos intuitivos —caso especial de la complementación de complejos— muestra la importante función que les compete en el pensamiento intuitivo en cuanto en él se aplica Derecho. Se basa ahí la reproducción y abstracción de igualdades parciales, cuya función es la elaboración de la « semejanza jurídica », base de la analogía. Por último, el autor describe las estructuras del hallazgo de las operaciones de solución, en las que lo conseguido no es la aplicación de de-

terminados procedimientos intelectuales a la cuestión debatida, sino cabalmente el hallazgo de los mismos. Divídense en procesos reproductivos y abstractivos y en combinaciones múltiples de unos y otros. La discusión sobre la posibilidad teórica de actos puramente cognitivos de aplicación del Derecho, en cuanto reflexión sobre su análisis estructural, pone de relieve la peculiaridad de sus elementos emocionales, y la rareza cuantitativa de los mismos. A juicio del autor, estos actos puramente cognitivos sólo se dan en estos casos: uno, cuando el acto de aplicación del Derecho tiene el carácter de un «pronóstico» respecto a la futura decisión judicial de un tercero; pues entonces no hay desarrollo de una aspiración propia, sino un mero tener conciencia de las aspiraciones de un tercero; otro, cuando las normas jurídicas fuerzan a una decisión frente a la propia aspiración, y entonces la única estructura subsistente es la del cumplimiento del imperativo.

El libro se cierra con una indagación en torno al problema de la evidencia subsuntiva, o sea, la pregunta sobre qué supuestos tienen que darse para que un juicio jurídico —v. gr., «el acusado A tiene que ser condenado a tantos años de prisión en virtud del delito tal por él cometido, a tenor del artículo correspondiente del Código penal»— aparezca como evidente en sentido lógico. El sentimiento de la necesidad lógica consiste en la conciencia de que el acto es *exigido* por determinados datos de la representación; pero estos datos son distintos en los actos cognitivos y en los emocionales. En éstos, la conciencia de la necesidad lógica consiste en la certeza de que la aspiración es exigida por los datos y que su contenido hay que pensarlo como debido, de suerte que en la representación de la aspiración se comprueba adecuadamente la finalidad de la tendencia ínsita en dicha aspiración. Se trata, pues, de una «evidencia volitiva» que, en ocasiones, entra en colisión con la evidencia puramente cognitiva. El autor muestra casos de esta colisión y alude a su práctica irresolubilidad y a los medios de que se vale la técnica jurídica —cambio de métodos interpretativos, recurso al «Derecho libre» o a las «cláusulas generales»— para escapar al dilema y evitar el rigor cognitivo de los actos derivativos.

Este sucinto resumen del contenido del libro de Scheuerle muestra hasta qué punto difiere su análisis-lógico-jurídico del que caracteriza los libros anteriormente reseñados, si bien su investigación

versa también sobre el tema clásico de la Lógica jurídica, que es la aplicación judicial del Derecho. Pero nuestro autor no estudia la aplicación del Derecho en cuanto implica un pensamiento que obedece a unas determinadas reglas formales, es decir, no hace Lógica jurídica formal; sino que, más bien, se sitúa en un ámbito radicalmente ontológico, para mostrar no la estructura de un pensamiento que es una realidad lógica, sino al revés, para mostrar la estructura lógica de una realidad que es pensamiento, pero no sólo pensamiento pensado, sino pensamiento pensante y que posee una dimensión psicológico-emocional que constituye su más acusada característica. Naturalmente, la cuestión está en si la perspectiva ontológica del derecho queda bien enfocada a esa luz, pues la realidad jurídica queda reducida a pensamiento emocional, y si bien es verdad que de ese modo el Derecho y su ciencia son deslogicizados, no es más que a cambio de una amplia psicologización. Y esto conduce al autor a algunos planteamientos que estimamos completamente superados en la moderna ciencia jurídica, tal como, por ejemplo, el del problema de la imperatividad del Derecho, al que Scheuerle alude de un modo que nos parece justificar todas las críticas del Kelsen de la primera época o las más recientes de la egología cossiana.

Y, sin embargo, la obra de Scheuerle no carece de valores positivos y su análisis de las estructuras lógicas de los actos mentales en que consiste, en sus diversas formas, el acto de aplicación del Derecho, puede considerarse exhaustivo. Es una especie de *análisis fenomenológico* del acto aplicador (judicial o extrajudicial) del Derecho, pero desde unos supuestos filosóficos distintos de la fenomenología husserliana. Por lo mismo, no hay lugar a plantearse la cuestión en torno a la relación entre pensamiento y objeto del pensamiento o entre concepto jurídico y realidad jurídica, con lo que se pierde la posibilidad del tema referente a una Lógica jurídica trascendental. Eliminada así, a pesar de su enfoque ontológico, toda posible discusión sobre el auténtico ser del Derecho, sólo queda —desde el punto de vista de la Lógica jurídica— la consideración cierta, pero común, de que la aplicación del Derecho muestra, en su estructura lógica, algo más que una «mera operación lógica», por cuanto en ella intervienen voliciones, valoraciones, intereses, finalidades humanas, con arreglo a unos mecanismos psicológicos cuya estructura ha mostrado, muy cabalmente por lo demás, el libro de Scheuerle.

Lo concreto en el Derecho y en la ciencia jurídica según Engisch (12).—También aquí estamos en presencia de una obra de Lógica jurídica, desde el momento que uno de los cometidos de ésta versa sobre el modo de formación de los conceptos jurídicos. Pero en este libro se enfoca un problema muy particular: el de la concreción o, literalmente, de la concretización —*sit cum venia verbo*— en el Derecho y en la ciencia jurídica, o sea en la formación de los conceptos jurídicos, tanto los que se contienen en las proposiciones jurídicas como en los que forma la ciencia dogmática del Derecho.

La importancia lógica de esta investigación se advierte en el momento que se piensa cuánto se usa la voz «concreto» y cuánto se acusa la tendencia a la concreción en el actual pensamiento jurídico; pero también en qué dificultad nos veríamos todos si se nos forzase a decir qué es lo que realmente, *concretamente*, entendemos por ello. Lo primero que hace falta, pues, es concretar lo que se quiere decir cuando se pide lo concreto, la concreción en el Derecho, y se renuncia a las abstracciones.

El lenguaje filosófico muestra una multiplicidad de sentidos de lo concreto, a las que corresponden otras tantas acepciones de lo abstracto; así se tienen las contraposiciones de lo empíricamente real frente a lo ideal y meramente pensado, de lo intuitivamente perceptible frente a lo no intuible, de lo determinado frente a lo indeterminado, de lo singular frente a lo general, de lo individual frente a lo genérico, de lo concreto-general frente a la vacía universalidad, del todo autónomo frente a la parte dependiente. De todos estos sentidos se hace uso en la filosofía, a veces sin distinguirlos debidamente; y lo mismo ocurre en la filosofía y la ciencia jurídicas.

El libro de Engisch consiste en un minucioso estudio de la literatura jurídica moderna, para mostrar, a través de las más diversas teorías y concepciones, cómo aparecen estos diversos sentidos de lo concreto y cuál es su valor y su justificación, e incluso su posibilidad, para los fines propios de la dogmática. Si se trata, por ejemplo, de lo concreto en el sentido de lo perceptible intuitivamente, Engisch considerará que esta perceptibilidad sólo puede ser un valor accesorio, pero no un valor central del Derecho. En la época de la técnica y del tráfico tecnificado, en la época de las abstracciones en la imagen cósmica de la ciencia natural y en las artes, el Derecho no está

(12) Karl ENGISCH: *Die Idee der Konkretisierung in Recht und Rechtswissenschaft unserer Zeit*. Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1953, 294 págs.

menos condenado a ser también abstracto y no intuitivamente perceptible; y es sintomático en ese sentido que la dogmática trabaje con «magnitudes negativas» como «falta de diligencia», «causación por omisión», etc., y con ideas ficticias y aun contradictorias, como «sociedad de un solo miembro», «patrimonio como persona jurídica», «propiedad fiduciaria», etc.

En el sentido de lo concreto como lo real, es evidente para Engisch que la ciencia jurídica debe aspirar a concreción. Tanto el legislador como el juez deben conocer la realidad, los hechos, para encontrar los medios prácticamente justos para un fin propuesto, atender a las verdaderas necesidades e intereses y guiarse por las valoraciones del pueblo verdaderamente arraigadas y siempre aflorantes de nuevo. Una ciencia jurídica «concreta» no se sacrificará al principio metodológico de una teoría pura del Derecho que considere como su objeto exclusivo las normas y sus contenidos ideales; pues la misión de la ciencia jurídica es más bien cooperar en el hallazgo del Derecho positivo y del Derecho justo, y esto sólo puede hacerlo si conoce a fondo las realidades que determinan los contenidos jurídicos, o sea si tiene una idea clara y completa de la situación que ha de regular. Con todo, ciertas «aproximaciones a la realidad», con ser muy interesantes y valiosas, podrían desvirtuar la índole propia de la ciencia jurídica, desviándola hacia la sociología del derecho, lo cual implica una cuestión completamente diferente que no tiene nada que ver con la exigencia de «concretizar».

En la ciencia jurídica es también muy usual la consideración de lo concreto como lo total, frente a lo abstracto en cuanto lo parcial y fragmentario «abstraído», o sea «precisado» (en el sentido de la *praecisio*), separado del todo. Este punto de vista parece moderno, una especie de moda, pero Engisch recuerda que se remonta a Aristóteles y tiene su máxima expresión en Hegel y manifestaciones visibles en Jhering. Pero con diversos ejemplos pone de relieve el autor que la consideración concreta-totalitaria está, en parte, justificada, pero no más que el punto de vista abstractivo-analítico, y en modo alguno debe considerarse excluyente de éste, ya que una y otro son necesarios por igual en la formación de los conceptos jurídicos.

El sentido de lo concreto como lo específico se manifiesta ante todo en la doctrina schmittiana del «orden concreto» y en muchas corrientes del Derecho penal (Dahm, Schaffstein). Sin duda, hay aquí una tendencia saludable, pues no todo en el Derecho puede ser

genérico e indeterminado. Pero ni es posible dar una respuesta general a la pregunta de hasta dónde se debe especificar, ni la especificación puede ir tan lejos que fragmente el ordenamiento de la comunidad en una pluralidad de órdenes parciales, incurriendo en un particularismo de los diversos sectores jurídicos o, como dice Mezger, en una caotización del Derecho. Igualmente hay que evitar la caída en la degeneración casuística y saber encontrar un justo término medio entre casuismo y cláusulas generales. En este punto, Engisch recurre a la Lógica moderna para determinar las relaciones entre género y especie, distinguiendo entre conceptos normativos (contenidos en las proposiciones jurídicas) y conceptos científico-jurídicos, planteándose la cuestión de hasta qué punto la formación de los conceptos genéricos y específicos está vinculada por los órdenes ónticos y las leyes de estructura. Dichos conceptos tienen que ser compatibles entre sí; sería inservible un concepto genérico que diese por resultado *contradictiones in adjecto* al aplicarse a las especies. La cuestión está en si los conceptos genéricos tienen que formarse de tal modo que, en la especificación, las especies sólo aparezcan como variaciones y modificaciones de las características genéricas; pero esto sólo es posible en un ámbito muy limitado, y así, por ejemplo, el concepto específico de acción antijurídica no procede íntegramente del concepto genérico de acción, porque la diferencia específica de la antijuridicidad constituye un predicado valorativo que viene de fuera y se sobreañade como factor nuevo y peculiar a las características generales de la acción y no constituye la modificación de ninguna característica genérica contenida en aquel concepto superior.

Todavía alcanza mayor importancia en la moderna ciencia jurídica el sentido de lo concreto como lo individual. Engisch trata el problema de la individualización en tres planos: el de la aplicación del Derecho, el de la creación normativa y el de la formación científica de los conceptos jurídicos. En el ámbito de la aplicación hay que distinguir todavía entre la determinación y la valoración individualizadoras. La individualización de la determinación del objeto procesal puede hacerse por referencia directa, por designación por el nombre propio, por mención de las circunstancias de tiempo y lugar y por descripción; pero Engisch advierte que en todas estas formas no se «individualiza», sino, simplemente, se «singulariza». Por lo que se refiere a la valoración individualizadora, se tropieza necesariamente con un límite: la estimación jurídica de un caso in-

dividual no es nunca una «cuestión de hecho» irreversible, sino una «cuestión jurídica» reversible y, por tanto, no puede renunciarse a una cierta abstracción; por tanto, el caso individual, en lo que tiene de individual, no es tanto el *objeto* de valoración como el *punto de partida* de la misma. No es la individualidad concreta lo que interesa al Derecho, sino el individuo concreto; pero a su vez, el individuo concreto no es para el Derecho otra cosa que un esquema jurídico. Individuo e individualidad no son la misma cosa, y querer sacrificar el Derecho a la individualidad suponiendo que cada situación concreta excepcional tiene su propio Derecho (*Situationsrecht*), equivaldría a disolver la idea misma del Derecho. Sin embargo, tampoco se puede renunciar a toda individualización, y uno de los medios de llevarla a efecto en el ámbito de la aplicación es el llamado *jus aequum*, el recurso a la equidad.

En el orden de la creación normativa, la individualización se efectúa por medio de la ley individual, que en sí misma no es injusta ni recusable, pero de la que conviene usar con cautela evitando todo anacronismo (por ejemplo, culto a la personalidad por concesión de privilegios). Por último se pretende que la misma ciencia jurídica es también individualizadora; en este sentido se la convierte en una ciencia histórica al considerar que su objeto exclusivo son los contenidos significativos individuales de los conceptos normativos; pero esto es, cuando menos, unilateral. Bajo las proposiciones jurídicas y sus conceptos está el orden jurídico concreto —pero en otro sentido— de las sentencias judiciales, de los actos administrativos y de los negocios jurídicos. Y no sólo la práctica jurídica, sino también la ciencia del Derecho tienen como misión atender a los innumerables casos individuales que caen bajo las normas y sus conceptos para valorarlos a través de unas y otros. Pero así como el investigador de la naturaleza contempla los fenómenos a través de las leyes naturales y los explica por éstas, así también el jurista considera a través de las leyes y los conceptos jurídicos la «vida», que valora con arreglo a ellos, aun cuando no siempre «individualizando», sino, a menudo, «generalizando» o, al menos, «tipificando». La ciencia del Derecho está dominada por la tensión entre generalización e individualización, por lo mismo que la tendencia a lo específico está contrapesada por la tendencia a la ley general, como la igualdad ante la ley se compensa con la justicia individualizadora, la norma general con la ley individual y la regla con la excepción. Y en defi-

nitiva, la realización plena de la individualidad personal, la «autonomía» de la persona propugnada por la filosofía jurídica no tiene nada que ver con la concretización, pues ni siquiera es cosa del Derecho y sólo puede tener efectividad fuera de él en el espacio jurídicamente vacío.

La investigación lógico-jurídica de Engisch se centra en la noción de «tipo»; concretar, en la ciencia y la práctica jurídica, es «tipificar». Hay, ciertamente, distintas acepciones de la voz «tipo»; es un universal, pero un «universale in re», no «post rem», inmanente a la realidad como entequeia, estructura o principio dinámico de la misma. Tipo significa también lo próximo a la realidad, en el sentido en que se habla de tipo empírico o incluso de tipo de frecuencia o tipo medio. Y hay también el tipo vital, pues como la vida se halla sometida a la *lex continui* y no encaja en los conceptos lógicos de clase con su rígido *aut-aut*, hay que explicarla por medio de tipos, que son «conceptos de orden» adaptados a la variabilidad y la graduabilidad de las características y a la paulatina transmisión de una especie a la otra. Para Engisch, en el tipo se resumen todos los sentidos que son propios de lo concreto: el tipo es lo real, lo intuitivamente perceptible, lo total, lo específico y lo individual; reúne todas esas características y al sumarlas todas compensa las unilateralidades de cada una y hace posible y plausible la concreción aspirada por el Derecho y por la ciencia jurídica.

En la legislación apenas se usa el vocablo «tipo», pero la dogmática jurídica refiere a esa noción muchos conceptos contenidos en las leyes; y precisamente, en cambio, en la ciencia jurídica es más bien de temer una inflación de aquella palabra. El Derecho penal es el que hace un uso más amplio de la tipificación, a partir de Beling. Pero todo Derecho, legal o consuetudinario, aspira a tipificar, lo cual corresponde por entero a la naturaleza normativa del Derecho, compensándola en cierto modo, por lo mismo que el tipo representa lo concreto. Y por su mediación, el Derecho se aproxima a la vida, porque al interpretar los conceptos jurídicos típicos, la ciencia jurídica tiene que guiarse por la tipicidad de los fenómenos vitales. Esto no quiere decir que la tipicidad jurídico-legal coincida siempre con un tipo vital: pues también lo atípico puede constituir un supuesto de hecho legal y, por otra parte, el Derecho debe en ocasiones nadar contra la corriente y oponerse al tipo vital usual creando uno nuevo. Y en este punto se cierra el libro, con algunas consideraciones lógicas

sobre los conceptos de orden y su distinción de los conceptos imprecisos de clase, y unas alusiones a la función que la tipología desempeña en la teoría y la filosofía del Derecho, sobre todo en los «tipos ideales» de Max Weber y en la caracterización de los sistemas jurídicos de V. Tuka.

El libro de Engisch constituye una magnífica investigación sobre el tema a que se refiere; puesto que se trata de la concretización, resulta irreprochable su capacidad de concretar ideas. Ahí está resumido lo más importante de cuanto puede decirse en torno a lo abstracto y lo concreto en el Derecho y en la ciencia jurídica: por supuesto, en la ciencia jurídica alemana, pues falta enteramente toda referencia a la ciencia jurídica italiana, por ejemplo, que en gran parte está también expresa y formalmente dominada por el problema de la *concretezza* en el Derecho.

En todo caso, el tema estudiado por Engisch tiene una amplitud que excede la pura dimensión lógico-jurídica. El autor centra su investigación en la dogmática jurídica y en la formación de los conceptos científico-jurídicos, pero cuando llega a conclusiones propias en torno a la noción de tipo, apunta claramente al problema ontológico. El tipo sería el concepto lógico en que se expresaría la realidad jurídica: una realidad que no es la puramente ideal de las normas y los conceptos, sino realidad vital, esto es, vida en forma, en forma de tipo. Es la realidad la que es típica, y la ciencia jurídica conoce esa realidad a través de conceptos de tipo que elabora autónomamente o que reelabora con los conceptos que encuentra en las proposiciones jurídicas, en las normas como proposiciones normativas. No es la vida plenaria individual lo que constituye el ámbito ontológico del Derecho, sino la vida social, o sea la vida personal *alterada* por la dimensión de socialidad impersonal y definida por las proposiciones jurídicas que describen ciertos actos como supuestos de hecho y otros como consecuencias jurídicas de los mismos, vinculándolos normativamente, o sea, por la cópula del deber ser. Y eso es lo que, insertando el Derecho en la vida, pone, sin embargo, un límite a la individualización, a la concretización individualizadora, la cual, de efectuarse a ultranza, significaría un abandono del ámbito mismo del Derecho. Todo esto no lo dice expresamente Engisch, pero parece, en parte, el supuesto y, en parte, la consecuencia de su doctrina, contra sus expresas afirmaciones que ven en la ciencia jurídica sólo una ciencia de normas. Pero la ciencia jurídica sólo puede concretizar y, en

el sentido de Engisch, tipificar, porque ya su objeto es concreto y típico, y sólo en lo vital se da esa condición. El Derecho es primariamente vida, y las normas poseen una dimensión vital porque primariamente y de suyo son estructuras de la vida social. La Lógica del Derecho es, por tanto, la Lógica de una realidad vital.

* * *

Con la sola excepción de García Maynez, los autores cuyas obras hemos sucintamente reseñado no se plantean el problema de la relación entre Lógica y Ontología y, concretamente, entre Lógica jurídica y Ontología jurídica. Ahora bien, esta relación constituye uno de los problemas fundamentales de la Filosofía del Derecho como teoría de la ciencia jurídica.

Hace años hube de escribir: «Es preciso romper con la idea de que la Lógica es doctrina del pensamiento y sus leyes; la Lógica es doctrina del objeto, es decir, de sus relaciones reales y objetivas, independientemente de todo juicio y de toda subjetividad... Las leyes lógicas no son leyes del pensamiento ni del conocimiento, sino leyes del ser ideal y de las relaciones en él contenidas» (13). Esta afirmación está inspirada en Nicolai Hartmann (14), pero, tomada *avant la lettre* y desprendida de su conexión orgánica, puede resultar excesivamente rígida y mostratoria de una aparente confusión entre Lógica y Ontología. Pues lo que para ésta es un modo de existir de la correspondiente esfera de la experiencia, para la Lógica es sólo una forma pura del pensamiento que analiza y describe en su estructura formal (15). De lo que se trata, pues, es de integrar en una filosofía la indagación lógico-jurídica. Se plantearía, entonces, en primer término, el tema de las ontologías regionales, cada una de las cuales se expresaría en su propia Lógica, por lo mismo que la Lógica es doctrina del objeto, o sea, de una esfera de la experiencia. Y ahí estaría la base para una primera justificación de una Lógica jurídica indepen-

(13) L. LEGAZ: *Kelsen. Estudio crítico de la teoría pura del Derecho y del Estado de la Escuela de Viena*. Barcelona, Bosch, 1933; págs. 235-36.

(14) *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 2.^a ed., Berlín-Leipzig, 1925; página 25.

(15) Cfr. E. NIETO ARTETA: «Un diálogo con el profesor Kelsen sobre Lógica jurídica», en la *Revista Universidad Nacional de Colombia*, 1945, 3.

diente, ya que la realidad jurídica, la experiencia jurídica, tiene sus características irreducibles a las del ser de la naturaleza o al mundo de los objetos ideales y de las entidades metafísicas trascendentes. Pero, en cambio, ya es dudoso que lo jurídico constituya un mundo lógico-ontológico separado del restante mundo social. Se ha considerado, por ejemplo por Carlos Cossio, que una de las características de la Lógica jurídica es que en ella se identifican la Lógica formal y la Lógica trascendental, la indagación en torno a la forma del pensamiento y la investigación sobre su verdad, en cuanto su objeto es el concepto que, a su vez, se guía por su objeto y por el modo de ser de éste, en cuanto es su modo de darse o aparecer (16). Puede pensarse que esta identificación de Lógica formal y Lógica trascendental no es exclusiva del Derecho, sino que se da en todas las Lógicas regionales; pues cada esfera de la experiencia tiene peculiares modos de existir, implícitos en ella misma, que son aprehendidos en las categorías que corresponden a cada esfera y que constituyen modos de ser de la experiencia. La categoría pura de cada esfera se proyecta gnoseológicamente en la forma pura del correspondiente pensamiento regional. Las Lógicas regionales describen y analizan las formas puras de estos distintos pensamientos. Y como en toda Lógica regional se da una relación gnoseológica entre la forma pura del pensamiento y la categoría pura (modo de existir de la experiencia), se da siempre en ella la identidad entre la Lógica formal y la Lógica regional (17). Sólo en ese sentido, y sobre esa base, parece admisible hablar de una Lógica jurídica como de algo irreducible a la Lógica general. En cambio, no es adecuado hablar de dos Lógicas: la «vieja Lógica aristotélica» y la Lógica del deber ser, o Lógica jurídica. Cuando Kelsen afirmó que él no reconocía más Lógica que la de Aristóteles, su afirmación es válida no como argumento de autoridad, sino porque, al margen de la idea de las Lógicas regionales, él ve en la Lógica de Aristóteles la Lógica pura, que tiene que subsistir como supuesto de cualquier Lógica regional, como la Ontología pura es el supuesto de toda Ontología regional. La Lógica jurídica es una Lógica regional, pero sobre el supuesto de una Lógica pura. Y en este ámbito de la Lógica pura, de la vieja o de la moderna, se mueven casi todas las investigaciones que hemos reseñado, insertadas en

(16) C. COSSIO: *La teoría egológica del Derecho*. Buenos Aires, 1944; páginas 194 y sigtes., 200.

(17) NIETO ARTETA: *Loc. cit.*

el ámbito de la Lógica formal, en la que la cópula de un deber ser no parece suficiente, desde el punto de vista puramente lógico, para una especificación científica (18). Pero en una concepción filosófica general del Derecho, las modalidades que la Lógica general formal reviste en la esfera jurídica pueden aparecer como fundadas en un específico modo de ser, en la ontología misma de lo jurídico.

LUIS LEGAZ LACAMBRA

(18) En cambio, tiene el sentido de una investigación lógica fundada en una ontología, y completada por ella, la que GARCÍA VALDECASAS ha realizado en torno a las nociones de «juicio y precepto», en su trabajo en el núm. 1 de este ANUARIO (uno de los pocos trabajos españoles sobre Lógica jurídica), cuyo final anuncia una continuación sobre lo que uno y otro son «como actos de la existencia humana» (investigación ontológica).

RECENSIONES Y NOTICIAS DE LIBROS

GARCÍA MAYNEZ, Eduardo: *Los Principios de la Ontología formal del Derecho y su Expresión Simbólica*. México, Imprenta Universitaria, 1953. 173 páginas.

El libro contiene, principalmente, un ensayo de aplicación a la teoría del Derecho de los métodos y simbología adoptados por la reciente Lógica Matemática. Especialmente la llamada lógica de clases, que es un capítulo o sección importante del tratamiento matematicista de la Lógica. Desde este punto de vista, la obra resulta una instructiva introducción al empleo de dichos métodos y abrirá a los juristas no especializados en problemas lógicos interesantes perspectivas. Se aducen como ejemplos de aplicación de las fórmulas lógicas objetos de la ciencia del Derecho, tales como la clase de las conductas lícitas e ilícitas, etc... La exposición está ilustrada con gráficos o esquemas que hacen más fácil la interpretación de ciertas complicaciones y aparentes enrevesamientos de los símbolos empleados.

En otro sentido podrían formularse algunas reservas al intento de aplicar, sin más, al Derecho, este sistema puramente calculatorio. Por ejemplo, el autor niega la posibilidad lógica de la doctrina sobre el abuso del derecho (pág. 69), con argumentos demasiado generales para ser concluyentes. Pero, aparte las inevitables excepciones que, en la práctica jurídica, siempre habrá que oponer a principios formales de amplísima generalidad, vemos otra dificultad de más fondo filosófico a la doctrina de García Maynez, pues el autor fundamenta su concepción de la realidad jurídica en el terreno de la doctrina de los valores, llegando a conclusiones tan decididas como la de que «un sistema de normas no puede fundarse en la voluntad de los destinatarios» (pág. 104). Ahora bien: el reino o esfera de los valores obedece a legalidades propias, que no se confunden inmediatamente con las reglas lógicas, como expresamente afirma Max Scheler en un pasaje recogido por el mismo autor (pág. 88). Siendo así, falta la explicación de cómo a una esfera de la realidad (la jurídica), informada por principios valorativos, puede aplicarse, desde luego, la sistemática mental operativa propia de otra distinta parcela de la realidad, como son los objetos matemáticos, a cuyo tratamiento se endereza, principalmente, la lógica estudiada por García Maynez. Con ello no queremos decir que sus intentos sean imposibles o faltos de sistema, sino que en la obra comentada se omite la prueba de la posibilidad.

Tiene el volumen dos apéndices. El primero, es una conferencia titulada «La axiomática jurídica y el derecho de libertad», de redacción anterior al cuerpo de la obra, donde se sientan los principios por que habría de guiarse su composición. La tendencia de ambas publicaciones es, pues, semejante.

El segundo apéndice inserta una serie de conferencias sobre el tema «La libertad como derecho y como poder», pronunciadas en 1939. Estas primeras muestras de la preocupación del autor sobre los problemas estudiados en su obra (es más, el punto de partida), resultan asequibles al lector no interesado en problemas especiales de Lógica. El estilo es literario y sin recursos excesivos a formulismos matemáticos. Por ello, es jugosa y fácil su lectura. La tesis central es la diferenciación entre la libertad como poder (atributo o facultad psíquica del hombre) y la libertad como derecho (ámbito de elección conferido por el ordenamiento jurídico). El autor entiende que esta idea es de aplicación tanto al derecho positivo como al natural. En resumen, la publicación tiene mayor valor informativo que definitorio, y esta parece ser la intención del autor.

RAFAEL CASTEJÓN.

GROPPALI, Alessandro: *Avviamento allo studio del Diritto*. Dott. A. Giuffrè Editore, Milano, 1951.

El profesor Groppali, maestro de tres generaciones universitarias, hace en este libro una introducción a todas las ramas jurídicas. Cuatro son sus partes: «Forma y contenido de las normas jurídicas»; «El Derecho y las otras normas de conducta»; «El ordenamiento jurídico» y «La interpretación de las leyes y de los contratos».

El autor, contrario a los excesos dogmáticos de la más reciente doctrina italiana, aspira únicamente a exponer los principios generales que atraviesan todas las ramas jurídicas y que están en la base de todo ordenamiento jurídico. «Quien tiene práctica de nuestra enseñanza universitaria demasiado sabe cómo estos principios generales son invocados frecuentemente, pero no expuestos de modo sistemático». En parte atendía tal finalidad la llamada «enciclopedia jurídica», acoplada en el reglamento universitario de 1862 con la Historia del Derecho y en el de 1875 con la Filosofía del Derecho. Años más tarde se integró, como preámbulo, en las Instituciones de Derecho civil; pero es abolida finalmente por la ley Gentile, en 1924. La enciclopedia jurídica, cuya más conocida manifestación es la obra de Filomusi-Guelfi así llamada, no delimitó acaso con precisión su objeto, pero tuvo evidente utilidad práctica. El puesto que tenía antaño debe ser ocupado ahora por la teoría o ciencia general del Derecho, entendida como «coordinación sistemática de los principios fundamentales del Derecho positivo vigente en un determinado Estado». En el cuadro de las ciencias del Derecho sirve como vínculo de unión en-

tre las diversas ramas particulares privadas y públicas y la Filosofía del Derecho, que tomando en consideración la totalidad del Derecho en sus más diversas formas se propone dar de él una noción sintética de carácter universal, indagando su génesis, su evolución y las mejoras posibles que le hagan cumplir mejor las exigencias supremas de la justicia.

Tres diversas corrientes del pensamiento (la enciclopedia jurídica, la escuela analítica de Austin y la doctrina general del Derecho) enriquecen la ciencia general, tal como Groppali la concibe. En España una función propedéutica semejante corresponde a la «Introducción al Derecho civil y derecho de la persona», nueva denominación de la llamada «parte general». En este punto, por tanto, es la posición de nuestras Facultades más tradicional que la italiana; el contenido de la «Introducción al Derecho civil y derecho de la persona» tiene como antecedente ilustre los dos capítulos preliminares del Digesto, y como criterio de ordenación próximo la parte general de Savigny, que se importa en la segunda mitad del siglo pasado y se aclimata en el presente por influjo de la escuela de D. Felipe Clemente de Diego. La valiosa elaboración de la Parte General que está realizando actualmente entre nosotros Federico de Castro, contribuirá seguramente a fijarla en los cuadros académicos durante los años próximos, como ya ha contribuido a darle relieve notorio en los programas de oposiciones a las diferentes carreras jurídicas. No estaría de más, sin embargo, destacar la validez que esta Parte General tiene para el Derecho público, especialmente el Derecho administrativo, y no sólo para el privado. Esto, de rechazo, resutaría útil para la Filosofía del Derecho, que podría centrarse con mayor rigor en sus materias propias. El libro de Groppali es un ejemplo digno de considerarse.

R. F. C.

VERPAALEN, Antoine Pierre (S. C. J.): *Der begriff des gemeinwohles bei Thomas von Aquin*. Heidelberg, 1954. Volumen VI de «Sammlung Politeia», publicación de la Universidad de Freiburg.

El libro lleva como subtítulo «Una aportación al problema del Personalismo», pero es más expresivo el rótulo inicial, pues la sustancia de la obra es netamente tomista. Aparece dividida en dos partes claramente diferenciadas, aunque insertas en orden que, recordando la expresión justiniana, podríamos llamar prepósteros.

En primer lugar, se hace la exposición de las diversas tendencias que se dibujan entre los escritores neoescolásticos en la apreciación de la doctrina del bien común. Aunque el autor no lo enfoca expresamente desde este punto de vista, se hace una rememoración de la controversia suscitada en torno a la posición de Maritain, con sus antecedentes y réplicas. Examina, en párrafos separados, hasta doce autores contemporáneos que han tratado este tema. No faltan entre ellos

Maritain mismo y tanto su émulo Th. Eschmann como su oponente, Carlos de Koninck; más accesible éste al lector español por la traducción que se hizo recientemente de su obra. Es de notar, aunque sea completamente justificada, la mención de S. Ramírez, de quien aprovecha la doctrina referente a la analogía del bien común en la segunda parte del libro. Resulta de verdadera utilidad la noticia que incluye de varios escritores holandeses, que quizá por la dificultad del idioma son menos citados que los demás tratadistas del tema. Principalmente E. Kurz. O. F. M., E. Welty O. P., y Angelinus O. F. M. reciben consideración especial. Por el contrario, el pie forzado del neoescolasticismo deja fuera de estudio a quienes se ocuparon del bien común desde distinta tendencia filosófica.

La segunda parte se dedica a la doctrina del propio Santo Tomás respecto al asunto. En el ánimo del autor sería una aclaración a la anterior, para lectores no especializados. Sin embargo, tiene mayor valor que el puramente didáctico, pues en la explanación del pensamiento tomista se incluyen disgresiones que interpretan y matizan muchos pasajes a la luz de las últimas publicaciones.

Demuestra Verpaalen en esta parte una buena preparación teológica y amplio conocimiento de la obra completa de Santo Tomás, no limitándose a las socorridas citas de la Suma, sino también de las demás producciones del aquinatense, en la proporción adecuada. Por lo que respecta al bien común de la comunidad política, su exposición es templada, conciliadora y presenta todas las garantías del desapasionamiento y la serenidad. Realmente, se inclina más hacia la versión orgánica y supraindividual que al particularismo de Maritain, pero sin atacar a éste abiertamente, y más bien como simple resultado de los textos aducidos. El libro termina con una amplia noticia bibliográfica sobre el tema.

Dentro de los límites a que la condición del autor y la amplitud del espacio someten al estudio, es digno de mención por la claridad y oportunidad con que resume la cuestión. No obstante, se dejan notar la falta de una consideración más históricamente fundada de la obra tomista y la ya señalada omisión de escritores que no se encuentran oficialmente clasificados como neoscolásticos, cuyas aportaciones, no por eso, han de despreciarse *a priori*.

RAFAEL CASTEJÓN CALDERÓN.

RONCAGLI, Giorgio: *Il pensiero giuridico*. Dott. A. Giuffrè, Milano, 1953; 92 págs.

La principal finalidad del libro es el estudio del pensamiento jurídico o, por mejor decir, jurisprudencial. Para ello divide el tema en tres partes; La jurisprudencia *secundum legem*, la jurisprudencia *secundum arbitrium* y el pensamiento jurídico, a las que añade un último apartado sobre la interpretación como acto jurídico.

Para Roncagli no merece el nombre de pensamiento jurídico sino el que, de algún modo, es «jurídicamente relevante», o sea —prácticamente— los del legislador, del juez y el del particular cuando efectúa un acto con trascendencia jurídica. La idea fundamental, que intenta lograr, es la adecuación entre Derecho y vida social (pág. 14). Quiere poner el conocimiento jurídico en relación con «el momento social del Derecho», la normatividad con la sociabilidad.

Basa sus afirmaciones en un amplio esquema histórico-jurídico, que desde el Derecho romano, a través del Canónico, llega a nuestros días. Sostiene que el problema de aplicación de las leyes debe resolverse en una vida media entre el dogmatismo jurídico y las tendencias de la escuela del Derecho libre. Para conseguirlo subraya la distinción entre las leyes que apenas dejan margen al pensamiento jurídico, por estar sumamente detalladas, y aquellas otras de posible complemento jurisprudencial en su aplicación al caso concreto. A las primeras llama leyes «sensibles» y a las segundas «inteligibles», con una terminología que tiene reminiscencias kantianas. Esta distinción es el punto de apoyo de gran parte de su argumentación, y también la división entre juicios jurídicos analíticos, que explicitan las leyes «sensibles», y sintéticos, que añaden los elementos complementarios a las leyes «inteligibles». Para buscar este complemento insiste «ex profeso» en separar los conceptos de costumbre y uso social, reservando la primera palabra para designar la *ratio* o convicción social respecto a la juridicidad de una conducta determinada en casos no previstos legalmente con detalle, mientras entiende por uso la repetición de actos, simplemente manifestativa de dicha *ratio* social o *Volksgeist* (pág. 34).

La sociabilidad del pensamiento jurídico —plegándose al ambiente o valoración social de los actos—, es el punto fuerte de la exposición, si bien sólo cree posible aplicarlo a la segunda clase de leyes, «inteligibles».

En opinión de Roncagli, tanto en el caso de explicitar leyes muy descriptivas y detalladas, «sensibles», como en el de contemplar las que llama «inteligibles», el pensamiento del jurista no es innovador. Sólo en una circunstancia especial puede pretender este carácter; cuando un caso nuevo, que el ambiente social estima debe tener relevancia jurídica, no está sancionado por el ordenamiento positivo. Busca la solución de este evento a través de la teoría de las ficciones jurídicas, introduciendo, al lado de la ficción legal, la «ficción jurisprudencial» que aplica al caso nuevo alguna consecuencia jurídica ya prevista para situaciones análogas.

El pensamiento del autor tiene facetas muy interesantes, más intuitivas que logicistas. Sirvan de ejemplo sus observaciones sobre arraigo social y dinámica respectiva de las instituciones jurídicas, según se trate de institutos de derecho estricto o regulables por una más amplia jurisprudencia (pág. 51) y las que muestran la posibilidad histórica de que la primera clase de institutos jurídicos evolucionen hasta permitir una interpretación análoga de sus preceptos. Tam-

bién se hacen notables aseveraciones respecto a la relación entre las revoluciones y la interpretación de las leyes (págs. 36 y 87).

La jurisprudencia *secundum arbitrium* queda, en opinión de Roncagli, muy limitada y circunscrita a determinar la resarcibilidad de los daños cuya estimación deja la ley al arbitrio judicial.

El capítulo titulado «El pensamiento jurídico» se dedica a exponer algunas características del proceso penal italiano, de las que deduce la primacía del pensamiento jurídico-penal sobre otras ramas del Derecho, basándose en la «sustancia ética» que tales especialidades revelan —a su juicio—, y que propone se extiendan a la teoría general del Derecho.

En el apartado sobre la interpretación como acto jurídico, afirma que, en la mayoría de los casos, el juez no es intérprete del Derecho, pues sólo llama interpretación a la innovación del ordenamiento jurídico positivo. Por el contrario, propugna el control jurisdiccional de la constitucionalidad de las leyes, y aun de las costumbres y actos particulares innovadores, a través de la sentencia que inicialmente les acoge en el ordenamiento positivo.

Tras algunas consideraciones sobre los modos de la mentalidad jurídica y las categorías del pensamiento jurisprudencial, resume su idea del Derecho diciendo que es un sistema de relaciones entre la autoridad, la sociedad y el individuo.

El juicio sobre esta obra tiene que señalar la dificultad que entraña su terminología, extraída de heterogéneas procedencias filosófico-jurídicas y muy distante de la usual. En especial la denominación de leyes «sensibles» e «inteligibles» parece expuesta a malentendidos, sobre todo si se la liga al sistema kantiano. El contenido del libro revela— a pesar del encuadre logicista intentado— el auténtico pensamiento de Roncagli, más historicista y social que apriorístico, por lo que bastantes opiniones muestran una sugestiva espontaneidad que tal vez sea la nota más destacable de su empeño literario.

RAFAEL CASTEJÓN

CARNELUTTI, Francesco: *Metodología del Derecho*. Traducción por el Dr. A. Ossorio, México, U. T. E. H. A.; 103 págs.

La obra comentada tiene motivo en el libro *Por la ciencia del Derecho*, de Arturo Colonna, donde se hacía alusión a la posición científica de Carnelutti. Aprovecha éste la ocasión para contestar afectuosamente y luego exponer sus ideas sobre el problema del método cognoscitivo en la ciencia del Derecho.

Respecto a las concepciones jurídicas fundamentales, expresa su desengaño ante el agnosticismo ético, de sabor materialista, que predominaba entre los juristas durante la juventud del autor. Por el contrario, proclama la importancia que tienen para el Derecho la ley divina y la Justicia.

En otra dirección, reivindica el carácter científico —negado por algunos— a la ciencia del Derecho. Aduce su experiencia de la vida y la enseñanza jurídica para pedir que se reciba, como objeto de la ciencia, no sólo las normas, sino todos los actos jurídicos. Afirma la importancia, para ésta, de la investigación histórica y el empleo del método comparado. La especialización de las varias ramas jurídicas la considera consecuencia de la regla técnica de división del trabajo, que no debe empañar el carácter unitario de la ciencia.

Las dotes literarias del autor van desarrollando una serie de imágenes e indicaciones sumamente útiles a todo estudioso del Derecho; recomendando, entre otras cosas, ampliar el campo de la observación científica hasta las últimas consecuencias del orden jurídico (v. gr., la ejecución de la sentencia, como complemento del Derecho procesal, etc.), y atender a la realidad de los hechos, sin limitarse a la letra del Código.

Después de la experiencia jurídica, pasa a ocuparse de la abstracción conceptual, insistiendo en la utilidad de la historia y ciencia comparada del Derecho, así como la estadística aplicada al mismo.

También reitera la llamada «comparación interna», entre instituciones del mismo Derecho nacional (v. gr., el Proceso civil y el penal), que considera sumamente fecunda, sobre todo para la labor de clasificación jurídica, ilustrada con ejemplos de la propia producción científica.

La elaboración de los conceptos jurídicos le parece la fase más interesante y valiosa del conocimiento. Para su posterior ordenación indica que él ha tendido al empleo, instintivamente, de la «simetría» entre los varios conceptos, aunque no tenga prueba científica de la bondad de este procedimiento. Termina recomendando el mutuo complemento entre ciencia y práctica del Derecho.

Ocurre, a veces, que el escritor especializado en una rama particular de la ciencia quiere hacer excursiones a aspectos más generales y lindantes casi con la filosofía. Si ya ganó merecido prestigio en su especialidad (como el caso presente), esta aportación no puede menos de ser bien recibida.

En primer término, gana la teoría general una contribución benéfica para su prestigio y material de experiencia. Más que teoría abstracta, resplandece en estas páginas la sabiduría, fruto de una ilustre vida intelectual y profesional.

Sería poco adecuado pedir a este género de escritos la precisión conceptual o la exactitud erudita que se reclama a quienes hacen oficio de la disciplina general o filosófica, ensayada por el especialista. Ello expondría a desaprovechar la incitación a una inteligencia íntima de ideas, más sugestivas que terminadas.

La traducción es más literal que literaria, pero no gana en exactitud o claridad la calidad idiomática sacrificada.

DR. RADOMIR LUKICH: *Teoría del Estado y del Derecho*. I. «Teoría del Estado». Belgrado, 1953, 444 páginas (1).

El libro de Lukich es el primer manual completo de la teoría del Estado, publicado en Yugoslavia después de la segunda guerra mundial.

No habiendo podido aún llegar a construir un sistema unitario de la teoría del Estado y del Derecho —cosa que espera poder hacer más tarde, y que estima indispensable, puesto que se trata de «dos aspectos del mismo fenómeno, de la lucha de clases en la sociedad»—, Lukich ha decidido salvar la unidad fundamental de la materia con una larga introducción (págs. 5-126) sobre el concepto de la teoría del Estado y del Derecho y sobre los «conocimientos básicos del Estado y del Derecho». El primer tomo de la obra está dedicado a la teoría general del Estado, y se divide en dos partes: en la primera (págs. 127-322) se trata del Estado en general, y en la segunda (páginas 323-444), de los Estados contemporáneos. El segundo tomo de la obra tratará la teoría del derecho.

En la Introducción el autor define como objeto de la teoría del Estado y del derecho «las cualidades y relaciones generales del Estado y del derecho». Señala como método para obtener «el conocimiento completo sobre la esencia del Estado y del derecho» el de utilizar, primeramente, el «contenido general del materialismo dialéctico», y después aplicar «dialécticamente» el método jurídico (dogmático), filosófico y sociológico al objeto de su ciencia (pág. 50).

Lukich admite la influencia del factor nacional, geográfico e ideológico sobre el Estado y el derecho, pero afirma, como marxista ortodoxo, que es el modo de producción el que los determina, en definitiva, siendo así que sólo un cambio revolucionario del modo de producción causa un cambio cualitativo del Estado y del derecho, llevando a la dirección del proceso de producción una nueva clase social.

El origen del Estado y del derecho son estudiados o base de los textos de Engels, quien creía que el Estado surgió necesariamente, cuando la sociedad se escindió en clases, opuestas en una lucha irreconciliable. En tal lucha, la clase dominante debe servirse del Estado y del derecho para realizar su dominación, la cual no puede hacerse efectiva y ser garantizada sino con la coacción física. Y para ser verdaderamente eficaz, el Estado debe ser la organización con la fuerza física más eficiente en la sociedad, debe tener el monopolio de la coacción física en ella. Lukich advierte, sin embargo, que el Estado no es siempre necesariamente el instrumento de una sola clase; puede serlo de una coalición de varias clases, o tan sólo de una fracción, de una sola clase.

El monopolio de la coacción física es un elemento esencial del

(1) Título original en serbio: *Teoriia drzhave i prava*. I. «Teoria drzhave».

Estado, su elemento más palpable, pero es sólo su elemento exterior. Otro elemento esencial, el elemento interno del Estado, es el fin o la función del Estado, que es, según Lukich, «el sostenimiento de un determinado modo de producción, en cuanto es preciso, para tal sostenimiento, la coacción del Estado, es decir, el monopolio de la coacción física» (pág. 202).

Cuando el Estado protege un progresivo modo de producción y la unidad de la sociedad, necesaria para la producción, cumple una función social general, defiende los intereses de toda la sociedad. Mas estos intereses no coinciden con los intereses actuales y concretos de todos los miembros de la sociedad, y de todas las clases. «un bien común». El Estado, por su esencia clasista, actúa siempre en el interés de la clase dominante. «Pero, puesto que esta clase es, al mismo tiempo, el portador del progreso de toda la sociedad como tal sociedad, su interés de clase, que se opone, como tal, al interés de la clase oprimida, viene a ser el interés de toda la sociedad, y con esto el interés social general. Sin embargo, con ello no ha dejado de ser el interés de clase —por eso representa una unidad dialéctica de los contrastes, porque es, al mismo tiempo, clasista y social, y es social sólo en cuanto es clasista. Por esta razón la clase oprimida se le opone, y, por consiguiente, es preciso que se imponga con la coacción del Estado, aunque también puede aceptarlo, como interés general de la sociedad, si se percatara de ello. Cuando un interés llegue a ser interés social general, sin ser a la vez, y por eso mismo, clasista, las clases desaparecerán, y el Estado con ellas» (pág. 158).

El fin del Estado es lo que justifica la coacción estatal y determina la medida de su extensión: «Por muy grande que sea la coacción del Estado y por muy extenso que sea el campo de la intervención estatal, ésta será justificada, hasta que sea necesaria, para sostener un modo progresivo de producción. En cambio, en la más mínima medida de la coacción es injustificada, cuando se usa para sostener un modo reaccionario de producción. En este caso está justificada, por el contrario, una coacción revolucionaria para destruir esta coacción estatal» (pág. 211).

Lukich debe reconocer, a pesar de su concepto dialéctico del interés de la sociedad y del carácter clasista del Estado, que éste puede cumplir, respecto al proceso de producción, también una función que no es clasista, sino general, social, del control y de la coordinación de la producción, como lo reconocía Marx incluso al Estado despótico. En cuanto a la actividad del Estado, distinta de su actividad de coacción, Lukich considera que el Estado no actúa en ella como Estado, sino como una organización social cualquiera. Sin embargo, afirma que estas actividades ya no son de un interés común a toda la sociedad, sino que son clasistas.

El poder estatal es de carácter clasista, pero no coincide totalmente con la clase dominante, puesto que es ejercido sólo por una fracción de esta clase, puede independizarse de ella en cierta medida e imponerle normas. Muchas veces el poder estatal transige con la

clase oprimida, pero sus concesiones tienen un límite, impuesto por la resistencia de la clase dominante.

La característica esencial del poder del Estado es la soberanía, que no es sino «una distinta expresión para el monopolio de la coacción física, o también para el derecho como ordenamiento que impone este monopolio» (pág. 239). Lukich la define como «una cualidad facticia del poder del Estado, que está en el hecho de no estar éste limitado por el derecho, es decir, que no «existen medios jurídicos para su limitación» (pág. 240). Lukich no cree que el derecho internacional sea una limitación jurídica de la soberanía, pues no reconoce a éste el carácter de derecho.

El autor trata extensamente de las formas del Estado. Divídelas en formas de gobierno (monarquía, república); formas del régimen político (democracia y autocracia), y formas de ordenamiento estatal (Estado unitario, Estado descentralizado).

Las formas del régimen político clasifica con respecto al portador político de la soberanía. Si éste es el pueblo, la forma del régimen es democrática; si lo es sólo un grupo de ciudadanos, la forma es autocrática. El autor piensa, sin embargo, que en realidad existe sólo la autocracia en su forma pura, mientras que la democracia pura no existe. La democracia es un Estado con un aparato de coacción que suele formar la minoría de los ciudadanos —y esto ya es un elemento de la autocracia—. En una pura democracia, todos tendrían que participar en el poder coactivo del Estado; con esto ya no habría nadie sobre quien ejercer la coacción; el Estado desaparecería y la democracia también. La democracia burguesa tiene, además, otra contradicción: aunque es formalmente democracia para todos, en realidad es democracia sólo para la clase burguesa. La clasificación de las formas de los regímenes políticos se complica, hasta hacerse imposible, por la combinación del criterio formal y social, clasista, y por la idea que tiene Lukich de la soberanía como ejercicio efectivo de la coacción física estatal.

Tratando de las formas del ordenamiento estatal, Lukich niega que exista un criterio jurídico para distinguir la federación de la descentralización.

La segunda parte del libro está dedicada a los Estados contemporáneos, al Estado burgués y al proletario.

El Estado burgués contemporáneo está basado, en opinión de Lukich, en el capitalismo del Estado (a diferencia del Estado burgués liberal, cuya base ha sido el capitalismo privado), y tiene dos variantes. En la primera, en la de la democracia burguesa, aparecen ya los elementos de la democracia económica, y las libertades se extienden hasta los últimos límites. La otra variante es la del Estado fascista, que suprime la libertad, monopoliza la ideología política e introduce algunos elementos de la democracia económica para atraer la clase obrera. El Estado democrático burgués es considerado por Lukich como una forma de transición hacia el Estado proletario.

El Estado proletario es, según Lukich, un Estado en el cual el

modo de producción es socialista y el proletariado ya no es una clase explotada. Este Estado subsistirá incluso algún tiempo después de la desaparición de las clases, puesto que en el socialismo cada uno recibirá los productos sociales equivalentes al valor de su trabajo, y el trabajo no es igual en todos. Los que ganarán menos tenderán a convertirse en explotadores, intentando obtener igual cantidad de productos que los que ganarán más por su mayor capacidad de trabajo. La lucha entre esos dos grupos ya no será una lucha clasista, pero bastará para provocar un Estado que ejercerá el monopolio de la coacción física. Sólo en el comunismo, donde habrá productos en tal cantidad que ya no representarán valor para nadie, el Estado desaparecerá.

El mayor obstáculo para la desaparición del Estado proletario es la burocracia, que puede independizarse del proletariado y somérselo, prolongando la vida del Estado —como ocurre en la Unión Soviética—. Para eliminar tal peligro, el proletariado debe tomar progresivamente en sus manos todo el poder estatal, eliminar la burocracia y el ejército permanente, pero antes que nada dirigir directamente, efectivamente, el proceso de la producción socialista. Así se llegará a la extinción del Estado, que Lukich estudia, comentando los textos de Marx, Engels y, sobre todo, de Lenin, y polemizando con la teoría «no socialista» de Stalin.

Lukich ha intentado construir un sistema de la teoría marxista-leninista del Estado, y ha incurrido, en su libro farragoso, lleno de repeticiones, en las contradicciones que implican sus postulados, sin poder resolverlas. Las más fundamentales invalidan el sistema en sus bases: el carácter clasista del Estado, que afirma el marxismo, y su utilidad general para la sociedad, que no puede negar; la dependencia del poder estatal de la clase dominante y su posibilidad de independizarse de ella (como una casta burocrática). Pero un marxista no se limita frente a las contradicciones. Afirma que no radican en su sistema, sino en la misma realidad social y que se resolverán, como lo predijo Marx, con el advenimiento de la sociedad comunista, en la cual todos se someterán espontáneamente a las normas de la producción colectiva, y la coacción estatal se hará innecesaria, por lo que desaparecerá el Estado. En realidad, las mencionadas contradicciones demuestran el contraste entre la teoría marxista del Estado y la realidad social, mostrando que el Estado puede y debe realizar el bien común de todos sus ciudadanos y que su poder puede imponerse a distintas clases sociales, porque es algo más que sólo una emanación de ellas, una fuerza social que está por encima de las clases.

VÍCTOR ANTOLÍN

TOYNBEE, Arnold: *El mundo y el Occidente*. Aguilar, S. A. Madrid, 1953.

En espera de la entrega final del famoso *A study of History*, que debe producirse este año de 1954, podemos conocer aquí, de un modo elemental, sin grandes exigencias ni rigor literario o histórico, las líneas maestras de uno de los más apasionantes temas de la historiografía moderna. Punto por punto, Toynbee pasa revista a las acciones desplegadas por Occidente sobre el mundo, y del actual movimiento de reacción de las zonas culturales occidentalizadas. Si la cuestión es ya de por sí azorante, la imprecisión y vaguedad del lenguaje de Toynbee dan al libro una tensión inquietante y confusa, fácilmente perceptible.

Esto ha sucedido así y es cierto. Pero en materia tan importante convendría haber esperado a la aparición de la obra completa, para sacar una idea total y tener unas referencias concretas, manejables, que prestaran la seguridad y el fundamento científico, por los que se pregunta el lector de *The World and the West*. La obra es un conjunto de apreciaciones y sugerencias que forzarán a pensar hondamente. Quizás lo que más atrae del planteamiento y desarrollo del problema es el intento decidido de integración universal en que, en definitiva, consiste el libro. Es un manifiesto unitario lanzado violentamente sobre los egoísmos, las intransigencias y las incomprensiones humanas.

Si para Toynbee hay algo por lo que vale la pena luchar es la integración de los hombres en un sistema mundial de convivencia. De tal modo lo cree así, que toda su obra está marcada por esa tendencia. De manera imperceptible, pero firme, su «humanismo» y su generosidad, tras de romper los esquemas históricos británicos, se dirigen a demostrar: 1.º Que la tendencia a la unidad se ha dado en todas las situaciones históricas. 2.º Que existieron, y se pueden conocer sus caracteres con bastante seguridad, civilizaciones unitarias a escala mundial, en épocas en las que sobre la tierra coexistían mutuamente, desconocidos o tenuamente sospechados, varios mundos totales. 3.º Que vivimos una situación intermedia, cauce obligado hacia la nueva y, quizá por primera vez completa, integración mundial.

De ser cierta tal dinámica y su dirección, tendremos que vivir etapas de transformación importante y radical. Para Occidente (conviene advertir el uso convencional de palabra tan imprecisa) significaría el abandono definitivo de una dirección por la que no se resigna y lucha, todavía hoy. Decir cosas así es algo tremendamente inexacto y peligroso. Hay que adentrarse por la trama complicada de este mundo, estableciendo cuadros de situación, datos y cifras, tendencias y sentires, difíciles de fijar. Toynbee puede hacerlo, y de ahí la expectación ante los cuatro tomos de *A study of History* que faltan por salir.

Se trata, nada menos, que de una aportación científica y seria al

más grave problema de esta hora del mundo. Cuando poderes políticos y sociales se enfrentan en una tensión que nos parece la más dramática y honda de cuantas vivieron los hombres, la ciencia histórica señala tiempos y horas semejantes y resueltos de modo integrador y constructivo. Los hombres, en cada instante, tenemos a la historia como en arcilla, entre los dedos; pero reacciones, proyectos, tendencias inconscientes, nos brotan de una intimidad, resultado de acciones y pasiones vividas, olvidadas. Vale la pena de iluminarlas y ordenar un cuadro de vivencias y de líneas que nos aseguren y afirmen.

Por lo que toca a occidentales, la faena es doblemente penosa. Están en marcha, simultáneamente, dos procesos de integración. El propiamente occidental y el del mundo. No es difícil darse cuenta de que el estado de incertidumbre de zonas europeas y occidentales tiene una razón importante en la tensión acrecentada, en el desgarramiento total que supone ese doble proceso histórico.

En el ámbito propio se está efectuando la transferencia de poderes de Europa a América y un reajuste interno, espiritual, social, político, material, en el que influyen: el impacto comunista, el anticolonialismo general, las divergencias espirituales, los fanatismos, etc.

Del resultado favorable o negativo de este proceso dependerá sin duda la suerte del mundo, por lo menos del mundo entendido desde Occidente.

Pero al mismo tiempo tiene lugar ahora, de manera imperiosa y firme, la marcha de Oriente hacia su propia vigencia y en busca de un orden de justicia muy natural. Los pueblos occidentalizados, con la técnica y las herramientas de que se han apropiado sabiamente, comienzan a desarrollar poderes hasta hoy privativos de Occidente, y están presionando con insistencia. Ante el esfuerzo occidental para cerrar el paso a esta vigorosa expansión y reconstrucción oriental, ponen en juego motores e influencias muy diversas.

El máximo peligro está en la enorme atracción que el comunismo ejerce sobre estos pueblos, miserables y en lucha. La tensión internacional de nuestra época terminal se polariza en el doble intento occidental y comunista de prevalecer en la dirección de las energías orientales. El comunismo, herejía occidental como lo llama Toynbee, lleva a Oriente dos cosas importantes: una creencia y una técnica. El encuentro de Occidente y Oriente se produjo varias veces en los últimos cuatro siglos: los intentos de sumisión resultaron vanos, al principio, porque se pretendía arraigar en ellos una ideología religiosa, después porque se les entregaban técnicas y herramientas sin más. Poco a poco, las relaciones entre pueblos se han ido complicando, y ahora lo que comunismo y Occidente ofrecen es algo lleno de líneas y fuerzas diferentes: materia y espíritu, ciencia y técnica, política y socialismo, etc.

Quizá sea muy aventurado intentar predecir una solución. Toynbee, por su parte, señalando el final de la cultura grecorromana, quisiera ver una integración unitaria. Se apoya en esta ley histórica que

hace del encuentro de civilizaciones un hecho total. Cuando se presta una técnica o un espíritu, no van aislados ni solos. A toda técnica acompaña a su vez un espíritu, que obrará de palanca revolucionaria o normal en la transformación de los pueblos. El ejemplo de Turquía es definitivo, y debe servir de lección y de señal para quienes crean o pretendan lo contrario. El caso turco no es único. En Rusia, en Egipto, en India, en Japón, a atracciones limitadas de ciencia y técnica siguieron fenómenos espirituales de choque y transformación de diversa índole.

Conviene profundizar en los elementos, resultados y circunstancias de estos encuentros de civilizaciones, que van marcando etapas y zonas, en la incesante obra de integración humana. Y darse cuenta de que, a través de oposiciones y tensiones, los hombres buscan constantemente un mundo único en el que sea posible la convivencia, el desarrollo libre de la personalidad, la fuerza creadora e inagotable del humanismo.

MANUEL ORTUÑO

HARE, Richard: *Pioneers of Russian social thought*. Oxford University Press. London. New York. Toronto. 1951.

El siglo XIX ruso, a la luz de los testimonios más vivos, acción y pasión de los hombres que lo llenaron de intenciones, aparece ahora como una de las épocas de máxima tensión espiritual en el largo camino de lo que Toynbee ha calificado de «encuentro del mundo con Occidente». He aquí un libro que vendría muy bien a españoles como ejemplo y testimonio de una época de vivísima semejanza en tantas cosas, con la misma época de España. Los problemas de entonces, resueltos en Rusia de manera irregular, tampoco entre nosotros han tenido una solución feliz. Se trata de lo que podría llamarse «el problema de Rusia», o «Rusia como problema».

Hare, en este libro, quiere salirse de la línea seguida hasta ahora en lo tocante al trato del XIX ruso. En general, la crítica histórica venía ejercitándose en buscar los elementos prerrevolucionarios, los ténues destellos de lo que finalmente sería la gran hecatombe comunista y bolchevique. Así, cada obra, cada intención era mirada desde tal punto de vista, y su consideración positiva o no se efectuaba con arreglo a esa limitación inicial.

Hare va a mostrarnos algo completamente distinto. Su trabajo se refiere tan sólo, y precisamente, al aspecto olvidado de las investigaciones sobre el XIX ruso. Quiere analizar la obra de los no prerrevolucionarios, de los no radicales, de quienes no tuvieron contacto ni intenciones socialistas. Algo complementario será ver si el régimen comunista acepta a los escritores de filiación nada familiar, e incluso ver qué es lo que de ellos rechaza o toma y por qué razones.

Esta es la intención. La estructura del libro resulta bastante sen-

cilla. Comienza analizando la vida y las obras del grupo occidentalista, europeizante, deteniéndose especialmente en alguna figura relevante, y le contrapone el grupo eslavofilo, menos numeroso y con personalidades de valor irregular. Al final destaca a varios pensadores de mayor interés, pero sobre todo a Herzen y Leontiev. En definitiva viene a ser una encuesta emocionada y viva de las ideas, de los proyectos y de los fracasos de la *intelligentzia* rusa del XIX, en un estado político y social anormal y de excepción.

Tras de la mano un tanto ingenua y a veces malintencionada de Pedro el Grande y de Catalina II, el contacto intelectual Rusia-Occidente fué más sencillo y se produjo con facilidad. Los acontecimientos intelectuales, las corrientes de pensamiento y las ideologías fueron llegando por conducto individual. Su expansión social dependería de la variable significación del régimen establecido y de las fuerzas sociales en presencia. La Revolución francesa, en cambio, no tuvo una influencia especial por el lado ideológico; pero fué la ocasión que puso en línea a las diversas clases sociales fundiéndolas y abriendo una clara posibilidad de entendimiento entre ellas cuando el país se vió invadido por los franceses. Puskin habló un día de aquella época calificándola de «tiempo glorioso para el honor nacional».

La Santa Alianza forzó los acontecimientos en dos sentidos. En un primer momento obligó a un esfuerzo de presencia, figurando Rusia como una de las potencias directoras de Europa, ejerciendo funciones arbitrales y siendo el Emperador consejero y guía de iguales. Pero muy pronto comenzó a verse, dentro y fuera de Rusia, que el papel internacional del Imperio era, por desgracia, pura fachada sin contenido.

En el interior, el desencanto de los intelectuales, de los políticos y de los jóvenes, fué inmediato y no tardó en manifestarse. El año 1825 estalló la llamada Revolución de Diciembre. La ideología decembrista era muy diversa entre sí, pero en general polarizada en tres centros de influencia: el humanitarismo francés, el constitucionalismo inglés y el federalismo norteamericano. Fué la ocasión de una decidida toma de conciencia por parte de numerosos grupos de intelectuales y de ahí arrancaron las varias líneas polémicas que integran el conjunto del llamado problema de Rusia. Frente al decembrismo, inmediatamente aparece Zhukovsky, pidiendo autocracia y desmontando las pretensiones socialistas y comunistas y atacando el pensamiento rusoniano.

Los pensadores rusos se dividen en eslavizantes y europeístas. Hay una tendencia muy generalizada a clasificar a las personas en una de ambas tendencias, por sus ideas políticas, o por su pertenencia a grupos sociales o de opinión. No debe hacerse tal cosa. Al profundizar en el análisis de sus personajes, Hare se da perfecta cuenta de cómo no existe una diferenciación neta y clara. Conservadores y liberales o revolucionarios, se encuentran en ambos lados. Mucho más inexacto es pensar que los europeístas eran necesariamente revolucionarios y los eslavizantes, conservadores. Chaadayev responde al tipo europeísta

conservador, y, en cambio, Kakunin es un revolucionario esclavizante. Otros pensadores de talla, como Kireyevsky y Herzen, que mantienen inicialmente posturas europeístas, se convierten después a un cierto esclavismo.

De todos modos, es curioso observar cómo en el grupo europeísta se padece el impacto esclavizante. Chaadayev, que no es en balde un hombre centro, critica el atraso ruso y lo explica por la falta de Europa. Los remedios que encuentra son: Primero, incorporarse al proceso cultural y europeo. Pero, además, y sobre todo, no escatimar esfuerzos, crear e imaginarse ideas y soluciones y ocupar un puesto relevante. Decía: «Las grandes ideas nacen en el desierto», y estaba firmemente convencido de que Rusia podía ser la cabeza política de Europa. La posición entre Este y Oeste de Rusia, era fuente de inspiración en todos los órdenes.

A medida que vamos penetrando en el estado y circunstancias del «problema de Rusia», asombra la semejanza y paralelismo, que surge con claridad a los ojos del observador, con el problema, tan similar, de España. El conflicto ruso estalla, entre la modernidad y el tradicionalismo, y a lo largo de todo el siglo XIX va desarrollándose en tensión y lucha incesante.

De un lado, obra la tradición reciente, cogida como con pinzas, pero también de primera mano, que proviene de Inglaterra, Francia y Alemania. El pragmatismo, la filosofía positivista y Hegel, producen una mezcla explosiva, a operar en los titulados europeístas rusos. La solución para los problemas está en Occidente, de donde viene la sabiduría. La reforma social y política consistiría en una copia íntegra de las Instituciones europeas.

Del otro lado, continúa y se vivifica la tradición eslava, con su carga sentimental y mística, lo que podría llamarse el popularismo y el mesianismo tan conocido. Chaadayev describe el esclavismo de esta manera: «Lógica fatalista que, vuelta hacia el pasado, ha reducido la misma historia a una utopía retrospectiva, a una arrogante apoteosis del pueblo ruso.» En Rusia está el principio de un nuevo orden moral, que ha de limpiar los vicios occidentales, aun pasándolos por todas las pruebas que sea necesario. La salvación para Rusia estaba en la renovación de las Instituciones ancestrales.

La polémica fué alcanzando diversos momentos, en relación con las circunstancias políticas de Rusia. Cuando Nicolás I inaugura una dura autocracia, y se agudiza la censura, el conformismo y la obligación del silencio intelectual, numerosos pensadores rusos tuvieron que salir del país. De entre ellos, la figura máxima fué Herzen, y con él Pecherin Ogarev y otros muchos. Las andanzas europeas de los exilados fueron muy interesantes. Pecherin se acercó al catolicismo y profesó en la orden Redentorista durante veinte años. Era un solitario ensimismado. Pedía libertad de conciencia, Unión, Democracia y Catolicismo. Alcanzó a imaginar el futuro de un mundo gobernado por Rusia y Estados Unidos, y dijo: «Fundaremos un nuevo ciclo de la historia del mundo. ¿Podrá escapar alguien de la

tiranía de esta colosal civilización materialista?» Herzen fué durante muchos años, mientras residió en Londres, el patriarca del exilio, la máxima personalidad rusa. Tuvo frecuentes polémicas con Marx, y cuando, cansado de Inglaterra se trasladó a Ginebra, encontró una fuerte oposición entre sus amigos y correligionarios. Al morir, en 1870, había cumplido una completa evolución. Europeísta convencido, a través de libros y revistas, su vivencia directa de la realidad europea le obligó a modificar las ideas aprendidas. Se apasionó y comprometió radicalmente con motivo de la revolución del 48, pero más tarde vivió la hora del desencanto y fué llegando a posturas intermedias. Concebía a Rusia como país agrícola progresista y pretendía objetivos sociales tibiamente revolucionarios.

Las reformas en política interior de Alejandro II fueron seguidas y apoyadas por un grupo antieuropeísta, del que se destaca como gran figura a Leontiev, de la carrera consular, ejercida en el sudeste europeo. Fué un especialista de la cuestión oriental, y procedente de clase baja, parece probado que su antieuropeísmo fué ocasional. En realidad, la «intelligentzia» se educó casi completamente en Alemania, y de ahí el fuerte influjo de Hegel en todos ellos. Leontiev no conocía idiomas ni se preocupó por las ideas occidentales.

Otra personalidad importante en el campo eslavofilo es la de Khomyakov, del ejército imperial, y especialmente interesado en los problemas religiosos. Viajó por Europa en su juventud, pero sacó tremendas conclusiones de orden negativo. Frente a los vicios, las falsedades y los errores occidentales, había que levantar el mensaje ordenado y lleno de moralidad de Rusia. La divisa eslavizante era: «Ortodoxia, Autocracia y Cáncer Nacional». Pretendía remediar tres males: la influencia católica, siempre soterrada y consiguiendo de cuando en cuando conversiones tan sonadas como la del Príncipe Gagarin, la influencia liberal y socialista, y la influencia extranjerizante de los intelectuales, apartados del pueblo y de la realidad vital rusa. Khomyakov vivió dentro del Régimen, obteniendo prebendas y triunfos.

Distinta fué, en cambio la situación de los hermanos Aksakov, violentos eslavizantes, en constante conflicto con el soberano. Componen la punta más radical del mesianismo y popularismo rusos.

El libro de Hare constituye, pues, un documento valiosísimo, por la enorme cantidad de datos que reúne en torno a los múltiples problemas que Rusia tenía planteados en el siglo XIX. Cada personaje presenta de un modo vivo y apasionante su programa, su tentativa y también su fracaso. El fracaso fundamental, para europeizantes y eslavófilos, lo constituiría la caída de la dinastía y el triunfo del bolchevismo al iniciarse el nuevo siglo.

Creo que urge la traducción para españoles de este libro. Quizá empuje a un estudio serio y hondo del XIX español, tan semejante y, sin embargo, tan distinto. El manejo de fuentes directas, Hegel, idealismo alemán, Fourier, Saint Simon, Marx, y la vivencia real en medios y climas, da especial carácter y valor al intento intelectual

y occidentalista de los pensadores rusos. Repito, probablemente es hora de conseguir un acercamiento imparcial y objetivo a los españoles de la época, acaso mucho menos relevantes que los rusos, pero de todos modos, expresión y de un estado y de unas circunstancias.

MANUEL ORTUÑO.

FRIEDMANN, W.: *Law and social change in contemporary Britain*. Stevenson Sons Ltd., London, 1951, 322 páginas.

Que vivimos en una sociedad cambiante y en crisis, es algo tan repetido, tan cotidiano, que no merece pararse un momento a meditarlo. Ahora bien: si la crítica filosófica y las corrientes sociológicas han agotado el tema, en cambio, desde ciertos reductos de la estructura social, la religión, el derecho, etc., se ha venido mostrando una dura resistencia a admitir el diagnóstico. Por lo que toca al mundo legal, este desentendimiento de la realidad visible y operante, había llegado a provocar situaciones embarazosas. Frecuentemente jueces y leyes se han pronunciado de modo unilateral, sin tener en cuenta las nuevas fuerzas sociales de opinión y de dirección, especialmente en el campo de la economía, de la política y de la organización social. Un estado de cosas generalmente aceptado, con categoría de costumbre, se ve menospreciado por el apego a modos normales, tradicionales o falta de valentía en la institución y corrección de las normas.

El libro de Fiedmann tiene ese objetivo. Descubrir los factores esenciales que están en juego en la actual sociedad cambiante y plantear los caminos de una posible salida, que los tenga en cuenta y los califique según su importancia. Para ello adopta un punto de referencia, que es la línea estructural de su trabajo. Se trata de ver el lugar que ocupa la ley y el jurista, en el esquema de una sociedad en cambio visible.

Consta de cuatro partes. En la primera, analiza el papel de la «Common law» en la sociedad cambiante, pasando revista de los conflictos a que da lugar el diferente sentido en que se toma la propiedad y sus funciones, el contrato, la seguridad social, la libertad de comercio, el Estado de Bienestar, etc. Ocupa el espacio mayor y contiene juicios de enorme interés y soluciones que conviene repasar aunque sea someramente.

Por lo que respecta a la propiedad, en un Estado democrático, hay dos principios inalterables: El de igualdad de contratación entre patronos y empleados. Y el de las restricciones en el uso de la propiedad privada, en interés público. Democracia y control son los dos términos contradictorios con los que se debe jugar y que están en la base de todos los problemas.

Esta contradicción aparece con mucha mayor fuerza cuando se

analiza la función del contrato. Quizá sea una de las formas que más ha sufrido con los cambios de la estructura social. La tendencia más generalizada estriba en su institucionalización creciente, por la carga de responsabilidad que se le ha ido incorporando, al hacerse extensivo a grandes masas de ciudadanos. En definitiva, el contrato de trabajo se convierte en instrumento de gobierno y de política social, viniendo a quedar como expresión legal de una ideología.

Uno de los problemas donde con mayor claridad ha aparecido públicamente reconocida la incapacidad de los viejos procedimientos legales, para enfrentarse con las nuevas circunstancias, es el relativo a la libertad de comercio y sus múltiples derivaciones. La creencia en la libertad de comercio individual y de movimientos sin restricciones, dominó plenamente la jurisprudencia inglesa hasta nuestros días. Pero es aquí donde la realidad se ha organizado de un modo opuesto, dando lugar a grupos de intereses particulares y estatales, con fuerza social importante. El público en general y el Estado han quedado como espectadores y elemento pasivo, sobre el que recaen los perjuicios en último término. Nos encontramos frente a un dilema más, que es necesario resolver sin caer en ninguno de los extremos opuestos. Presentándose la lucha económica como enfrentamiento de fuerzas poderosísimas, y teniendo en cuenta la existencia de enormes masas de ciudadanos, sin influencia ni capacidad para oponerse a tales poderes, se sigue la necesidad de una intervención estatal, pretendiendo cierto orden y estableciendo unos límites legales, apoyado en normas y ordenamientos jurídicos justos.

La segunda parte del libro recoge las más recientes decisiones en Inglaterra sobre estos problemas. La cuestión a resolver sigue siendo la misma: Cómo preservar la seguridad legal del individuo en una sociedad en la que cada vez más la esfera de los intereses privados se convierte en asunto de orden público. Friedmann da un esquema muy completo de la organización resultante.

Las dos partes finales, «Interpretación de la Ley en el Estado Moderno» y «Planificación estatal y normas legales», son de gran interés. Los tres modos de construcción de estatutos, lógica o analítica social, y, finalmente, intuitiva, son incompletas, aunque cada vez se marque más y más la preferencia por el lado social de todas las legislaciones. Factor importante es el aumento de la perfección técnica en su preparación y redacción, lo que da un tono uniforme, y a la vez neutral, a la obra normativa.

Para terminar, Friedmann coloca uno de los razonamientos más importantes. Analiza primero el papel del legislador en el Estado democrático. Hay un problema de interpretación de lo que se entiende por neutralidad jurídica y judicial. Que no deba el legislador o el juez dejarse vencer por uno de los términos del dilema, planificación o «laissez faire», no significa en ningún caso despreocupación ni ignorancia de la situación político-social.

En realidad, se está operando ahora una profunda transformación social, que supera y destruye las viejas antinomias liberalismo-

socialismo y empresa privada-planificación. Esta transformación tiene un nombre concreto, que es el de Estado de Bienestar social, y tres causas principales: 1.^a Urbanización e industrialización, dando lugar a unas relaciones masivas de interdependencia y el refuerzo de los sentimientos de solidaridad. 2.^a La evolución de la filosofía social, rechazando el individualismo y entregando al Estado la responsabilidad de realizar un mínimo de nivel de vida para todos los ciudadanos. 3.^a El Estado de movilización total o reducida y de modo permanente, de la sociedad occidental, con su repercusión en el incremento de los controles del Estado sobre la economía en general.

Estas razones influyen en el alto grado de interés e intervención estatal en el campo de las necesidades sociales, en órdenes tan distantes como la prestación médica y la ayuda económica.

¿Cuál es el impacto de este mundo de tendencias en el Estado de derecho? Dos principios son la base del Estado de derecho: el del reconocimiento y la protección de los derechos individuales por una autoridad judicial imparcial, y el de la igualdad ante la ley. Quizá había que añadir dos consideraciones más, pero muy importantes: El resultado de revisar la pretendida diferenciación entre ley y administración y la obligación estatal de asegurar un mínimo vital.

Las cinco funciones legales, que definen el Estado de Bienestar Social, según Friedmann, son:

1.º Protector, antigua, liberal y generalmente admitida. Conviendría revisar los límites todavía existentes y que obran negativamente respecto de zonas de la comunidad más o menos importantes.

2.º Servidor de servicios sociales.

3.º Dirección Industrial y montaje de la burocracia social correspondiente.

4.º Control económico, para lo cual tiene que empezar colocando sus propias empresas y obras a la altura de las privadas, rigiéndose por los mismos principios y abandonando los caracteres de excepcionalidad. En el Estado se ven representados grupos y fuerzas de todas clases, según modos que varían de un país a otro.

Las tareas del Estado, como árbitro, son: mantenimiento del equilibrio, protección de la libertad de asociación individual, y, finalmente, mantenimiento de la libertad estatal, de maniobras, en el ámbito internacional.

En fin, y aquí está la petición de Friedmann, importa que legislador y juez, razonables y justos siempre, vean en la tendencia socializante, y planificadora, una evolución segura y lenta, que está impresa ya en las conciencias de amplias masas de ciudadanos.

M. ORTUÑO.

BARBERO, Domenico: *Studi di Teoria Generale del Diritto*. Dott. A. Giuffrè Editore. Milano, 1953; 223 páginas.

De los cinco estudios que el civilista italiano Barbero reúne en este libro, dos tratan de las relaciones entre el derecho natural y el positivo, y tres se destinan a exponer y defender una nueva doctrina acerca de la esencia del derecho subjetivo. Nueva relativamente, pues Barbero la planteó ya en 1938, fecha inicial de una polémica prolongada durante catorce años, en la que Barbero hace réplica y réplica: un segundo estudio sobre «El crédito en el sistema de las relaciones jurídicas», publicado en 1942 en la revista *Ius*, y otro tercero sobre «Guerra y paz entre lo interno y lo externo del derecho subjetivo», de 1952, enderezado contra Balladore Pallieri.

No obstante el interés de los dos primeros estudios, la almendra del libro está en los tres últimos. Me limitaré, por ello, a considerar éstos.

En síntesis, el derecho subjetivo nace en la dogmática moderna como un poder o señorío de la voluntad del sujeto. Una famosa crítica de Jhering sustituye en la opinión común este concepto por el de «interés jurídicamente protegido», y luego Thon precisa que se trata de la «protección de un interés». Con tales definiciones están emparentadas otras muchas. Pero todas son, para Barbero, imperfectas, pues aunque captan funciones que el derecho subjetivo cumple realmente, no expresan su esencia íntima. Para acceder a ésta, Barbero sigue un método genético, que condiciona desde un principio el resultado de su investigación.

La noción de derecho subjetivo se enraíza en la modificación que la norma jurídica introduce en la situación de los intereses individuales concurrentes. En efecto, antes del momento lógico del advenimiento de la norma, los intereses individuales pugnan entre sí, supuesto que la escasez relativa de bienes no permite su satisfacción conjunta y simultánea; tal concurrencia se resuelve, bien por la renuncia espontánea de todos en favor de uno, bien por un abierto conflicto del que saldrá vencedor el más fuerte. Esta segunda solución, supuesto el egoísmo humano, puede decirse que es universal. Barbero, aunque no la aluda, toma como punto de partida la vieja máxima de que *extra civitatem nulla est securitas*.

La aparición de la norma en este reino de fuerza física tiene un doble efecto: o bien veda satisfacción a todos los intereses individuales, y así se construye el orden penal, o bien la veda a unos para hacerla posible a otros, de donde surge el orden civil. Lo cual no quiere decir primariamente, según suponían las equivocadas interpretaciones antiguas, que la norma transfiera a los individuos singulares determinadas parcelas de poder o que extienda su protección sobre determinados intereses; quiere decir, simplemente, que declara a unos intereses lícitos y a otros ilícitos, con lo cual el conflicto existente en el estado natural es jurídicamente resuelto y no puede resurgir sino

contra ius y con el consiguiente estigma de culpa (pág. 186). De los portadores de aquellos intereses cuya satisfacción la norma impide, se dice entonces que están obligados, o sometidos a deber. De aquellos otros cuyo actuar es lícito, se dice que poseen derecho subjetivo. Tal derecho subjetivo nace, sin duda, de la protección con que la norma beneficia a unos intereses en el momento mismo en que paraliza el movimiento de otros; pero, por de pronto, y como no resurja un positivo estado de conflicto, no es constitutivo suyo esa protección, sino causa eficiente. Definir el derecho subjetivo cuando la protección de la norma se actúa nuevamente, mediante la coerción y la sanción individualizada, vale tanto como captarlo en su momento patológico, no en su momento de normalidad y salud. «¿Es cierto acaso—pregunta Barbero en el último de sus estudios— que toda la función histórica del derecho subjetivo radica en esta proyección externa, dirigida a provocar la *segunda* intervención, la intervención de los órganos de defensa, como si la primera intervención, la intervención *normativa*, ni siquiera existiese ni tuviese función alguna?» (página 202). Antes de la injuria, y sin la injuria, el derecho subjetivo existe. No está su esencia en el ejercicio de ningún poder o facultad dirigida a obtener protección del derecho objetivo, sino en el ámbito de licitud que éste, con su sola existencia, abre. El derecho subjetivo no es, pues, imperio de la voluntad individual—tautología e inútil reduplicación de la valoración imperativa que la ley entraña—ni interés protegido, sino algo previo y más profundo, respecto a lo cual esos otros conceptos no son sino accidentes que presuponen y postulan una esencia: *agere licere*. Cuando es lícito actuar para la satisfacción de un interés, existe derecho subjetivo (pág. 116). Más extensamente: el derecho subjetivo es aquella valoración del obrar de un sujeto respecto a la voluntad manifestada de la norma, que culmina en el juicio de *licitum* o de *licere* (pág. 118).

Derecho y deber no son, en consecuencia, términos contrapuestos, y de aquí que el concepto de «relación jurídica» deforme toscamente la realidad. Ambos son dos distintas valoraciones del actuar humano con el que se enfrenta la norma; quien está obligado, la ejecuta; quien no tiene derecho subjetivo, está sustraído a su imperio. «El que tiene un deber jurídico no debe observar determinada conducta en cuanto otro sujeto se la exija, sino en cuanto se la exige el ordenamiento jurídico» (pág. 125). Obediencia y sujeción no se deben sino a quien manda. Lo cual no supone el absurdo de que, constitutiva y no casualmente, el deudor ignore a su acreedor; pero este conocimiento es elemento de hecho, asumido en la norma. Si Ticio está obligado, en virtud de un contrato, a pintar mi casa, este contrato se agota en pura relación fáctica, pues en cuanto Ticio cumple no me obedece a mí, sino que obedece a la norma.

Otra consecuencia tiene la concepción del derecho subjetivo en Barbero: expulsar del cuadro de los derechos subjetivos a los derechos de crédito. La apunta ya al final de su estudio sobre el derecho subjetivo, y ante la disconformidad del maestro Barassi amplía sus

razones en estudio independiente. Sin que «al partir le turbara ninguna duda» hubo de llegar a tal conclusión por imposiciones de su propia construcción lógica. El crédito, género independiente y no especie del derecho subjetivo, es la «espectativa tutelada de una prestación, defendida por la acción, de diversa actitud según que la prestación falte o existan razones para temer que pueda faltar» (pág. 116). Mientras que el *agere licere* instala únicamente al derechohabiente en la posibilidad de extraer por sí mismo de un objeto una satisfacción, bajo la garantía de la norma.

El anterior esquema, aunque omite desarrollos laterales, da pie para algunas observaciones críticas. Es censurable, en primer término, que Barbero, pretendiendo «una visión racional» del concepto jurídico estudiado, emplee precisamente un procedimiento genético, esto es, que encabece su investigación con un análisis de las condiciones sociológicas en las cuales el derecho subjetivo brota. Como es usual, el método genético va unido en él a una acusada mentalidad logicista (la alianza de ambas actitudes psicológicas, la que propende a rastrear orígenes y la que se contenta, a la postre, con partir de una hipótesis intemporal y suprahistórica es cosa frecuente; recuérdese como ejemplo típico a Rousseau). Ahora bien, la dualidad del método genético y del método lógico afecta a la investigación desde el comienzo y enturbia, a mi entender, su resultado.

Según Barbero, el orden jurídico tiene dos epifanías: una primera, puramente normativa, proyectada en un único momento lógico, y otra segunda coercitiva y sancionadora, que es de suponer la concibe como sucesiva, esto es, como sustraída a la hipótesis lógica de la instantaneidad exenta de historia, de que se beneficia, en cambio, la primera. No ocurre, sin embargo, así. El orden jurídico, como realización humana y trabajosa de la justicia, se manifiesta históricamente, según la vida humana va creando relaciones de alteridad respecto a las cuales la justicia debe definirse. Y esto tanto en cuanto cristaliza en normas como en cuanto cristaliza en actos positivos de coerción y de sanción. El ámbito de lo lícito no queda, pues, constituido desde un principio, ni tampoco el correlativo ámbito de lo ilícito. Ambos se van constituyendo históricamente, con mayor o menor sujeción al Derecho Natural.

Los sucesivos jalones de esta constitución del ámbito de lo lícito y de lo ilícito vienen marcados, cabalmente, por nuevos tipos de «derechos subjetivos», de «deberes», de «delitos». Toda la utilidad jurídicotécnica de esas figuras descansa en su historicidad; la cual, por descontado, no excluye el que reflejen valores suprahistóricos. Se sigue de aquí que toda dilucidación de conceptos, en Derecho, sea tanto más fecunda cuanto más tenga en cuenta las sucesivas funciones históricas que cada concepto ha desempeñado. No es, por tanto, mérito ninguno determinar «senza precongetti» la esencia del derecho subjetivo. A esta empresa puede aplicársele aquella crítica que con injusta generalidad hace el poeta Paul Valery de las discusiones filo-

sóficas: que se reducen a discutir si el metro que se conserva en París es o no es un metro.

Si la creación (en sentido jurídico-positivo) del ámbito de lo lícito es histórica, y no lógicamente intemporal, el *agere licere* no tendrá utilidad instrumental para el jurista hasta el día en que la historia esté conclusa. Puede ser, ciertamente, fórmula valiosa; pero únicamente en cuanto ceñida a su inevitable generalidad y abstracción designe el ámbito en el cual nacen, viven y, a veces, mueren los derechos subjetivos, entendidos como situaciones jurídicas concretas. Reducir los derechos subjetivos al *licitum* vale tanto como confundir una casa con los moradores que sucesivamente la vayan poblando.

En todo caso, pues, la definición de Barbero sería aceptable si se ceñiera al «derecho subjetivo» como entidad singular y unitaria, esto es, en su aspecto de simple correlato de la expresión «derecho objetivo» y no resuelta todavía en individualizaciones múltiples. Pero pretendiendo, como efectivamente pretende, aprehender la realidad jurídica positiva, no se vé bien qué beneficio puede reportarnos. Prescindiendo de entrar en si conviene configurar al derecho subjetivo como *interés protegido* o como *poder*, ha de notarse que cualquiera de estas dos fórmulas clásicas concreta suficientemente la noción. El poder, con su haz de facultades y sus límites, y el interés, con su extensión precisa, pueden ser descritos en la norma por el legislador, en la sentencia por el juez y en el contrato por los individuos privados casi con la precisión notarial de una finca. En cambio, el actuar lícito es, en estricto sentido lógico, *fórmula infinita*. En ella pueden incluirse todas cuantas situaciones no sean objeto de expresa prohibición o de tutela específica.

Barbero tiene razón al asombrarse de que sus impugnadores le reprochen un exceso de rigor lógico. Pero si, evidentemente, el rigor lógico nunca sobra, ha de matizarse de muy diversa manera según las diferentes ciencias. Si en la interpretación de la norma debe atenderse a la *ratio legis*, en el esclarecimiento de los conceptos jurídicos debe atenderse a su valor instrumental. Aquí no hay que temer, como en filosofía, al pragmatismo: tales conceptos serán verdaderos en la exacta medida en que resulten fecundos.

RODRIGO FERNÁNDEZ-CARVAJAL

SCHLOCHAUER (Hans-J): *Die Idee des ewigen Friedens. Ein Überblick über Entwicklung und Gestaltung des Friedenssicherungsgedankens auf der Grundlage einer Quellenauswahl.* Bonn, Ludwig Röhrscheid Verlag, 1953; 236 págs.

No parece una casualidad, sino un reflejo de las inquietudes de nuestro tiempo y sus forcejeos en busca de un orden internacional nuevo, capaz de asegurar una paz justa y duradera, la reciente publicación de una serie de estudios consagrados al problema de la guerra

y la paz en los múltiples aspectos que ofrece. La naturaleza de la revista que acoge estas líneas motiva el que su interés se detenga más especialmente en los que se sitúan en un plano especulativo general, enfocando la cuestión desde una perspectiva teórica universal o de la historia de las ideas. El libro de que nos ocupamos, del profesor Schlochauer, pertenece al último género. Y dentro de él cabe destacar como peculiar significación suya el valor documental, muy meritorio.

Como indica el subtítulo, la mayor parte del libro es una antología de textos fundamentales en torno a la idea de una paz perpetua y los proyectos encaminados a organizarla, reproducidos unas veces en fragmentos característicos, pero otras íntegramente (sobre todo los más recientes), en el original y traducción alemana. Con ello queda suficientemente apuntada la utilidad del libro, al reproducir siquiera en parte fuentes no siempre de fácil consulta, y por eso mismo más citadas que leídas. En sucesivos capítulos desfilan ante nosotros, después de unos pasajes del *De civitate Dei* de San Agustín a los que hacen eco, un poco más adelante, tres párrafos de la *Querrela pacis* de Erasmo, los célebres proyectos de Pierre Dubois, Jorge de Podebrad, rey de Bohemia, Maximilien de Béthune, duque de Sully, Eméric Crucé, William Penn, Charles Irénée Castel de Saint-Pierre, Immanuel Kant y William Ladd, y unas palabras de Víctor Hugo ante el II Congreso Internacional de la Paz, las cuales ceden el paso a textos de carácter más bien político y jurídico, como la circular del conde Muravief, ministro ruso de Asuntos Exteriores de 1898 que dió lugar a la I Conferencia de la Haya, la Convención sobre solución pacífica de litigios internacionales de 1907, y fuentes del Derecho internacional público tan recientes como las que atañen a la cooperación económica europea (1948) y al Consejo de Europa (1949).

Una extensa introducción del autor se propone brindar al lector una perspectiva de conjunto que le permita apreciar la significación propia de especulaciones y realizaciones parciales tan dispares: estudio, a nuestro juicio, mejor logrado en sus referencias a la época moderna que a la antigua y medieval, con respecto a las cuales no resulta igualmente segura la información previa. Prescindimos, naturalmente, de puntos discutibles en los que la disconformidad resulta de enfoques diferentes, y dejamos a un lado también formulaciones a veces equívocas por su excesiva concisión, que no da lugar a matices. No queda reflejada debidamente en todo caso la idea agustiniana de la ciudad de Dios ni es muy exacto decir que San Agustín propugnara para la realización de la paz terrena un imperio universal (pág. 12). El prefería la idea de una familia de pueblos autónomos, subrayando que la superior unidad de la *civitas Dei* no destruye la pluralidad de señoríos políticos, y no compartiendo la creencia en la necesidad, y menos la perennidad del imperio romano, que no pocos cristianos conservaban. Es excesivamente sumario y vago atribuir a Santo Tomás de Aquino la idea del

señorío universal del Papa sobre la base exclusiva del *De regimine principum*, pues no cabe dar como suyas las tesis desarrolladas por Tolomeo de Luca, continuador del inacabado opúsculo y defensor por su parte de la tesis curialista, mientras el Aquinate se inclina a lo que más tarde se llamaría teoría del poder indirecto. Ni es el *De regimine principum*, sino la *Summa theologica*, fuente principal para la teoría tomista del derecho de guerra. Tampoco comprendemos cómo puede calificarse a Francisco Suárez de «jurista y teólogo portugués» (pág. 18). El que enseñara mucho tiempo en Coimbra cuando, por otra parte, estaban unidas en una misma persona las coronas de España y Portugal, no será razón suficiente.

Se hacen estos reparos con espíritu constructivo, pues es lástima que por inadvertencias de esta índole pueda verse disminuido el valor del en su especie útil esbozo de la idea de la paz perpetua que introduce a la selección de textos sugestivamente asociados y presentados. Nos hubiere gustado una referencia siquiera brevísima al español Raimundo Lulio (Ramón Lull) entre los autores medievales mencionados en el estudio preliminar. Contemporáneo de Dubois, escribió casi al mismo tiempo que éste un *Liber de acquisitione Terrae Sanctae* (Montpellier, 1309), y en *Blanquerna* describe un procedimiento de arbitraje bajo dirección pontificia que justificaría su inclusión junto a Vitoria, Vives y Suárez entre los nombres españoles del libro cuya utilidad hemos ya destacado.

A. TRUYOL

MARCHELLO, Giuseppe: *Diritto e Valore*. Ed. Milano, 1953. Dott. A. Giuffrè Editore; 179 págs.

De los tres puntos de vista en que la experiencia jurídica puede considerarse —tomar en consideración los «datos» a través de los cuales se presenta; tratando de elaborar esta vida inmediata del Derecho en cuanto de «típico» posee; proponiéndose aprehender el significado de la experiencia jurídica dentro de la total problemática del hecho— el autor elige este último. Así aborda la problemática trascendental del valor, considerando la concepción dogmática del racionalismo, su formulación kantiana y hegeliana, su evolución, hasta llegar al nuevo racionalismo, es decir, la apertura problemática del proceso de la autoconciencia.

Un juicio filosófico que tienda a desplegar el valor de la experiencia no es posible sino en términos racionales. El juicio práctico trascendental revela la rotundidad dialéctica de acto y valor, en cuanto expresa que, fuera del concreto proceso de racionalización de la experiencia, la racionalidad es una pura trasposición en lo abstracto. La coincidencia dialéctica de acto y valor —a lo cual llama «racionalidad práctica»— expresa del modo más riguroso lo que es el racionalismo moderno.

La ética concreta y el análisis preliminar sobre los diversos criterios éticos antecede al estudio de lo que el autor llama «racionalidad social». La persona adquiere conciencia de sí misma objetivándose, reconociendo la personalidad de los demás. Lo que parecía hecho o dato de la experiencia se revela como estructura de la autoconciencia; y sobre esta estructura trascendental de la persona fundase el punto de vista social del proceso de valorización, es decir, de la ética. La ética concreta implica, pues, la comunidad. Esta relación de persona y comunidad, por la cual el proceso de racionalidad ética se cualifica en términos de racionalidad social, constituye uno de los problemas más discutidos de la historia del pensamiento.

Pasa luego a estudiar el papel de lo racional y de lo irracional en la dialéctica, como principio mediador de los conflictos entre intereses o utilidades, mas no como solución mecánica, sino como garantía de respeto. Para ello es necesario descubrir el elemento común y superior que permita pacificar los contrastes inmediatos y hacer converger la voluntad hacia un orden solidario. Y esto significa descubrir el fin del acto, su estructura racional.

Es necesario, además, una autoridad que organice lo amorfo, caótico y contradictorio de ese mundo de intereses contrapuestos y que sepa organizar la vida dentro de cauces jurídicos. De ahí la relación entre Política y Derecho. Así, resulta ser el Derecho el principio de racionalización de la utilidad, y límite interno de la organización de la comunidad: he ahí los dos aspectos de la cualificación jurídica.

Termina su obra apuntando el pensamiento de que la posibilidad de un juicio sobre el valor del Derecho es evidentemente un juicio filosófico o universal; y este juicio, a su vez, es garantía de la explicación histórico-científica de la experiencia jurídica.

Esta última afirmación, no desarrollada por el autor, marca, a nuestro juicio, la insuficiencia de su obra, tratada desde un ángulo que se acerca mucho a una posición formalista y pragmática. Si su propósito era relacionar Derecho y Valor, ¿por qué no describir a qué clase de valor hay que referir el Derecho? Y si entiende que ese valor es la libertad (pág. 106), hemos de observar que ésta sólo es un valor relativo o valores superiores a los cuales no se refiere Marchello. Si la función del Derecho es la de mediar entre conflictos de intereses y es necesario acudir al elemento común y superior, ¿por qué no nos explicá mejor en qué consiste esa vaga «estructura racional»? Además, cifrar la cualificación jurídica en ser principio de racionalización de la utilidad y en ser límite interno del proceso de organización de la comunidad, es ignorar la posibilidad de una vida jurídica externa de la comunidad, y la existencia de un Derecho entre comunidades. La falta de contenido en su doctrina lleva al autor a no fundar adecuadamente las relaciones entre Política y Derecho y a suponer que el vínculo que les relaciona es sólo una condición imprescindible.

ISMAEL PEIDRÓ PASTOR

Enquête sur la liberté, Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie, obra publicada con la colaboración de la UNESCO, París, 1953, 373 páginas.

El año 1950 la UNESCO encargó a la Federación Internacional de Sociedades de Filosofía una encuesta sobre el concepto de libertad. Un cuestionario dirigido a más de 400 filósofos de todo el mundo precisaba los fines de la encuesta: a), analizar y definir los principales significados que los conceptos de libertad, democracia, derecho e igualdad han podido tener en la historia de la filosofía política y la filosofía del derecho; b), determinar la influencia práctica actual de esos conceptos; c), valorar la importancia que esos conceptos pueden tener en los conflictos ideológicos actuales, y d), dar difusión al resultado de la encuesta.

En el mismo cuestionario se proponían una serie de consideraciones para centrar el problema. Sin olvidar el aspecto metafísico de la libertad, se insistía en la necesidad de no quedarse ahí, de llegar a las consecuencias morales y políticas, al aspecto concreto, y se citaban unas palabras de McKeon: «Los problemas prácticos de las relaciones mundiales están hoy en el corazón de las reflexiones filosóficas más profundamente o más explícitamente de lo que jamás han estado. No son filosóficas sólo en el sentido de que sean susceptibles de conducir a una exposición filosófica —o más precisamente a exposiciones filosóficas opuestas—, como ocurría en el pasado. Lo son también en el sentido de que la presión mutua de las naciones y de los grupos, y la tensión de ideas y de pasiones son tan inmediatas que la situación mundial puede ser considerada como una oposición de filosofías encarnadas.» «La significación de la libertad y las discusiones a que da lugar están condicionadas por los presupuestos filosóficos, pero el ejercicio de la libertad está condicionado por las circunstancias exteriores. El problema práctico y el filosófico nacen de la necesidad de distinguir los dos aspectos conexos de la interferencia de las circunstancias y de las teorías.» El cuestionario terminaba recordando que para muchos pensadores, el hombre no realiza plenamente su libertad más que si dispone de medios efectivos para liberarse de ciertas servidumbres, de donde se deducen el papel de la sociedad para la conquista de las libertades y un cierto relativismo de la libertad.

Los filósofos consultados contestaron, o por medio de textos ya publicados de los que se da referencia bibliográfica, o enviando respuestas adaptadas a uno o varios aspectos del cuestionario. El volumen que comentamos recoge 46 estudios de muy diferente extensión y profundidad, de pensadores de catorce países. El nuestro aparece representado en la encuesta por los nombres del Padre Díez Alegría, José Pemartín y Juan Zaragüeta, a cuyos trabajos nos referimos de manera especial.

El Padre Díez Alegría consagra el suyo al tema «Libertad y valo-

res». La razón humana capta el ser, pero capta también intelectualmente los valores, y se los presenta después a la voluntad libre, porque esa razón no es puramente especulativa, sino que está transida de movimiento emocional. La radical escisión operada por Max Scheler entre valor y bien le condujo a separar ser y valor. «Ante la insuficiencia de los pretendidos fundamentos fenomenológicos de Scheler hay que mantener la identificación tradicional de valor y bien»; así, se reduce el mundo del valor al del ser. «El valor completa al ser. Es un aspecto o propiedad *sui generis* del ser, pero sólo tiene realidad en el ser».

La voluntad está orientada hacia el valor, por eso actúa sobre la libertad. Los valores morales son los que, sin destruir la libertad psicológica, ejercen una constrictión en cierto sentido absoluta. Para que un valor ejerza esa constrictión será preciso reducirlo al valor trascendente del acatamiento a Dios, aunque tal vez puedan ser estimados como propiamente morales ciertos valores de honestidad humana, aun antes de su referencia positiva a aquel valor de acatamiento. Tal vez, cree el autor, como todo ser y todo valor humano o cósmico son realidades por participación, les sea inmanente un algo de la dignidad de lo divino que los dote de capacidad para ser captables directamente como valores que se imponen a la libertad. Pero en todo caso la máxima estabilidad para el orden de los valores morales está cimentada en la creencia en una *Lex Aeterna* preceptiva de Dios y fuente de la constrictión que el valor moral ejerce en la libertad humana.

Con una ojeada a la evolución histórica de la idea de Libertad, basada en «la dignidad suprema universal e igualitaria de la persona humana, con su destino de salvación individual», y cuyo germen no puede encontrarse antes del cristianismo, comienza Pemartín su comunicación. Si se considera al hombre como un ser meramente físico no queda hueco para la idea de libertad. Pero que ésta existe, que no es una ilusión, «es un postulado radical de la cultura de Occidente». Es sintomático que «la filosofía más a la moda, el existencialismo gira todo alrededor del problema de la existencia moral del hombre, que tiene que crearse moralmente a sí mismo, que elegir libremente, incesantemente, su propio destino». La existencia misma de la ONU, recuerda Pemartín, está implicada en este problema, lo mismo que la escisión radical del mundo en dos mitades, que precisamente la ONU trata de superar por medios pacíficos.

En los siglos XIX y XX la libertad, en ciertos órdenes —sobre todo el político y el social— ha tropezado con grandes procesos económicos y demográficos que, «al repercutir sobre las circunstancias elementales de la vida de grandes masas de hombres, condicionan los cuadros de su libertad», y llegan incluso a anularla. Pemartín es optimista al estudiar el proceso. En el futuro, con medidas apropiadas en lo económico y social que equilibren la producción, la iniciativa privada y la intervención estatal, se llegará a un máximo posible de libertad.

Este mismo optimismo le lleva a concluir que no está lejano quizá el advenimiento de una cultura mundial unitaria de la que «esta idea de la libertad, de raíz cristiana y de base metafísica, puede considerarse como uno de los fundamentos morales y políticos esenciales».

Dos tipos de problemas se plantea Zaragüeta a propósito de la libertad: 1) ¿El hombre es libre? (Problema positivo.) 2) ¿Qué uso puede o debe hacer de su libertad? (Problema normativo.)

A la primera pregunta se contesta por una rotunda afirmación, precisando los límites de la libertad, que es, según Zaragüeta, una modalidad de la voluntad, y podría definirse como el poder dado al hombre de disponer de su porvenir, aunque esa disposición esté condicionada por factores físico-fisiológicos, psico-sociológicos, metafísicos y teológicos.

La creencia en la libertad se concilia con las restricciones normativas —y así contesta a la segunda pregunta— impuestas por los valores que el hombre debe realizar en su vida. Estas normas pueden clasificarse, de acuerdo con los diferentes valores, en a), intelectuales; b), morales, artísticas, religiosas; c), jurídicas. «Todas estas normas suponen que la libertad no es un bien ni un *fin en sí*, sino un *medio* para obtener mejor los bienes y los fines de la vida.»

El ejercicio de la actividad legislativa del Estado nos plantea problemas desde dos puntos de vista, el cuantitativo y el cualitativo. Cuantitativamente, la lucha ideológica y política se centran en el acuerdo sobre los límites que a la intervención estatal y a la actividad privada se reconocen por los diferentes partidos y doctrinas. Zaragüeta no cree que se pueda decidir el debate entre liberalismo y socialismo o comunismo por las vías de la antítesis autoridad-libertad, ni por la de bienes-comunes, bienes-particulares. El problema se encuentra para él en esta doble cuestión:

1) Si se puede, para obtener el bien colectivo, dar la preferencia —incluso exclusiva— a la libre iniciativa del Estado o de sus súbditos; según el grado de confianza que merezcan el uno o los otros, la solución podrá ser diferente.

2) Si la dignidad de la persona humana es compatible con su absorción total por el Estado, a título de simple medio para fines colectivos, o si esa dignidad exige ser reconocida como un fin en sí, a determinarse por sí mismo, teniendo en cuenta el bien personal y el bien ajeno. «Según que se adopte a una u otra de estas concepciones del hombre, se será o no se será comunista.»

Cualitativamente el problema consiste en preguntarse cuál puede o debe ser el sentido o la dirección de la libre actividad (del Estado o de los súbditos) para realizar un orden justo. Los convencidos de que un orden justo es ante todo un orden moral creen que la libertad jurídica no es admisible más que cuando se usa moralmente. La actividad externa del hombre es de conducta y de lenguaje. En cuanto a la conducta, no se discute que el Estado puede regularla por medios legislativos, y Zaragüeta da tres reglas como criterio para

orientar esa regulación: 1) Que tenga en cuenta los bienes y los males auténticos de la vida, para procurarlos y reprimirlos, respectivamente, aunque la tolerancia de un mal pueda admitirse también para evitar un mal mayor. 2) Esa regla tiene por fin una actividad de seguridad conservadora del pasado y de prosperidad progresiva para el porvenir. 3) Es preciso un criterio de igualdad en la medida que permiten las limitaciones y desigualdades impuestas por la naturaleza.

Desde la Revolución francesa, el Estado se abstiene de intervenir en el lenguaje de sus súbditos, aunque conserva el derecho a regular sus conductas. Esta inhibición (sólo desmentida cuando se trata de hechos delictuosos) parece ilógica. Hay una continuidad entre un acto de conducta y un acto de lenguaje. Por otra parte, la libertad de palabra no es ilimitada. Aparte los delitos de injuria, calumnia y falsedad, mantenidos en los códigos y de la creación de nuevos delitos (colaboracionismo, etc.) que prohíben determinadas opiniones, está el hecho claro de que en el orden doctrinal el Estado no deja de tener ideas en las que inspira su legislación: «un ciudadano que negase la existencia de los microbios no sería perseguido, pero se vería cerrar el acceso a una cátedra de medicina, o incluso el ejercicio de esa profesión. Toda ley... implica la creencia en una verdad teórica sin la cual no tiene sentido». Otras limitaciones, son la de la recepción del pensamiento —el profesor puede enseñar lo que crea verdadero, pero el alumno no siempre puede escoger profesor— y el derecho de censura que todo Estado se reserva más o menos extraordinariamente.

Sin embargo, al considerar si el Estado puede impedir la expresión de convicciones, de la misma manera que impide actos de conducta, el problema práctico es muy complejo. ¿Quién discernirá infaliblemente dónde está la verdad en todos los problemas de la vida? ¿Cómo imponer la profesión de doctrinas sin atacar la sinceridad de cada uno? El estado prudente admitirá por vía de tolerancia abusos de la libertad doctrinal, o porque no se considere competente, o porque no tenga medios de intervención a propósito, o para no trabar el desarrollo de la inteligencia. Sólo intervendrá para impedir —evitando la propaganda del error y asegurando la de la verdad— que pueden ser seducidos los que no son capaces de defenderse personalmente en las convicciones fundamentales de la vida.

Ante la imposibilidad de dar una referencia, ni siquiera sumaria, de todos los trabajos presentados, resumiremos las conclusiones que según H. J. Pos, presidente de la Federación Internacional de las Sociedades de Filosofía y profesor de la Universidad de Amsterdam, se desprenden del conjunto:

- 1.º La libertad en el sentido de ausencia de violencia es un bien.
- 2.º Hay una libertad moral, que consiste en el desarrollo de

la personalidad. Tiene el doble carácter de un esfuerzo y de un impulso. En ella consiste la dignidad del hombre.

3.º Aunque la libertad moral reposa exclusivamente sobre la energía con que el individuo la realiza en sí mismo, y en este sentido el hombre libre no depende de las circunstancias exteriores, la conciencia de nuestra época plantea la evidencia de un condicionamiento por las circunstancias del ejercicio de la libertad. Esta evidencia inspira todos los movimientos sociales y humanitarios.

4.º El individuo debe crear condiciones favorables para el desenvolvimiento de sus semejantes. El desacuerdo surge al considerar el papel que los sistemas económicos tienen en la creación de esas condiciones. Los partidarios de cada uno de los dos grandes sistemas actuales (libertad económica, economía dirigida), se hacen mutuamente los mismos reproches.

5.º Lo trágico de este desacuerdo es que reduce a la ineficacia las fuerzas morales existentes en los dos bandos.

6.º Varios comunicantes han condenado la guerra como una solución inadmisibile.

Las conclusiones del profesor Pos se completan sugiriendo que de la encuesta nace una cuestión que podría dar lugar a otra encuesta diferente: ¿Cuál puede ser el papel práctico de los filósofos para conjurar eficazmente la amenaza de una nueva guerra mundial que significaría la destrucción definitiva de la libertad en todas sus formas?

M.^a ELISA MASEDA.

LECLERCQ (Jacques): *Les grandes lignes de la Philosophie morale*.
Bibliothèque philosophique de Louvain, 2.^a edic., Louvain, 1954.
448 páginas.

Para su tratado de filosofía moral, Jacques Leclercq escoge un punto de partida positivo, sociológico: la moral es un hecho, un hecho humano. La etnología contemporánea nos pone en presencia del fenómeno moral incluso en los pueblos más primitivos. Este fenómeno, compuesto en esencia de aprobación y de censura, está ligado a la intencionalidad del acto. Aunque el carácter moral de la acción depende de que sea llevada a cabo por un agente libre que actúe voluntariamente, el valor moral no depende sólo de la voluntad del agente; cada acto tiene un valor moral en sí.

La moral se manifiesta por un imperativo expresado en preceptos que se corresponden en el interior del hombre con una tensión íntima que le empuja, sin determinarlo, al respeto de la ley moral.

Otros imperativos de caracteres análogos —también aparecen como preceptos, y desencadenan en el sujeto una tensión interior que in-

vita a respetarlos—, son los sociales y religiosos. El autor analiza las diferencias que caracterizan a unos y otros, porque en los hechos de conciencia pueden presentarse mezclados o provocar reacciones que se confunden.

Un sistema de moral significa siempre, se sepa o no, una metafísica anterior. Leclercq, sobre esta idea, reivindica la independencia de espíritu del filósofo católico, que no está en desventaja respecto al pensador no adscrito a una religión positiva y dogmática. «La situación del que reflexiona sobre moral, dentro de los cuadros de un pensamiento religioso, no es muy diferente de la del pensador que reflexiona fuera de todo pensamiento religioso. Uno y otro, cuando abordan la moral, están en posesión de un conjunto de conceptos que no se discuten en moral. Que estos conceptos les vengan de una tradición religiosa anónima, como en la India o en China, de una tradición religiosa unida a un fundador, como en el cristianismo, o que hayan llegado a ellos por una reflexión suscitada y orientada por las mil influencias de las ideas de su tiempo, y de los maestros cuyo ascendiente han experimentado; en todo caso, estos aspectos fundamentales constituyen un saber adquirido que ya no se pone en discusión.»

Como las morales que sirven de reglas de conducta a la mayoría de los hombres son morales religiosas, no es fácil distinguir bien en la práctica la relación en que se encuentran moral y religión. De hecho, este enlace varía. En las religiones inferiores es imprecisa: «se busca complacer a los dioses por medio de actos propiamente religiosos, como los sacrificios y las plegarias; el imperativo moral se presenta en otro plano». Pero en los mismos países que han tenido esta religión mitológica, aparece en lo hondo de la conciencia una religión más profunda, y ésta sí unida a la moral. «La literatura griega y romana está impregnada también de un concepto más vago y sintético de la divinidad, que se expresa a menudo con la fórmula general de *los dioses*. En las tragedias, los criminales son perseguidos y castigados por los dioses» (a veces por medio de divinidades menores, como las Erynnias, el remordimiento). Mientras tanto, los dioses mayores pueden ser criminales.

En las religiones superiores Dios es concebido como Ser perfecto, y para agradarle el hombre debe ser perfecto también. En la práctica, se encuentran —fenómeno inverso al interior— las religiones inferiores dentro de las superiores; «el pueblo vuelve inevitablemente a la idea de un Todopoderoso animado de todas las pasiones humanas, y se obstina en complacerle por vías distintas de las del bien moral», porque para integrar a la vida la noción de un Dios trascendente, es precisa una cierta pureza moral. Por otra parte, esta pureza, este sentido moral, conduce al religioso «porque el sentido moral es el de un absoluto que se impone a la acción. Lo absoluto en la acción, tal como se impone al espíritu por el sentido moral, no es extraño a lo absoluto tal como se impone al pensamiento especulativo como fundamento de lo real».

Leclercq analiza la moral natural, la moral revelada, el papel que

la filosofía puede y debe llenar para integrar la una en otra. Encuentra «una cierta vulgaridad» en la actitud que rehúsa la reflexión sobre temas en que está clara la voluntad divina. Incluso cuando esa claridad es meridiana, la verdad racional tiene en sí «una potencia de orden distinto que la palabra revelada», y nos hace comprender cuál es la posición de una doctrina en el conjunto de nuestros conocimientos. Añadamos que en muchísimos casos la verdad revelada no está clara, o es incompleta. Sólo la reflexión racional puede completar o aclarar, haciéndonos conocer la verdad natural. Además, es preciso evitar el peligro del dogmatismo, que el autor define como «el gusto de imponer doctrinas como ciertas, para hacer cesar las discusiones que pueden estorbar la acción» y que también se manifiesta por la afición al argumento de autoridad. Esta tendencia se encuentra en todas las sociedades nacidas para la acción, y procede, en parte, de la impaciencia de los dirigentes que se desesperan con la lentitud del pensamiento especulativo. Leclercq señala sin contemplaciones el resultado: la reflexión se ahoga, el pensamiento se extingue. Cuando el dogmatismo se impone en la Iglesia, la reacción antirreligiosa llega inevitablemente.

La segunda parte del libro está consagrada al estudio de las posiciones fundamentales de las morales humanas, no en un orden histórico, porque en todas las épocas se vuelven a encontrar las mismas posturas en lo esencial, sino según un orden lógico, partiendo de los sistemas más simples y avanzando hacia los mejor matizados. «El interés de las diferentes posiciones morales se encuentra en lo que cada una tiene de verdadero.» «Cada uno corresponde a un punto de vista real», y el error se reduce casi siempre «a no afirmar más que un aspecto de lo real, sin ver los demás o a dar al aspecto sobre el cual se concentra la atención del autor un relieve excesivo». A más de sereno y objetivo, Leclercq se muestra optimista, y habla de un progreso, aunque en cierta medida, de la filosofía moral. «Cada vez que aparece una nueva posición, realza ciertos elementos de las aspiraciones humanas, de las condiciones de existencia del hombre y de la regla de acción inadvertidas hasta entonces o, al menos, elementos que no habían recibido en los sistemas precedentes el lugar que les correspondía. Así, permite nuevos sistemas mejor articulados y proporcionados.»

Después de estudiar los movimientos que presentan con un relieve suficientemente fuerte alguna posición fundamental del espíritu humano en el terreno que nos ocupa, termina exponiendo la moral cristiana que el autor considera «la coronación de las grandes orientaciones del pensamiento moral».

La tercera parte de la obra trata de los fundamentos de la moral. Leclercq declara su alistamiento en la escuela de Santo Tomás. La Iglesia recomienda que el pensamiento del Aquinatense sirva *de cuadro* a la enseñanza de la filosofía y *de punto de partida* a la reflexión. «Ahora bien, el propio Doctor Angélico da ejemplo de *independencia de pensamiento* unida al *respeto de la tradición*.» «Por otra par-

te, repugna el argumento de autoridad que, siguiendo a su maestro Alberto Magno, declara en materia filosófica *infirmissimus*.» Recuerda Leclercq que el tomismo, hoy una filosofía tradicional, fué en sus tiempos profundamente renovadora y, al decir de Gilson, «vuelta a colocar en el conjunto del pensamiento católico, se puede decir que la filosofía albertino-tomista constituye la única tentativa de modernismo que ha tenido éxito». No se debe entender de ninguna manera, por tanto, que el pensador católico tiene que limitar sus ambiciones en moral a la exégesis tomista. El ejemplo y la opinión de Santo Tomás empuja, por el contrario, a tener en cuenta todas las conquistas del pensamiento. Esta abierta actitud se acentúa en la cuarta parte de la obra, dedicada a la vida moral. Los avances de las ciencias con ella relacionadas —medicina, psicología, sociología, etc.— están integrados al día, como observa el lector, por ejemplo, en el estudio del problema de la libertad.

El *leit-motiv* de la obra de moralista de Leclercq (que la búsqueda de la perfección es *el deber* fundamental del hombre, idea desarrollada de manera amplísima en las páginas de *La enseñanza de la moral cristiana*) encuentra en este tratado general un encuadre adecuado. En psicología, como en filosofía, separar deber y perfección es erróneo.

MARÍA ELISA MASEDA

MEYNARD, L. : *Le suicide*. Colección «Initiation Philosophique», París, 1954, 119 páginas.

En seis grandes apartados (suicidio y sociedad, suicidio y libertad, suicidio y valor, suicidio y sacrificio, suicidio y dignidad humana, suicidio y sentido de la vida), estudia L. Meynard un problema siempre vivo, pero de actualidad renovada en nuestro tiempo. Piénsese en el torrente de muertes voluntarias que trajo consigo la derrota del nacional-socialismo, en los aviadores suicidas y los hara-kiris japoneses, en las escuelas que en este terreno han tenido y tienen aún la confusión espiritual y las condiciones materiales de la postguerra, sin olvidar los suicidios en los campos de prisioneros, muchos de los cuales caen ya fuera de la órbita de actos humanos porque han sido llevados a cabo por seres a los que el increíble sufrimiento ha desposeído de independencia frente a las fuerzas orgánicas. Muchísimos casos presentan al espectador caracteres tan complejos que es preciso entrar a fondo en la estructura del problema para deslindar sus elementos. Veamos cuál es el hilo dialéctico que sigue el autor, y las consecuencias a que llega.

El hombre, *ese animal sabedor de que debe morir*, es el único ser capaz de disponer conscientemente de su vida. Entre las posibilidades de su existencia se abre una radical: acabar con ella. Esta posibilidad, ¿es un derecho? ¿Puede el hombre determinar legítimamente la duración de su existir?

Así planteado el problema parece de orden ético. Sin embargo, toda Moral, lo sepa o no, se basa en una Metafísica, y por ello no hay problema ético que no sea en última instancia un problema filosófico. De manera eminente este del suicidio que «nos arroja en el corazón mismo de la filosofía si la filosofía es la interrogación esencial del hombre sobre sí mismo». Con apasionada restricción dice Albert Camus en *Le mythe de Sisyphe*: «No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio. Juzgar si la vida vale o no vale la pena de ser vivida es responder a la cuestión fundamental de la filosofía.» Toda discusión sobre la muerte y más aún sobre la muerte voluntaria, se resuelve de forma inevitable en una discusión sobre la vida. La existencia es una realidad que se nos da. Podemos considerarla carente de valor o de una valía inestimable. En el primer caso, ¿es lícito escapar a una existencia no pedida cuando se torna abrumadora? Y si no lo es, ¿en nombre de qué se le prohíbe al desalentado, al cansado del peso de la existencia que lo arroje y se desentienda de ella?

Suponiendo, en cambio, el concepto de la vida como un valor positivo, ¿en qué circunstancias puede o debe el hombre desprenderse directa y voluntariamente de ese valor?

De Sócrates a Rousseau, pasando por Tomás de Aquino, la mayor parte de los moralistas han utilizado el argumento sociológico para condenar el suicidio. El hombre tiene deberes respecto a la sociedad, está en deuda con ella desde que nace por los beneficios recibidos del cuerpo social; no puede rehusarle su colaboración a capricho. Este argumento parece discutible. Remite, por de pronto, a otro problema: la autoridad de la sociedad en materia de Moral. Si se estima que la ley social extrae su autoridad de otra ley más alta, es en esa otra ley (llámese Razón, autoridad divina, etc.) donde se encuentra la justificación del deber social. Desprovisto de esa raíz última, el argumento ofrece quiebras visibles. No siempre podría asegurarse que la sociedad cumpla sus deberes con cada uno de los individuos que la componen. Hablar, además, de la Sociedad y sus derechos es hacer una abstracción. El hombre tiene conciencia de formar parte, no de un anónimo conjunto, sino de grupos sociales múltiples y definidos —profesión, familia, nación, Iglesia—. Los lazos que unen al individuo con cada uno de esos grupos sólo tienen fuerza para mostrarle la ilicitud del suicidio cuando se atan a consideraciones metafísicas o morales que trascienden lo puramente social.

Disponer de la propia existencia parece a no pocos el gesto de la suprema posesión de sí mismo, la prueba última de la independencia del hombre, de su completa libertad. Pero ¿se da en la práctica el suicidio reflexivo, ponderado, llevado a término lúcidamente? Difícil parece. La mayor parte de los suicidas actúan bajo el dominio de la pasión invencible o la enfermedad mental o física, que si bien en muchísimos casos no destruye tan por completo la libre actuación como para borrar la responsabilidad, en cambio empaña la luz de frío razonamiento y serena decisión precisa para invocar el suicidio como

cumbre y ejemplo del acto libre. Queda, además, entrar a fondo en la estructura de la libertad. Si se considera que en su íntima esencia no es un privilegio que se nos conceda hecho, rematado, sino una suma de posibilidades que debemos realizar, el suicidio resulta la destrucción, el aniquilamiento, el fin de la libertad.

Porque el privarse voluntariamente de la vida precisa ir contra un instinto profundo —la propia conservación—, es fácil ver en el suicidio un acto valeroso. Esta apariencia reposa sobre la confusión de dos conceptos diferentes: suicidio y sacrificio. Cuando darse la muerte se debe sólo al deseo de escapar de la vida el valor no aparece por parte alguna. Es más fácil morir que soportar valientemente una existencia de dolor, dice Alberto a Werther. El sacrificio supone no buscar la muerte, sino aceptarla. «Sacrificarse es saber morir eventualmente para que la vida no pierda su justificación.» Pero es preciso tener en cuenta el valor objetivo de las razones que justifican la propia vida, para que el sacrificio lo sea con autenticidad.

A pesar de su etimología el suicidio no interesa solamente al individuo, sino a la humanidad. Se le podría llamar un crimen de esencia. El asesino no maldice el principio de la vida, «cree en ella, al menos en la suya propia que ha querido afirmar insolentemente negando la del otro». El suicida maldice la vida. Chesterton se pregunta cuál es el verdadero objeto del suicidio. «¿Es verdaderamente mi yo lo que destruyo? Es el mundo lo que yo querría destruir.»

«Sólo la afirmación de que la vida tiene un sentido y vale la pena de ser vivida nos da la justificación del deber de vivir.» Ciertamente que no han faltado filósofos del absurdo —Schopenhauer, Camus, por citar dos característicos— que disocian el convencimiento de la falta de sentido de la existencia del derecho o el deseo de la muerte voluntaria, pero sus brillantes paradojas no resisten un serio examen filosófico. Para la mayoría de los hombres la convicción de que la vida carece de sentido desemboca en el suicidio cuando el peso de vivir es en exceso doloroso. «En el fondo, todas las razones que incitan al suicidio se reducen a una sola: el sufrimiento», y por ello, este problema lleva sin remedio a una filosofía del sufrimiento, «en función de la cual parezca posible condenar o absolver el suicidio.»

Sólo una filosofía religiosa —concluye el autor— que considere la existencia como el medio de acceder a un estado más perfecto, en el cual todas las formas del mal queden vencidas, reabsorbidas, puede dar un fundamento a la prohibición de quitarse la vida, una justificación al deber de vivir.

M.^a ELISA MASEDA.

LEPP, Ignace: *La Philosophie Chretienne de l'Existence*. Aubier, Ed. Montaigne, París, 1953; 186 págs.

En este libro se resumen y ponen a contribución, con finalidad divulgadora, publicaciones anteriores del autor: *Existence et Existencialismes* (1948), *L'Existence Authentique* (1951) y *La Communication des Existences* (1952). Esta serie de escritos son la prueba de una dedicación filosófica que I. Lepp emprende después de una primera época de producción exclusivamente literaria.

Dicha circunstancia no deja de reflejarse en la obra comentada, donde se unen la facilidad de expresión con la limpieza de estilo, y en ocasiones, los acentos persuasivos o convincentes. Dado el carácter de este resumen se explica la falta de notas bibliográficas, y también la brevedad de muchas de las referencias a ideas y hechos importantes.

El tema estudiado es la posibilidad de una filosofía de la existencia compatible y coherente con la religión cristiana. Empieza con una ojeada a la Historia de la Filosofía acerca del problema. Destaca debidamente la importancia de Kierkegaard, incluye a Heidegger en el grupo del existencialismo ateo, sin aducir mayor prueba, y dedica especial atención a la representación francesa de esta tendencia.

Hace luego un resumen de la doctrina existencialista, a la que prefiere llamar filosofía de la existencia, para distinguirla del sentido destructivo que suele asociarse al término «existencialismo», y procura contraponerla a las otras corrientes filosóficas que engloba bajo la denominación de «nacionalistas», aunque mejor diría abstractas. Naturalmente, esta partición resulta excesiva, y sólo a título de abreviación puede mantenerla el expositor. Aquí se deja ver el influjo de Bergson con más fuerza que el de los escritores propiamente existencialistas. También se observa una equiparación entre las aportaciones filosóficas y meramente literarias a la dirección existencialista.

La parte central del libro son los capítulos sobre la tradición existencial del pensamiento cristiano y la presente situación de la filosofía cristiana de la existencia. Ciertamente, no se presenta mayor dificultad para encontrar precedentes en San Agustín y los místicos medievales. A la escolástica ya no se la incluye, a no ser fragmentariamente, en esta tradición, quedando también Duns Scoto al margen. La referencia a la mística española es sumamente breve.

Concede gran importancia a Pascal y, entre los contemporáneos, a Jaspers, aunque reconoce que éste es más bien panteísta que cristiano. Hace referencia particular de las posiciones de Max Scheler, Louis Lavelle le Sage, Gabriel Marcel, Berdiaeff y Emmanuel Mounier, para dedicar breves líneas a la posibilidad de una Teología con matiz existencial. Bien es verdad que la significación de esta palabra es tan amplia que oscila desde el nihilismo de Sartre al personalismo de Mounier, y el mismo Blondel es citado, ya que no como pensador existencial, al menos como concomitante, al igual que Bergson. En todo ello es más bien de alabar el deseo de síntesis que la precisión terminológica.

Los últimos capítulos expresan las opiniones personales del autor, llevando como títulos: «De lo cotidiano a lo auténtico» y «De la soledad a la comunión». Se intenta aprovechar los puntos de vista descritos por el existencialismo y las ventajas del método fenomenológico (concebido con tanta amplitud que linda al psicoanálisis) para una doctrina de carácter optimista y moralmente constructiva. Las conclusiones son perfectamente compatibles con las ideas cristianas, y están expuestas con atrayente persuasión. La intención divulgadora de la obra y la brevedad necesaria al intento dejan, sin embargo, alguna penumbra en torno a la conexión entre los puntos de partida y la meta felizmente lograda. Por ello I. Lepp debe referirse a sus anteriores escritos donde, más ampliamente, ha tratado estas cuestiones.

RAFAEL CASTEJÓN

BRUERA, José Juan: *Filosofía de la Paz*. Editorial Losada, Buenos Aires, 1953; 211 págs.

El iusfilósofo rosarino empieza su *Filosofía de la Paz* con una exposición histórica del método dialéctico que, para él, más que método se convierte en algo medular y consustancial al pensamiento mismo. La dialéctica nos enseña que toda paz es «paz en la guerra» (Unamuno). Bruera pregunta: ¿Es menester concluir, sin atenuaciones, que el choque, la lucha, el combate, la oposición, tal vez la desarmonía, sean las condiciones inexcusables de todo desarrollo hacia adelante o hacia arriba? Su contestación es la siguiente: En lo que concierne al *orden de los pensamientos*, todo nos induce a pensar que la respuesta debe ser afirmativa. Pero en esta respuesta envolvemos nosotros, a nuestra vez, dos requisitos a los cuales debe estar rigurosamente condicionada: que la lucha sea de *ideas* y que se libere sobre *oposiciones rigurosas*. La primera condición alude al dualismo de pensamiento y acción. La segunda contempla la distinción entre oposición contraria y contradictoria. Para que las secuencias dialécticas tengan un desarrollo provechoso la oposición que debe sustanciar es la *contraria*. Se supera, con ello, la mera negativa contradictoria, que no rebasa lo formal, y se da entrada a un auténtico juego de contrarios, donde cada uno de ellos aporta el cúmulo universal de conflicto y pugna, determinantes de una verdadera batalla que surge de la entraña viva de la esfera del ser, y no solamente del pensar. Al chocar dos juicios según oposición *contradictoria*, sólo una nota conceptual de cada uno es controvertida por el otro. Si el apareamiento se produce por oposición *contraria*, multitud de notas conceptuales—sólo *pensadas*, sí, pero espejándose en la ontología—entran en beligerancia recíproca. La oposición dialéctica debe ser de contrarios, para que el desajuste sea verdaderamente proficuo y pueda reflejar la infinidad miriónima del ser. Vemos, pues, que en la esfera

del pensamiento no hay sino paz en la guerra. Estribando la lógica en la ontología, es de suponer que paz y guerra en la esfera real guarden una relación analógica. La oposición entre los entes que la razón crea y la que se suscita en la acción, difiere, desde luego, cualitativamente; pero lo que importa es que el progreso derivado de la pugna dialéctica se mantiene también en el orden de los actos, y en este juego de contradicciones fácticas ejercita su libertad el hombre en la medida que se lanza a poner obstáculos y a superarlos. De esta manera no corre riesgo la oposición fáctica de transformarse en contienda bélica, porque ya sabemos que la voluntad dirige la acción, es la acción, y que el hombre es un ser que puede imponer su voluntad y, por tanto, *puede lo que quiere*. La voluntad subordinada al valor es la garantía máxima de que el hombre no necesita suprimir o aniquilar a un semejante para realizar su acto, porque entre estos valores que jerarquizan y ennoblecen la vida humana se halla la paz. Nada significa la paz como *hecho* mientras no se la piense como *valor*. Para que un hombre luche contra su prójimo con ansias de exterminio y continuadamente, es *menester engañarlo siempre de algún modo*. Porque el sujeto que reflexiona no pelea, y en lugar de las armas apela al derecho. Una de las formas de engaño la hallamos en el mito que subsiste en el mundo moderno. Lo prueba, por ejemplo, el mito racial. Bruera dedica luego agudas meditaciones al lenguaje. Del pensamiento a la acción, de la acción al lenguaje, del lenguaje a una de sus formas integrantes: el gesto, se va tejiendo la trama de hechos y de ideas sobre los cuales puede comenzar a construirse una doctrina de la convivencia y de la actitud pacífica, o bien, si esa trama presenta eslabones y costuras falsas, dar entrada a la desarmonía y al desorden. No obstante, el verdadero problema consiste en saber si entre pensamiento y lenguaje hay compatibilidad o rechazo recíproco. Pensamiento y lenguaje no casan entre sí. Además hay lenguajes diversos. Un lenguaje será apto para promover ideas de paz en la medida que quien lo emplea se aperciba de que pueda ser sonido y pantalla, música e imagen. Pero no es menos cierto que la palabra puede ser, a veces, proyectada como un dardo, inyectada como un veneno, y desatar, así, las pasiones más tempestuosas, las acciones más sangrientas, los crímenes más horrendos. El autor consagra a continuación sendos capítulos al Derecho y a la religión como posibles garantías de la paz exterior e interior. En el plano ético lo más importante es destacar con insistencia que toda justicia debe corresponderse con la paz social o, mejor dicho, que las nociones de justicia y paz (en sentido social) van unidas, puesto que resulta inadmisibles la idea de una paz injusta o de una justicia violenta. El juicio moral sólo puede proponer: *paz justa y justicia pacífica*.

El iusfilósofo rosarino parte, pues, como de un paradigma de la lucha dialéctica de los conceptos que nunca es aniquilación, sino siempre superación. Debemos lograr en el mundo de la acción igual lucha noble, incruenta. Será posible llevar a buen puerto tamaña empresa si, por una vertiente, estamos sobre aviso de los peligros de los

«ídola» del mito y del lenguaje, y si, por la otra, sabemos empapar el mundo en valores, sea en la religión a fin de obtener la verdadera disposición del alma, sea en el Derecho tendiente a asegurar el auténtico estado de la sociedad. El libro de Bruera es erudito en su material, profundo en su pensamiento y, sobre todo, rebotante de buena voluntad.

WERNER GOLDSCHMIDT

SCHNEIDER, Friedrich: *Philosophie der Gegenwart*. Colección *Glauben und Wissen*, núm. 12. Ernst Reinhart. München-Basel, 1953; 75 páginas.

Se trata, como advierte el autor en el prólogo, de un breve resumen, expositivo y crítico. La falta de tiempo, mal de nuestros días, no permite muchas veces acudir a los originales, siendo, de otra parte, indispensable el manejo y conocimiento de las grandes corrientes filosóficas contemporáneas. Este brevísimo manual se dirige, por tanto, a cultivadores de otras ciencias, principiantes, párrocos, etc.

El libro se estructura en cuatro apartados, que constituyen los cuatro capítulos en que se divide. En el primero de ellos se nos pone en contacto con la raíz de la filosofía actual a partir de Descartes. Es lo que llama «Filosofía del espíritu». Bajo este epígrafe cae también todo el gran idealismo alemán con Kant a la cabeza. El giro respecto a lo anterior se manifiesta con mayor claridad en la «teoría del conocimiento» de este período. Los dos cambios fundamentales que se introducen se resumen así: respecto al *objeto* trascendente, el realismo afirma su cognoscibilidad como «en sí», mientras que el idealismo piensa a la cosa en sí inasible (vía del *ens revelatum*, al *ens absconditum*). Respecto al *sujeto*, el realismo lo entendió como receptor, el idealismo como productor de la objetividad. Según estos caracteres, se edifica una ética, una ontología, una teología, etc., «del espíritu».

Lo que Schneider llama, en su segundo capítulo, «filosofía de la vida», cambia este punto de vista. Es imposible aprehender la realidad desde «el espíritu», pero más imposible aún aprehender lo humano. La Filosofía debe tratar de reivindicar los sentidos, el hombre total. En este capítulo aparecen los nombres de Ludwig Feuerbach, Arthur Schopenhauer y Friedrich Nietzsche. «No hay realidades espirituales más que en sentido simbólico... El cuerpo es más listo que el espíritu...» La teoría del conocimiento se encajona en el mundo como libertad y representación. En esta corriente se deslizan la ontología y la ética («voluntad de poder», que engendra cierto «inmoralismo» como reacción natural a la ética «del espíritu»). Aparece la figura de Klages, y en el campo de lo propiamente teológico Kurt Leese y Adolf Schlatter.

El tercer capítulo se dedica a la filosofía de la existencia. Descubierta la realidad del impulso vital y la esfera de inmanencia del yo, ¿no sería imposible unirlos? Encontrar razón al irracionalismo vital

y vitalizar la inmanencia del espíritu, ésta fué, según el autor, la empresa de la filosofía de la existencia. Heidegger le parece la figura representativa del movimiento. Recorre, además, los sistemas de Sartre y Jaspers. La filosofía de la existencia conduce, según Schneider, al relativismo, y lleva a sus últimas consecuencias las dos corrientes anteriores.

Finaliza el libro con un capítulo de resumen: «Filosofía y cuestiones filosóficas del presente». (Debería haberse completado: «del presente en lengua alemana», pues apenas aparecen autores que escriban en otra lengua.) En este capítulo aparecen incluidos otros autores, que no hubiesen podido clasificarse en los anteriores apartados.

Los planteamientos filosóficos de las «filosofías» anteriormente descritas trazarán el campo de problemas, en los que se debatirá la actual filosofía. Términos de oscilación de posibles soluciones serán: trascendencia-inmanencia, objeto-sujeto, sensación-espíritu, etc. Dentro de estas órbitas van a moverse: H. Driesch, John Rehmke, el «realismo crítico» de N. Hartmann, así como, en el terreno de lo ontológico, su análisis categorial y estructural. Preocupados por esclarecer el tema del *Wahrnehmen*, filósofos como Dingler, Haering May. Su correspondencia fuera del área propiamente cognoscitiva lo representan los problemas en torno a los valores, tema del *Wertnehmen*: Scheller y también Hartmann. La filosofía de los valores constituye una de las directrices importantes de la filosofía actual.

El conjunto de este breve manual constituye una exposición clara y ordenada de las corrientes filosóficas que hoy tienen especial relieve, seguidas de breves resúmenes de consecuencias. Entre éstas no se omiten nunca las que para la teología pueden tener todos estos movimientos. La intención de objetividad e imparcialidad se mantiene en todas las páginas, sin llegar a plantear nunca los problemas en su dimensión de hondura.

MARÍA RIAZA

MÜLLER, Max: *Crise de la metaphysique (Situation de la philosophie au XX^e siècle): Textes et etudes philosophiques*. Desclée de Brouwer, París, 1953; 125 págs.

El volumen se compone de dos conferencias conexas que sirven, principalmente, para esclarecer el pensamiento de Heidegger. El propósito de la colección «Textes et etudes philosophiques» es llamar la atención sobre puntos de relieve e interés en la investigación filosófica. Este libro que nos ocupa consigue magníficamente su cometido, con claridad y hondura. No obstante su título, se separa de los resúmenes al uso, sobre el tan traído y llevado «existencialismo».

El texto articula dos partes, bajo el centro de gravedad de Heidegger. La primera, de la que toma su título «Crise de la metaphysique», consta de XV capítulos, más un apéndice sobre «El ser y la esencia». En la segunda, como prolongación del apéndice, se trans-

cribe una recomposición de la conferencia dada por Müller en el primer coloquio internacional de fenomenología en el año 1951, sobre «Fenomenología, Ontología y Escolástica». Los traductores de cada una de estas partes son, respectivamente, Max Zemb, C. R. Chartier y Joseph Rován.

La publicación, en 1927, del *Sein und Zeit*, de Heidegger, supone un viraje en el modo de entender el mismo hacer filosófico. Para Müller esta novedad debe centrarse en el concepto de «existencia» lanzado por aquél. Para llegar a su intelección es menester separarle del aún hoy vigente entre los que se llaman «existencialistas», incluyendo al mismo Sartre. Pero más aún: el tema de la existencia tiene hondas raíces en la historia del pensamiento filosófico; por eso hay que plantearlo en un ámbito más amplio. Müller intenta una gran síntesis: opone la filosofía de la existencia de Heidegger a todos los modos filosóficos anteriores de tratar el tema.

La historia toda de la filosofía está cortada por dos fundamentales modos de acceso a la realidad: «realismo» e «idealismo». Estos dos modos tienen algo en común: son «filosofías esencialistas». Para ellas, existencia no es sino realización de una esencia cualesquiera. Ambos modos chocan con los dos trazos característicos de la mentalidad actual: conciencia histórica (que invalida la problemática del «realismo») y conciencia de finitud (que invalida la del «idealismo»). Estos dos trazos aparecerán transfundidos en la metafísica de Heidegger, profundamente enraizada en su tiempo.

Planteadas así la cuestión, pasa a exponer la peculiaridad del *Dasein* y su relación con el ente. Sin embargo, no era suficiente para entender el planteamiento histórico, pues las corrientes similares actuales dificultan aún más la comprensión. Estamos acostumbrados, por desgracia, a recibir la imagen de un Heidegger pesimista (concepto de angustia, que se trivializa al entenderse psicológicamente), nihilista (por entenderlo a la luz de Sartre), antiteológico, etc. Max Müller se encarga de demostrar, más que la falsedad o no, la incompreensión de su pensamiento, que supone estos cargos (así, las citas y comentario de la «Carta sobre el humanismo»).

La figura de Heidegger, tal y como nuestro autor la encuadra, exige el complemento del primer apéndice: «Ser y esencia». Si Heidegger considera a la base de todo esfuerzo filosófico la diferenciación entre el ser y el ente, es porque este esfuerzo supone un intento de entender al ente desde el ser, es decir, en función del ser. En las filosofías esencialistas esto quería decir consideración del ente desde el punto de vista de la esencia. Es, pues, problema gravísimo y muy delicado para la comprensión de Heidegger en su perspectiva histórica. En este apéndice se replantea el ámbito apuntado en los primeros capítulos, más detenida y hondamente.

Por último, la conferencia sobre fenomenología. Heidegger procedía, en gran parte, de Husserl (la conferencia originalmente no tuvo que ver con el tema de ahora, pero ha sido un gran acierto de los editores incluirla, pues completa magníficamente la perspectiva), y

también de sus discrepancias con él. El análisis del «darse», que tan extraordinariamente había llevado a cabo Husserl, aparece puesto en duda por sus discípulos más adictos en estos «Coloquios de Bruselas». Max Müller cuenta la impresión que esto le hizo. La duda afectaba a la «originalidad» de este «darse» y a la posibilidad de llegar hasta él, después de las reducciones; a algo más que una «certeza», es decir, llevaba consigo la imposibilidad de alcanzar la verdad desde la conciencia pura. No es fácil el tema, y sin embargo Müller lo ataca, con extraordinario interés, y no sin finura. Con esto termina el pequeño tomito.

La unidad del libro, hecho de recortes, hay que subrayarla al cerrar su última página: es una unidad interna, que se refiere a la línea de problemas que rozan los más graves temas filosóficos que están hoy planteados.

MARÍA RIAZA

PERELMAN, Ch., y OLBRECHTS-TYTECA, L.: *Rhetorique et Philosophie*. Presses Universitaires de France, París, 1952; 160 págs.

La Retórica ha sido una disciplina en parte olvidada, en parte adulterada por la tradición intelectual de Occidente. Los señores Perelman y L. Olbrechts-Tyteca dedican sus esfuerzos en este libro a revalorizar la Retórica. Por una parte, la Retórica se ha desprestigiado considerándola como una actividad intelectual no regulada por las exigencias lógicas; de otra parte, el nombre y el contenido de la disciplina se aplican unilateralmente al estudio clásico de la oratoria y los modos de dicción dentro de la finalidad de los estilos. Ahora bien, esto no fué así originariamente, ya que en el mundo clásico la Retórica tenía un papel principalísimo. Si Lógica era el proceso intelectual construido sobre lo evidente y las consecuencias necesarias de lo evidente; es decir, si Lógica equivalía a la ciencia de lo necesario en cuanto proceso discursivo y, por consiguiente, obligaba al interlocutor sometido a «la dialéctica lógica del logos», a reconocer inexorablemente la exactitud de ciertas conclusiones, la Retórica tendía simplemente a persuadir. La argumentación retórica no convenía desde la necesidad, sino desde un convencimiento logrado por persuasión. Por esta razón Aristóteles aconsejaba la Retórica para convenecer a aquellos públicos que no tenían preparación intelectual especializada para la especulación de carácter estrictamente lógico. Esto explica, por otra parte, que la Retórica se convirtiese paulatinamente en la disciplina que enseñaba a hablar en público, es decir, en el arte del orador; ya que el orador está siempre en las condiciones que se exigen para que la Retórica pueda emplearse. Pero, ¿realmente ha pasado el tiempo de la Retórica? ¿No puede renovarse y aplicar sus normas y métodos a una multitud de actividades intelectuales que no caen dentro de la actividad propia y exclusivamente

lógica? Desde el hablar con nosotros mismos en un interior diálogo por el que buscamos nuestra propia persuasión, hasta el diálogo público de carácter político en el que intentamos convencer al contradictor del auditorio. En la Retórica vienen a fundirse de un modo explícito la libertad y el convencimiento. Por la elección de los argumentos, por la propia diversidad de los caminos que se eligen para persuadir, la libertad actúa dentro de unos raciocinios que no son arbitrarios ni en ningún caso inconsecuentes. Esta particular estructura de la Retórica lleva a Perelman a definirla no como la ciencia que estudia el proceso intelectual en cuanto necesario, sino la que recae sobre lo preferible. Y dando un paso más identifica lo preferible con los juicios de valor. La Retórica se construiría sobre juicios de valor, entendiendo con los autores que son juicios de valor aquellos que determinan lo preferido de lo preferible. En el fondo, la Retórica, en lugar de constituirse como una filosofía dogmática, es decir, como una «filosofía primera», según la terminología de Ch. Perelman, se constituye como una filosofía que vuelve de continuo, por diversos caminos, sobre su propio objeto, fundándose en una continua argumentación de diverso valor, aunque coincidente en sus fines, lo que según la terminología de su autor sería propio de las filosofías regresivas. Así la retórica se ordenaría como disciplina que regula la argumentación en general y, por consiguiente, que altera en cierto modo el valor de la prueba tradicional en filosofía. Se vuelve, por lo menos se podría volver según los autores, al valor que la prueba tiene en la filosofía griega, es decir, al valor que tiene, por ejemplo, en la dialéctica platónica. En Platón los argumentos, sobre todo en los diálogos propiamente socráticos, adoptan mil formas desde la ejemplificación comparativa hasta la argumentación aporética. Las conclusiones obtenidas por el procedimiento retórico son tan efectivas en el orden del convencimiento como las obtenidas por el procedimiento lógico tradicional, particularmente en el área intelectual de nuestro tiempo.

El ensayo séptimo de los ocho que componen este libro parece en principio que se escapa a la finalidad que los autores persiguen, ya que es un estudio sobre sociología del conocimiento y filosofía del conocimiento. Sin embargo, en el fondo es perfectamente congruente con el resto de la obra puesto que la restauración de la Retórica como método intelectual está en cierto modo justificada por el predominio de la sociología del conocimiento, que revaloriza toda clase de argumentación al relativizar la Metafísica e incluso la propia Lógica en función de la situación social en que se dan.

El último ensayo relativo al problema de la elección acertada abre un nuevo horizonte de aplicación de la Retórica. ¿Desde dónde y cómo hemos de elegir para que la elección resulte argumentativamente eficaz? Con esta última problemática concluye el libro de los señores Perelman y Olbrechts-Tyteca, conjunto de valiosos ensayos que tienen entre otros méritos el de hacer patente en qué medida la Filosofía ha perdido rigidez sistemática y se ha convertido en nues-

tro tiempo en una especulación intelectual sobre cuestiones fundamentales realizadas tanto desde la opinión como desde el conocimiento.

ENRIQUE TIERNO GALVÁN

LANNOY, J. C.: *Nietzsche ou l'histoire d'un égocentrisme athée*. Ed. Desclée de Brouwer, París, 1952; 398 págs.

La figura de Nietzsche —no superada por ningún filósofo decimonónico— es objeto de estudio por el autor de este libro. En Nietzsche —filósofo y poeta— la religión constituye el problema crucial de su vida. Vida y pensamiento forman un todo indisoluble. Por eso Lannoy está convencido de que el ateísmo del filósofo alemán procede de su egocentrismo. Demostrar esta tesis es la finalidad de su obra, y nada mejor para ello —nos confiesa el autor— que aclarar la compleja personalidad del filósofo alemán. Una abundantísima bibliografía avalora el propósito. Trátase, en suma, de una tesis doctoral presentada ante el Instituto Superior de Filosofía, de la Universidad de Lovaina.

En cuatro partes divide la vida y la obra de Federico Nietzsche: génesis de su pesimismo estético y primera ideología; positivismo intelectualista; positivismo antiintelectualista y anticristianismo.

La personalidad de Nietzsche es interpretada a través de los acontecimientos exteriores de su vida. ¿Acaso el propio Federico no declaró que toda filosofía está en íntima conexión con el filósofo? He aquí la razón de que la obra de Lannoy ofrezca en gran parte el carácter de una biografía, lo que, lejos de entorpecer la tesis del autor, proporciona a su obra cierta amenidad de lectura.

Lannoy pinta el retraimiento de Nietzsche en su juventud, sus tendencias a la vida solitaria, su naturaleza soberbia, su pasión por la ciencia, su pesimismo deprimente, su romanticismo, su sensualidad... trazos que configuran el carácter del filósofo y su temperamento. Y tras de esto se refiere a su vida universitaria de Bonn. La lectura de *La vida de Jesús*, de Strauss, no respondió a ciertas cuestiones filosóficas y religiosas que le preocupaban. La fe —pensaba Federico— no encierra garantía alguna de objetividad.

Otra etapa universitaria transcurre en Leipzig. Un solo pensamiento embarga entonces al filósofo: vivir la vida que le convenza. Descubre la filosofía de Schopenhauer y la identifica con la ideología de su incipiente ateísmo (cuyo denominador común lo encuentra Lannoy en su humanismo ateo), para concluir que, al igual que en Feuerbach y en Marx, su ateísmo resulta ser un intento de rehabilitación del valor natural del hombre y de emancipación de éste frente a Dios; pero como nuestra existencia —afirma Lannoy— depende de El y fuera del Ser por excelencia no existe sino la nada, de ahí que la vida y la obra de Nietzsche constituyan un total fracaso.

No cabe duda que son discutibles muchas de las afirmaciones que

sienta el autor a lo largo de esta obra y también es discutible la clasificación que de la vida y doctrina del filósofo alemán realiza; es más, el lector echará de menos una sistematización más profunda de las ideas y de los trazos que determinan su evolución; pero es cierto que la tesis mantenida por Lannoy aporta un punto de vista francamente aprovechable a un estudio total de la figura de Nietzsche.

ISMAEL PEIDRÓ PASTOR

LEPP, Ignace: *La Philosophie chrétienne de l'existence*. Editions Montaigne, Aubier-París, 1953; 186 págs.

Es propósito del autor, al desarrollar esta obra, dar a conocer a sus lectores una idea tan exacta como posible del método fenomenológico, del cual se sirven todos los existencialistas, ya sean ateos o cristianos. Interesa aquí la filosofía cristiana del hombre, mas no el existencialismo, cuya palabra, por el sufijo *ismo*, parece inducir a un sistema de posiciones doctrinales, decididas. El autor pretende con su obra lograr una síntesis tan completa como posible de la filosofía cristiana de la existencia.

Para construirla distingue fundamentalmente la filosofía oriental de la occidental. La primera es de raíz netamente religiosa, más cercana al yo, más concededora de lo psicológico. La segunda es más concededora del mundo físico y exterior. Cree encontrar en este carácter la raíz de nuestra civilización, tan inhumana y materialista.

No es que no haya habido pensadores idealistas en nuestra filosofía de todos los tiempos: pero es lo cierto que el idealismo se ha opuesto al materialismo en todos ellos. La superación de uno y de otro la representa la obra de Kierkegaard, aunque éste no se propusiese la elaboración de un nuevo sistema filosófico. Seguirán después Martin Heidegger, para quien la existencia humana es el estado de una absoluta *derelictio*. En Francia, Andrés Malraux verá la existencia humana como una inmensa tragedia. Pero es Jean-Paul Sartre quien, con gran fuerza dialéctica, sirviéndose hábilmente del análisis fenomenológico y psicoanalítico y de las ideas de Heidegger, ha analizado el comportamiento humano y los diversos fenómenos de la conciencia.

La existencia es algo radicalmente distinto del ser-cosa, y no se opone a la esencia. Hay en ella un modo permanente que por encima de la multiplicidad reduce todos los fenómenos a la unidad. La existencia —piensa Lepp—, precisamente porque no es una, ni armoniosa, sino múltiple y desgarrada, no puede ser objeto de definición, ni de conocimiento científico.

El análisis fenomenológico más riguroso nos advierte que el plano fundamental del hombre es la realización de su propósito. Su desarrollo existencial, como algo definitivo, sino como un momento de la dialéctica existencial, capaz de ser seguido por un momento mejor.

El mérito de la filosofía cristiana de la existencia es haber precisado el problema de la alteridad. El existencialismo ateo ve en el «otro» la delimitación del «yo», el «no-yo». Cabe la comunión con los demás hombres, no sobre el plano objetivo —advirtè Lepp—, sino sobre el plano subjetivo. No es fácil esta comunión. La lucha contra el egoísmo es *conditio sine qua non*; pero es posible mediante la amistad y el amor.

Tal es, a grandes rasgos, el contenido de la obra que, a nuestro juicio, llena una verdadera necesidad: informar sobre el existencialismo y sus posibilidades dentro de la religión cristiana. No se puede exigir demasiado a esta obra de síntesis y vulgarización. Verdaderamente acertado se muestra Ignacio Lepp al hacer esa distinción fundamental entre la filosofía de Occidente y la de Oriente, aunque observemos la falta de la síntesis de los caracteres de una y otra capaz de valorarla y de servir de punto de partida para el desarrollo posterior de su obra. Cabría haber insistido más y mejor sobre estos puntos: cómo nuestro desarrollo existencial significa una conquista continua del espíritu sobre la materia (sobre todo con relación a las virtudes humanas); el papel de la libertad en esa conquista; la descripción del modo existencial de transfigurar nuestro mundo exterior; la función del entusiasmo y la fe en esa difícil conquista del hombre sobre la materia y la técnica... Asimismo, consideramos temeraria su afirmación de que la comunión sólo cabe en el plano subjetivo. ¿Acaso no es la idea directriz de la comunión un plano objetivo? ¿No es necesaria primero la comunión en la idea?

ISMAEL PEIDRÓ PASTOR

VERNIÈRE, Paul: *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*. París, Presses Universitaires de France, 1954; dos tomos, 324 y 773 págs. respectivamente.

La filosofía de Spinoza constituye una rareza en el proceso de la filosofía occidental. Que sea una rareza no quiere decir que no sea producto de Occidente en cuanto Occidente determina y define un área cultural. El problema está en precisar las notas de tal rareza. ¿Por qué es rara la metafísica de Spinoza respecto de la tradición filosófica occidental? Para contestar a esta pregunta no hay camino mejor que el de averiguar en qué consiste la rareza que a la metafísica de Spinoza hemos atribuido. A nuestro juicio, lo extraño y en cierto modo ajeno a la historia de la filosofía de Occidente que caracteriza el pensamiento filosófico de Benito Spinoza, radica en su *perfección*. La metafísica de Spinoza es perfecta, entendiendo esta palabra en el sentido de lo que empieza y acaba en sí mismo, es decir, lo que vuelve y se ensimisma cerrando con la última respuesta la primera pregunta. Desde este punto de vista, *perfección* se opone a dialéctica y, por consiguiente, lo perfecto es ajeno a la cul-

tura occidental, ya que esta cultura es ante todo proceso dialéctico. Es necesario que expliquemos con mayor extensión qué queremos decir cuando afirmamos que la metafísica de Spinoza es perfecta. La pregunta fundamental sobre la que se ha trenzado la filosofía de Occidente, «¿Qué es el ser?», es una pregunta que deja permanentemente abierta la relación entre lo absoluto y lo relativo y plantea de suyo el valor del mundo de los fenómenos frente a una unidad más profunda. En la metafísica de Spinoza toda esta problemática está desbordada, el planteamiento es distinto y los puntos de partida y los puntos de llegada diferentes. El ser es el fenómeno, el fenómeno es el ser. Lo absoluto y lo relativo coinciden. No tiene sentido que nos preguntemos desde el punto de vista spinociano «¿Qué es el ser?», con ánimo de enfrentar esta pregunta a la de «¿Qué es el ente?». Incluso la teología se tiñe de unos tonos peculiarísimos y las relaciones entre naturaleza y Dios se simplifican según una solución en la que entrambos términos adquieren un significado distinto del que tradicionalmente se les daba. Con Spinoza la dialéctica ha muerto, e incluso la historia de la filosofía no sería sino la ampliación de unos principios fundamentales en los que toda oposición, incluso la de inmanencia y trascendencia, está resuelta y disuelta. En esto radica la rareza de la metafísica spinociana, su originalidad, la fuente de su incompreensión y su disidencia de lo occidental aun siendo un producto de la historia de Occidente, pues no hay que olvidar que nació de una reflexión sobre la obra metafísica de Descartes.

Es el hecho de la rareza de la filosofía de Spinoza lo que da pleno sentido y justifica la meritísima obra de Paul Vernière. En efecto, los primeros capítulos del libro I, en general todo él, son la historia de la incompreensión de las minorías cultas europeas ante la obra de Spinoza. De 1663 a 1715 se desarrolla un proceso que de acuerdo con Vernière se puede dividir en dos partes: la leyenda sobre Spinoza y la penetración del espinocismo en Francia y la querrela alrededor del *Tratado teológico político* y de la ética. En un principio se afilia a Spinoza entre los libertinos y se habla de él como *un petit juif* que ha dejado la sinagoga sin abjurar del hebraísmo y que tampoco ha abrazado el cristianismo ni ninguna religión positiva. Un «ateo virtuoso» al que se tiene de a convertir en un ser legendario, especie de místico de la filosofía, que tal fué el juicio primero de Leibnitz, con ideas confusas que expresaba en su toscolatin. En general surge una ofensiva contra Spinoza que no es suficiente para contener la seducción del spinocismo. Ante el cúmulo de datos manejados por Vernière, y con tanto juicio y sagacidad convertidos en elementos del edificio erudito y crítico de su libro, el lector se plantea como un problema fundamental el de la seducción del spinocismo, frase con la que Vernière titula el apartado C del capítulo segundo del volumen I. La seducción del spinocismo es un hecho que está en conexión sin duda ninguna con la rareza a que nos hemos referido en un principio. Es la *perfección* de la metafí-

sica de Spinoza lo que seduce. Encontrarse ante un sistema que ofrece una solución que traspone los problemas que han orientado la metafísica tradicional a la región de lo inefectivo. Admitida la filosofía de Spinoza, las preguntas fundamentales se resuelven del mismo modo y con una misma contestación. De aquí, sin duda, que las inteligencias que buscan en la metafísica al mismo tiempo que una filosofía, una solución, tienden a acogerse a la metafísica de Spinoza. De aquí también que desde casi todos los campos haya sido esta filosofía perseguida: por los místicos, por los doctores, como dice Vernière; por la Iglesia, por los filósofos posteriores.

Una de las fuentes de la querrela contra Spinoza no fué propiamente metafísica, aunque sí tenga alcance filosófico, es el *Tratado teológico político*, que ponía las bases de la crítica moderna a los textos bíblicos. Provocó este libro una gran indignación, cuyo mejor ejemplo quizá sea el de Bossuet. *La política sacada de las escrituras*, de este último, es en cierto modo la contradicción del *Tratado teológico político*, y lo mismo que éste una explicación de las relaciones entre teología y política, aunque desde puntos de vista distintos.

El segundo volumen está dedicado a Spinoza y el pensamiento francés del siglo XVIII. ¿Qué conexión podría darse entre la teoría de Spinoza y la Ilustración? Hay, desde luego, una conexión que tiene dos caras, la que aproxima la idea spinociana de «Dios o naturaleza» a la general identificación que la Ilustración hizo entre razón y naturaleza. Por otra parte hay algo en la serenidad, incluso claridad de la metafísica spinociana que atraía a las inteligencias ilustradas. Pero hay también un aspecto que se refiere a la relación de la metafísica de Spinoza con el pensamiento pre-romántico, o dicho con mayor precisión, al sentimiento vago de la naturaleza y al democratismo romántico que se insinúa a fines de siglo. El mejor ejemplo es Rousseau. Muchas veces se ha hablado e insistido sobre la influencia decisiva de Spinoza sobre Rousseau, particularmente en lo que afecta al *Contrato social*; pero Vernière ha recogido los datos, los ha combinado, esclarecido y subrayado la dependencia roussoniana respecto de Spinoza. Otro ejemplo es Diderot, dentro de lo que Vernière llama el neo-spinocismo. Diderot, que dudaba: por un lado la admiración, por el otro la crítica.

En resumen, la influencia permanente de Spinoza con su profunda seducción, consecuencia de su profunda rareza. Spinoza, que queda siempre como una sorpresa, una atracción e incluso en ciertos aspectos como una esperanza. Vernière, en una obra extraordinaria tanto en la erudición como en la construcción y la crítica, ha prestado un servicio inapreciable a los estudiosos de la cultura de Occidente poniendo de manifiesto el sorprendente proceso de la querrela, recepción y difusión del spinocismo en Francia.

E. T. G.

ANUARIO DE REVISTAS

A) HISTORIA DEL PENSAMIENTO FILOSOFICO Y FILOSOFICO-JURIDICO

PEARSON (Lionel): *Real and Conventional Personalities in Greek History*, en «Journal of the History of Ideas», volumen XV, núm. 1, enero 1954 (páginas 136-145).

Ningún historiador ignora la dificultad de reconstruir los caracteres históricos individuales, a menos que pueda encuadrarlos en un período conocido detalladamente. De aquí los defectos de las fuentes que ofrecen solamente personalidades convencionales y no proporcionan material idóneo para dar vida a las figuras históricas. Personalidades convencionalizadas las encontramos abundantemente en la Historia Antigua, tanto en los primeros tiempos de la República romana como en el siglo posterior a la muerte de Marco Aurelio. De los tiempos más remotos de Grecia nos quedan relatos con caracteres muy artificialmente contruïdos (Teseo o Codro, por ejemplo) y también sucede lo mismo en la época de los tiranos y en la primera parte del siglo v (Periandro y Arístides). Demóstenes y Cimón, patriotas atenienses, ofrecen un notable contraste; sus vidas fueron escritas por Plutarco, pero la de Cimón no alcanza a dibujar un auténtico personaje de carne y hueso.

Lo normal es explicar la pobre caracterización de las figuras históricas anteriores a la guerra del Peloponeso, diciendo que el individualismo surgió tarde en Grecia. Hacia el final del siglo v, sin embargo, el interés de los atenienses, si no el de todos los griegos, por la caracterización, se hizo más intenso. Pericles, en su *Oración fúnebre*, no invita

a sus oyentes a contemplar los grandes personajes del pasado, ni las grandes hazañas individuales, sino los principios e ideales que favorecieron la grandeza de Atenas. El contraste con los oradores áticos de la centuria siguiente es claro; ellos aluden con frecuencia a los grandes personajes pretéritos y suponen que su auditorio posee noción exacta de su importancia. Y no se trata de un recurso oratorio, porque todo orador elige los argumentos y datos que más directamente invocan al público al que se dirigen. El pueblo en el siglo iv sabía muy poca historia, pero en el v sabía bastante menos.

La educación literaria de los atenienses antes de la sofística trajo consigo inevitablemente que supieran más de mitología que de Historia. El drama ático no nos ofrece interpretaciones imaginativas de los tipos históricos. Las pocas comedias que han llegado hasta nosotros tampoco nos autorizan a creer que en ellas se intentara una seria caracterización. La verdad es que en los diversos géneros literarios que florecieron en el siglo v antes de que Herodoto acabara su historia, no se pretendió nunca una auténtica caracterización de los personajes históricos.

Irremisiblemente la obra de Herodoto fué influenciada por estos precedentes. La «materia prima» de que disponía para construir sus caracterizaciones no era diferente ni mejor que la de la mitología, de la que se sacaron las suyas Sófoles y Eurípides. El podía modificar las ideas corrientes en su época, pero no ignorarlas. La opinión popular, el prejuicio y las habladurías, no dan consistencia a la caracterización histórica

y lo cierto es que Herodoto jamás fué más allá de lo que la gente decía. Herodoto nos muestra lo que sus contemporáneos pensaban de las grandes figuras del pasado, y no cabe duda de que es ésta una de las razones que lo hacen tan interesante escritor; nos muestra las relaciones entre las figuras del siglo VI y las ideas democráticas del V, pero sabe muy poco del trasfondo político del siglo VI para ofrecernos retratos de hombres como Periandro y Pisítrato, tal y como aparecían a los ojos de sus coetáneos.

Todo lo que, según lo expuesto anteriormente, es defecto de Herodoto, no aparece en Tucídides y Jenofonte. Es verdad que ellos escribían sobre personajes de su propio tiempo, pero no lo es menos que estaban preparados para juzgar por sí mismos y no por referencias. No obstante, no es suficiente para rechazar al historiador decir que carecía de discriminación para juzgar a los personajes. Debemos previamente considerar los materiales de que disponía. Si no eran abundantes ni homogéneos, no nos podía ofrecer ningún carácter real, salvo que trabajara a la manera de los novelistas o de los comediógrafos. Si el historiador no dispone de fuentes más precisas que la memoria popular, adulterada por el prejuicio y los sentimientos, no nos dará más que retratos convencionalizados e incompletos.

La caracterización histórica real no comienza hasta que los historiadores escriben sobre personajes de su propia época, a los que han visto y oído, y ello sucede primeramente con Tucídides.—SALUSTIANO DEL CAMPO URBANO.

WEISCHEDEL (Wilhelm): *Weg und Irrweg im abendländischen Denken*, en «Zeitschrift für philosophische Forschung», Band VII (1), Meiseheim/Wien, 1953 (págs. 3-19).

La dificultad está en averiguar si hay un criterio objetivo para decidir acerca del camino bueno y el camino torcido en el pensamiento de Occidente. Parece que como la pregunta acerca del encarrilamiento o desencarrilamiento de la cultura occidental se formula en momentos concretos de la propia cultura no puede haber un criterio objetivo general y permanente que decida acerca de por qué senda se va bien y por qué senda se va mal. Se puede partir de

unas palabras de Hegel en sus «Lecciones sobre la historia de la filosofía». Según Hegel, la luz se hace en Occidente en principio como un relámpago del pensamiento, el cual, en sí mismo, se ensimisma y que de sí mismo crea su mundo. Estas palabras permiten un comentario, ya que se trata de algo más que de una bella metáfora o, como Schopenhauer dice del conjunto de la obra de Hegel, de un acumulamiento de palabras sobre palabras. El relámpago que en sí mismo se unimisma, es luz, luz que es una constante de la cultura occidental, que desde los griegos hasta ahora se ha visto como luminosidad. Pero la luminosidad relampagueante se refiere a la totalidad de la historia y en concreto a la aparición de la razón. Razón que es tal cuando tiene conciencia de su propia condición, es decir, cuando en sí misma se mete y reduce a sus posibilidades de conocimiento la realidad, o, como Hegel dice, que de sí mismo crea su mundo. Se puede tomar esto como el primer paso en la explicación de lo que intentamos aclarar. Según Hegel, la luz es lo contrario a las tinieblas en el orden cultural. La razón se opone a la sinrazón en el sentido de que la razón nos es tanto más próxima cuanto la oscuridad está tanto más lejos. Un segundo paso en el desarrollo de la explicación podría ser el que se refiere a la ilustración. Aquí la luz funciona como conciencia de la unicidad de lo oscuro, ni siquiera se contrapone el día a la noche ni se siente ninguna atracción por esa noche en la que empleando una expresión del propio Hegel, todos los gatos son pardos (*alle Küne schwarz sind*). Habría que citar como correlato la actitud de aquellos que se refieren a la oscuridad, a lo irracional como fundamento de la cultura de Occidente. El tercer camino, el camino que esclarece que los dos anteriores son erróneos, responde al resultado de la relación dialéctica de los caminos anteriores. Su trama ha formado la cultura occidental, de donde se sigue que todo lo que sea romper esta trama es intentar contra tal cultura. El tercer camino que sintetiza el proceso anterior, el camino cierto, es el de Hartmann y Heidegger, el que intenta una conexión entre lo racional y lo irracional, es decir, que la luz es meta en sí misma y crea su propio mundo.—E. T. G.

REINER (Hans): *Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik*, en «Zeitschrift für philosophische Forschung», Band VIII (2), Meisenheim am Glan, 1954 (páginas 210-237).

El nombre «metafísica» se corresponde, como nadie ignora, al de *prote philosophia* y también con el de *teología* y, en ocasiones, simplemente con el de *sabiduría*. Todas estas acepciones se refieren a la filosofía aristotélica en función de lo cual la palabra apareció. Se suele de ordinario citar un trozo de Kant, de sus *Vorlesungen*, en el que cuenta recogiendo una vieja tradición como el editor Andrónico de Rodas al dar a la publicidad las obras de Aristóteles, después de las muchas aventuras que corrió la biblioteca del filósofo, no sabiendo dónde poner los libros que no trataban de la física, los puso después de ésta, por cuya razón los tituló *Tà metà tà phisikà*, es decir, los que están después de la física. Kant mismo se congratulaba de que el contenido coincidiese tan bien con la expresión, lo que justificaba el éxito que ésta había alcanzado. Apenas sin excepción se admitió esto por todos los historiadores de la filosofía, quienes han reiterado las afirmaciones de Kant. Pero resulta que hay textos convincentes y sumamente remotos en los que esta expresión u otras equivalentes aparecen empleadas por los discípulos de Aristóteles, así el propio Teofastro, quien siguió en la dirección del Liceo al fundador, se refiere a ciertas partes de la metafísica diciendo que son las que están después de la teoría primera. Y cualquier lector de Aristóteles sabe que expresiones semejantes eran empleadas por el maestro. Pero aún de modo más concreto tenemos un texto, sin duda capital, que es el de Alejandro de Afrodisia, quien dice ἦν καὶ Μετὰ τὰ φυσικὰ ἐπιγράφει τῷ τῆ τάξει μετ' ἐκείνην εἰσαπρόσ- ἡμᾶς.

El problema en esta frase está en averiguar con exactitud qué quiere decir ese *ἠπὸς ἡμᾶς*. No hay duda que esta expresión significa aquí algo positivo y que se refiere a un determinado orden y sentido que ya existía y que no puede ser otro que el implícito en la filosofía primera. Sin insistir más, es patente que lejos de lo que se ha creído, esta expresión de *Metafísica* no

fué pura casualidad y aventura editorial, sino que responde a una intención filosóficamente definida. Y esto cambia en parte la significación de la expresión de «metafísica». *Metafísica* no es simplemente aquello que está después de la física, sino que de acuerdo con la propia intención aristotélica, la *metafísica* está después por exigencia de lo que está antes y así se constituye un orden que es al mismo tiempo lógico y ontológico.—E. T. G.

Lorz, S. J. (Von Johannes Bapt.): *Hörer des Logos. Der Mensch bei Heraklit von Ephesus*, en «Scholastik», XXVIII (IV), Freiburg, 1953 (páginas 543-570).

El libro de K. Rahner *Hörer des Wortes* caracteriza a Heráclito como un alma religiosa que permanece en la «audición». En realidad, partiendo de las propias palabras de Heráclito se le ha caracterizado así repetidas veces. Rilke emplea también la expresión de auditor, de *oyente*, cuando se refiere a la actitud de quien escucha la palabra de Dios. Ahora bien, Heráclito llama auditor del Logos al hombre. El ser humano es la única realidad que puede pensar y su pensamiento se constituye por la audición de la voz fundamental, el Logos, que los cristianos tradujeron por verbo. El Logos constituye el fundamento del hombre para Heráclito de manera que la audición del Logos no es simplemente escuchar, sino también escucharse. Para Heráclito oír significa ponerse en contacto con lo profundo, juzgar, como él dice, sobre las mayores cosas. Oír el Logos es, por consiguiente, tanto como la pronunciación en nosotros de la voz permanente de la razón, que a su vez es voz «de lo otro». El Logos nos es lo más próximo, su audición es un escuchar al oído, lo que sugiere de suyo una inacabable serie de temas cristianos. Oír no es comprender, tampoco es estrictamente un raciocinio, hay que entenderle mejor como una puesta en contacto del ser humano con su esencia, que le lleva igualmente a la conexión con lo más alto. El Logos es siempre el mismo, la continua guerra de los elementos no altera la permanencia y unidad constitutiva del fundamento. En esto, como en tantas otras cosas, Heráclito, fiel a su tiempo, coincide en los presupuestos con

Parménides. Quizá esto explique el sentido trágico que la vida humana tiene para Heráclito. La audición del Logos, luego de dar la comprensión de la vida, nos pone simplemente junto al ser. Porque el fundamento gusta de ocultarse y el Logos es su modo de aparición. Así el ser humano que habla con razón habla desde un fundamento que no se desvela ni en la opinión ni en lo común. Sólo algunos saben y pueden escuchar al Logos y con esto constituirse en sabios, aproximarse a un tipo de sabiduría que coincide plenamente con la intimidad religiosa.—E. T. G.

TECOZ HENRY (Francois): *L'arte regia di Socrate*, en «Rivista di Filosofia», 1953, vol. XLIV, núm. 4, págs. 416 y siguientes.

Según Jenofonto (Memorias, I, 1, 16), Sócrates, entre otras preguntas, se hizo la siguiente: ¿Qué cosa es el Estado, la política, el gobierno del hombre y el hombre de gobierno? Y consideraba indigno de un hombre libre no poder dar a ella cumplida respuesta.

Para esclarecer la naturaleza propia de la actividad política, Sócrates la parangona con otra actividad humana. El lenguaje griego facilita el parangón, pues para el griego toda actividad es un «arte», en un sentido parecido al que actualmente damos a la palabra «técnica».

Una técnica deberá ser la política auténtica. Mas esto significa dos preguntas: ¿Qué grado ocupa en la jerarquía técnica? ¿Será una técnica como las otras, una habilidad más, productiva de un resultado utilizable para todo fin?

A la primera pregunta Sócrates responde que se trata de la más comprensiva de las técnicas. La política ejerce su autoridad sobre todas las artes, que le están, sin excepción, subordinadas. De ahí su calificación de *arte regia*.

Esta última denominación lleva implícitamente resuelta la segunda pregunta. La política no es un medio de acción o un instrumento; si lo fuese, no merecería aquella calificación. Su función es otra. ¿En qué consiste?

La política representa la ciencia cuya adquisición imposibilita el uso incorrecto y dañoso de las infinitas acciones que nos procura la técnica.

¿Qué entiende Sócrates por utilización correcta de los medios de acción disponibles? Según los dictados de la ciencia del bien. No hay más valor auténtico que la cualidad moral del sujeto. Esta ciencia del bien nada tiene de común con lo que llamamos comúnmente ciencia, pues ésta no es otra cosa que medios de acción, cuyo buen uso depende de nuestra orientación moral. Y la ciencia del bien es precisamente la que determina esta orientación. La adquisición de esta ciencia no procura al sujeto una información más, sino que le «formará».

La actividad específicamente política consiste, pues, en usar toda técnica para buen fin, esto es, para el bien de la comunidad y de quienes a ella pertenecen, sin apreciar el interés personal del gobernante. ¿Qué se entiende por bien?

Si no hay un criterio absoluto que permita apreciar el comportamiento, si todo programa de acción es legítimo, si cuando se habla de bien y de mal sólo nos referimos a palabras, la actividad humana no tiene sentido, y la fuerza bruta se enseñorea de todo. Y no es suficiente objeción la variedad de concepciones concretas del bien, cuando en el fondo se coincide en las mismas fórmulas morales que todos aceptan.

El acceso al arte regio sólo puede, pues, obtenerse con un esfuerzo prolongado y tenaz del sujeto sobre sí mismo, con acción interior. Este esfuerzo lleva a una purificación de conciencia destinada a transformar ésta en algo más iluminado en cuanto a la Naturaleza y fin del hombre. Porque así reside el conocimiento de su verdadero bien. Y el que se esfuerza en este sentido Sócrates lo llama «filósofo».

Lo que resulta imperdonable —advierte Tecoz— a los ojos de Sócrates, es la serena y complacida ignorancia de las condiciones morales que debemos satisfacer para practicar, al menos en cierta medida, una política digna de este nombre. Esta ignorancia inconsciente que pasa por sabiduría, es un error imperdonable; porque para intentar obrar correctamente en la práctica de la vida, es preciso tener un ideal y que este ideal no sea una quimera o una monstruosidad.—I. PEDRÓ PASTOR.

LEVI (Giulio Augusto): *L'Uno e il Bene in Plotino*, en «Humanitas», año VIII, núm. 3, marzo de 1953 (págs. 257-265).

Plotino hizo del Uno la divinidad. Pero esta idea de unidad, que dirigió grandes corrientes del pensamiento antiguo, tiene en Plotino una fuerza peculiar. El autor va a señalar los pasos que dirigieron la investigación de Plotino hacia el Uno y cómo se le hizo necesario relacionarlo con el Bien.

Según el orden jerárquico expuesto en las *Eneadas*, la cúspide del Ser la ocupa el Uno, y todas las cosas tienden a él por vía de contemplación. Esta contemplación admite los grados que puedan darse entre los diversos entes de la naturaleza, más o menos próximos al Uno. Este intelecto comienza no confundiendo con el Ser, pues como todas las cosas son, también el intelecto es. Sin embargo, la vía contemplativa es una gradual aproximación a la unidad, por acercamiento de objeto y sujeto, y por eso la vida más intelectual es la más perfecta. Pero además resulta que cuando el entendimiento ha alcanzado su objeto propio —lo mismo que cuando los sentidos lo alcanzan— ha alcanzado su Bien. La consecución de este bien hace pasar de la potencia al acto y, por tanto, significa al intelecto. Esto considerado desde el punto de vista de las cosas. Pero existe el camino de considerar al Bien en sí mismo: el Bien no busca nada, no falta de nada, se basta a sí mismo. Es decir, que el Bien viene a confundirse con el Uno.

Esta identificación del Uno y el Bien en la divinidad no es la misma que experimenta Platón. Platón hace el efecto de haber entrevisto; Plotino de haber hallado.

Estos conceptos son a veces difíciles de entender a una mentalidad más moderna, para la cual el Uno es principio formal, el Bien una cualidad, y ambos de una sustancia. Plotino se fija más bien en los efectos de ambos: fuente de vida, de intelecto, etc.

A esta doctrina del Bien corresponde una elevadísima moral; pero, según dice Vico, aislacionista. Tiene también muchos caracteres comunes con la estoica moral del «sabio» que se recoge en la contemplación de Dios. Por esto mismo Plotino concibe el arte al modo

clásico y sus ejemplos versan siempre sobre la escultura y la arquitectura.—
MARÍA RIAZA.

VAZ (Henrique): *A dialéctica das ideias no «Sofista»*, en «Revista portuguesa de Filosofia»; tomo X, fasc. 2, Braga, 1954 (págs. 122-163).

Para establecer que el problema del *Sofista* es el de la constitución de una ciencia absoluta, de una filosofía, H. Vaz estudia la parte dialéctica de aquel diálogo, con un análisis fiel del texto y a través de su relación con los diálogos de madurez del filósofo, y del Parménides.

Todas las escuelas y todos los pensadores presocráticos luchaban en torno de un problema fundamental: el problema del ser. En el *Sofista*, «convergen todos los datos y las diversas soluciones del problema». Platón intenta reconciliar los aspectos parciales en la síntesis de una Idea del Ser.

La discusión del *Sofista*, se dirige a la constitución de una ciencia discursiva de las Ideas. ¿En qué medida —se pregunta el autor— esta ciencia discursiva se concilia con el proceso intuitivo del conocimiento de las mismas Ideas, descrito en el *Fedon*, en el *Banquete*, en la *República*, en el *Fedro*? La Dialéctica organizará en discurso (logos), las Ideas, pero el discurso «se apoyará enteramente en la intuición pre-empírica del mundo inteligible, mediatizada por la reminiscencia, que es el tipo de intuición que compete al alma en su condición terrestre». Por otra parte, «se nos enseña en la *República* que la Dialéctica tiene un movimiento propio ascendente, que, pasando de las Ideas-hipótesis inferiores a las superiores, tiende a la intuición terminal del principio anipotético o incondicionado a la Idea del Bien».

Aplicando a la situación histórica actual sus estudios sobre Platón, H. Vaz concluye que las soluciones platónicas se oponen de raíz a todas las inspiradas en el Marxismo. «La Idea no se encarna en la historia, ni está condicionada por la historia. Es en una meta-historia propiamente trascendente donde Platón ve resueltos los conflictos de la historia».—M.^a ELISA MASEDA.

KLUBERTANZ (G.): *St. Thomas on Learning Metaphysics*, en «Gregorianum», año XXXV, vol. XXXV. Roma, 1954, (páginas 3-17).

Como aportación al problema del plan de estudios de «liberal arts» en los centros católicos norteamericanos de enseñanza, plan en el que desde hace años se piensan introducir modificaciones, el Padre Klubertanz se ocupa del magisterio filosófico. Analiza los textos de Santo Tomás de Aquino para interpretarlos. El más claro en este aspecto se encuentra en el Comentario a la Ética de Aristóteles. El Estagirita creía que un *puer* puede llegar a ser un matemático, pero no un sabio, es decir, un metafísico o un «físico», o conocedor de la naturaleza. Aristóteles, añade Santo Tomás, no cree tampoco capaces de aprender metafísica a los *juvenes*, a causa de su inaptitud para captar lo puramente inteligible, lo que escape al dominio de los sentidos y la imaginación. Después de investigar el alcance de los términos *puer*, *juvenis* y *adolescens*, el Padre Klubertanz llega a la conclusión de que los estudiantes comprendidos según el sistema americano en la edad de asistir a las *high school*, y los principiantes de los «colleges» no pueden aprender metafísica, aunque sean capaces de repetir los conceptos.

Considera la reacción que para Santo Tomás tenían entre sí las varias disciplinas filosóficas, tomando como base del análisis el Comentario a «De Trinitate» de Boecio, y de ahí deduce que consideraba indispensables para estudiar metafísica ciertos conocimientos y experiencia. En cuanto a la filosofía de la naturaleza no era según él necesaria para la parte que se refiere al ente y sus principios inmediatos, pero ciertas conclusiones de esa filosofía le parecían precisas para aquella parte de la metafísica que trata de Dios.—MARÍA ELISA MASEDA.

BERLINGER (Rudolph): *Zeit und Zeitlichkeit bei Aurelius Augustinus*, en «Zeitschrift für philosophische Forschung», Band VII (4), Meisenheim am Glan, 1953 (págs. 493-510).

El problema del tiempo es un problema fundamentalmente metafísico y religioso. Incluso la consideración del

tiempo existencial lleva, cuando se propone, a los problemas a la explicación metafísica. El problema del tiempo ha de ser fundamental por consiguiente en un espíritu religioso y metafísico de la altura de San Agustín. En efecto, hay que admitir con Hoffmann que la profundidad explicativa de San Agustín llega a dar nuevas formas a los problemas viejos y concretamente al de la temporalidad. San Agustín pregunta: ¿Qué es el tiempo? ¿Una realidad subjetiva o tiene una dimensión objetiva? Acompañando a San Agustín en su propio camino explicativo de la duda acerca de la existencia se llega al descubrimiento de la realidad del pensamiento como contradicción de esa duda y a la evidenciación lógica de la existencia intelectual y religiosa de la persona humana. Pero la duda es realidad en el tiempo, el pensar se realiza en el tiempo; en la duda se evidencia la existencia común, temporalidad. La temporalidad aplicándola al esquema triádico de San Agustín se refiere al pasado, el presente y el futuro. El tiempo se estimaría futuricidad y también actualidad. ¿Es posible distinguir tres tiempos? San Agustín habla de una conexión, un *contuitus* en el que se dan las tres dimensiones que siendo intrínsecas a la temporalidad no son la propia temporalidad porque el tiempo, en el fondo, para San Agustín, es la condición inexcusable a nuestro ser mundanal. Nos disolvemos en el tiempo y simultáneamente nos encontramos en el tiempo. La reflexión sobre nuestra temporalidad sirve para evidenciar la disolución del hombre exterior en lo temporal. Por eso la sabiduría es *ordo temporalis*, porque la sabiduría implica el conocimiento del ser temporal. En este sentido tiene consistencia afirmar que el problema central propuesto por San Agustín es el mismo que había sido propuesto por Heidegger en *Sein und Zeit*.—E. T. G.

VAN DEN EYNDE (P. Damianus): *Notices sur quelques «Magistri» du XII siècle*, en «Antonianum», año XXIX, fasc. 2, abril 1954 (págs. 129-142).

La escolástica del XII, completamente efímera y sin trascendencia, pero, a la vez, sustento y base de obras definitivas que vendrían después, constituye un problema historiográfico de indudable interés. Un mundo filosófico estaba na-

ciendo, en el que se cruzaban corrientes y tendencias que, conforme han sido conocidas, han acabado con las ideas simplistas sobre la época.

El P. Damián, investigador de aquellos años, expone en este trabajo sus últimos descubrimientos y algunos de los resultados que tiene por ciertos, respecto a la vida y obras de una serie de «Maestros» del siglo XII.

Así, de Roberto de Tuy fija como fecha probable de su muerte la de 1130. En relación con la personalidad de Pedro de Vinea, analiza las varias posibilidades y deja la cuestión tal y como se presenta después de sus últimas investigaciones, identificándolo como el famoso Magister Petrus de las discusiones sobre el papado. Roberto de Camera, obispo de Amiens, vivía en 1165 en Amiens, ejerciendo la función de abogado. Una personalidad bastante conocida ya es la de Sicard de Cremona, obispo de Cremona y autor de una *Crónica Universal*. El P. Damián completa algunas informaciones sobre sus obras, indicando fuentes y fallos del autor. R. Modici continúa tan desconocido como hasta ahora, siendo probable que se trate de un tal Rodoico Modici passus, maestro de Bolonia. Una de las personas más profundamente estudiadas es el maestro Martin, que enseñó en París. Se le tiene como autor de una *Suma teologica* que se conserva bastante bien. Parece ser posible ya su identificación con Martin de Fougères. En realidad, el maestro Martin es un formidable plagiaro de obras anteriores y contemporáneas, reconociéndolo así él mismo en la introducción de su *Suma Teologica*. Finalmente, respecto de Guy d'Orchelles, el P. Damián analiza una cita posterior de Ricardo de Mediaville, lo que le hace resaltar del plano general y nada importante, que significa el conjunto de los magistrales del siglo XII.—M. ORTUÑO.

KLUBERTAND (G.): *The Teaching of Thomistic Metaphysics*, en «Gregorianum», año XXXV, 2 vol. XXXV. Roma, 1954 (págs. 187-205).

El Padre Klubertanz se plantea tres cuestiones a propósito de la enseñanza de la metafísica tomista: ¿Pueden los jóvenes aprender metafísica? ¿La metafísica no puede estudiarse antes que la filosofía de la naturaleza? ¿Es posi-

ble que la metafísica tomista exista como disciplina independiente de la teología tomista?

Santo Tomás no creía que los jóvenes puedan aprender metafísica, pero hizo notar que los estudiantes, normalmente, no adquieren ninguna *scientia* de repente. Por lo común, empiezan aprendiendo alguna cosa confiando en el criterio del maestro; más tarde van adquiriendo opiniones personales, y así, llegan a pensar filosóficamente. Pero incluso aquellos no capaces de adquirir la costumbre de la metafísica, pueden ganar mucho estudiándola en su juventud. Algo retendrán, y estarán preparados para leer con interés textos filosóficos.

El autor opina que la metafísica no sólo puede, sino que debe estudiarse antes que la filosofía. No da validez a los argumentos comúnmente opuestos a esta idea, y ve, además, una razón de oportunidad: los estudiantes americanos pertenecen a una cultura altamente técnica, y adquieren muy pronto grandes conocimientos científicos y confianza extremada en los métodos técnicos. La filosofía, cuando se enfrentan con ella por primera vez, les produce la impresión de ocuparse inútilmente de las mismas cuestiones. En cambio, todo estudiante serio siente problemas personales: de orden moral, sobre su destino, sobre la existencia de Dios. Es fácil mostrarle que no es posible resolver esas cuestiones con métodos científicos, y así, la metafísica resulta la mejor introducción para el estudio de la filosofía, en su conjunto.

En el racionalista siglo XVIII los tomistas llegaron a considerar el tomismo como un sistema filosófico independiente, racional y natural en absoluto. El Padre Klubertanz insiste en lo erróneo de esta concepción, error demostrado por los estudios contemporáneos sobre el siglo XIII, especialmente por los de Etienne Gilson. Santo Tomás era un teólogo, y su filosofía se desarrolló dentro siempre de la teología. ¿Podría hoy desenvolverse una metafísica tomista independiente? Sí, contesta el autor, con tal de que lo sea por un teólogo que comience por estudiar y comprender la doctrina de Santo Tomás, y a continuación «repiense» por entero las partes metafísicas en potencia, dándoles una forma nueva, de líneas netamente filosóficas.

Queda aún preguntarse si esa labor convendría. El ilustre profesor de la Universidad de San Luis ve un peligro de «imperialismo teológico», entendiendo con esa expresión la tendencia de algunos teólogos a considerar sinónimos teología y verdad «real», y hacer dependiente de la reina de las ciencias toda sabiduría «real» o «verdadera». La teología incluye en una unidad de altísimo orden todas las disciplinas, pero cada disciplina tiene su propia esfera.
M.^a ELISA MASEDA.

FERRATER MORA (José): *Suarez and Modern Philosophy*, en «Journal of the History of Ideas», vol. XIV, núm. 1, octubre 1953 (págs. 528-547).

Lo primero que hay que plantearse es si realmente existe una «filosofía moderna» y, sobre todo, una filosofía de la Contrarreforma. Suponiendo que el problema se resuelva en sentido afirmativo, lo que, sin duda, puede hacerse desde el punto de vista histórico, de hecho hay sistemas, como los de Descartes, Spinoza, Locke o Hume, que podemos calificar de modernos, no solamente porque cronológicamente aparecen en la época moderna, sino también porque *expresan* el «espíritu» moderno como algo diferente del período medieval y del renacentista.

Si bien, como dice Ortega y Gasset, con Descartes comienza la filosofía moderna, ésta es, sin embargo, bastante más compleja que el cartesianismo.

Y lo dicho de la filosofía moderna puede igualmente afirmarse de la filosofía de la Contrarreforma, que históricamente no parece ser preponderantemente un asunto filosófico. La Iglesia católica siempre mantuvo que la Contrarreforma no nació a consecuencia del Protestantismo, sino que, muy por el contrario, se inició bastante antes. Si esto es así, el Concilio de Trento y las obras teológicas y filosóficas escritas después de la primera mitad del siglo XVI serían simplemente la última fase de un largo período incesante, porque la Iglesia no deja de reformarse según la vieja máxima *vetera novis augere*, y la Reforma más sería una caricatura de la contrarreforma que otra cosa.

El interés filosófico, y especialmente

el interés por una filosofía capaz de explicar el mundo y la persona humana en términos racionales, es común a la filosofía moderna, a los protestantes desde Melanchton y a los filósofos contrarreformistas.

La importancia de Suárez se debió a que fué el primero en erigir un cuerpo sistemático de metafísica en una época que deseaba algo más que comentarios a Aristóteles o que filosofía retórica como la de Petrus Ramus o que una vaga filosofía escéptica. Se puede concluir que los filósofos de la Contrarreforma, y particularmente los jesuitas, son *hasta cierto límite* filósofos modernos. Y no porque estuvieran influidos por la filosofía moderna o premoderna, o porque, como Arriaga y Caramuel, se interesaran por la ciencia moderna, sino porque pretendían responder a los mismos problemas que los filósofos modernos.

Sin reconocer esto no se puede entender que algunos de los principales filósofos modernos —Descartes y Leibnitz, por ejemplo— tomaran en consideración, implícita o explícitamente, el Escolasticismo del barroco y, en particular, el de los jesuitas españoles, y que estos mismos jesuitas con su vocabulario tradicional adelantaran problemas sorprendentemente «modernos».

La influencia del Escolasticismo español sobre el pensamiento moderno se debe a que pertenecía al «espíritu moderno». Si no siempre parece así, es porque los historiadores han dado excesiva importancia a las cuestiones terminológicas y han descuidado la comprensión del significado de los vocablos.

Pocos años después de que la Reforma y la Contrarreforma se extendieran por Europa resurgió el análisis metafísico e indujo a casi todos los pensadores a replantearse los problemas desde el punto de vista metafísico. Aunque la Contrarreforma y la Reforma fueran, en principio, asunto de fe, esta fe fué la que nutrió el pensamiento filosófico del período. La razón ya no es, como en Santo Tomás de Aquino, un sistema de exposición, sino un método de demostración.

La modernidad de la obra de los teólogos y filósofos jesuitas españoles de entonces es casi incuestionable; su error es haber puesto el vino nuevo en las botellas viejas. En épocas de crisis

es quizá mucho mejor, si se desea triunfar históricamente, cuidarse más de las botellas que del vino.

Los teólogos y filósofos de la Contrarreforma intentaron repetir en la Edad Moderna el mismo difícil servicio que Santo Tomás de Aquino prestó en la Edad Media. Construyeron una metafísica capaz de hacerse epistemológicamente autónoma. La obra de Suárez es el punto culminante del movimiento. Mientras Vitoria, Báñez o Molina, representan una especie de etapa introductoria de examen de los problemas, Suárez ha planteado ya el problema real de la búsqueda del principio ontológico.

Esta fué la tarea de Suárez y también la razón por que ningún filósofo coetáneo suyo lo olvidó. No importa que sus soluciones fueran o no diferentes a las de ellos, ya que la coincidencia en la formulación de los problemas filosóficos es más importante que la coincidencia en la solución. Las *Metaphysicae Disputationes* de Suárez hicieron posible el pensamiento filosófico y, sobre todo, la enseñanza filosófica de las generaciones posteriores de filósofos europeos. Con la excepción de la Universidad de Altdorf, casi todas las Universidades de Europa Central aceptaron la tradición hispanoportuguesa como base del pensamiento y de la enseñanza metafísicos.

Ahora bien, la influencia de Suárez y de su tradición no puede limitarse al hecho de que las *Disputationes* fueran un «buen texto» para el estudio de la metafísica. Los había mejores y, verdaderamente, era, ni más ni menos, un sistema coherente que había de aceptar, rechazar o criticar, pero que difícilmente podía ser considerado irrelevante.

Por vía de ejemplo cabe apuntar la oscura cuestión de la relación entre Suárez y Leibnitz y, centrándose en un problema, examinar la distinción entre esencia y existencia. Según Suárez, el ser de la esencia actual y el ser de la existencia efectiva se implican mutuamente y sólo pueden distinguirse conceptualmente.

Si intentamos interpretar y no meramente exponer los principios fundamentales de la filosofía suareciana, descubriremos lo mucho que se asemejan a los de la filosofía de Leibnitz.—SALUSTIANO DEL CAMPO URBANO.

LANDGREBE (L.): *El concepto del «mundo» en el pensamiento contemporáneo*, en «Rivista di Filosofia», 1953, volumen XLIV, núm. 1, página 3 y siguientes.

Existe un concepto del mundo que *grosso modo* podría identificarse con el *universum entium finitorum* de Christian Wolff. Mas no es sólo lo real; también lo pensable en general (toda realidad) y también el mundo de la historia.

Este último concepto nos conduce a una dificultad: el de su extensión ilimitada. Landgrebe cree que el pensamiento del mundo como totalidad implica, en consecuencia, en sí la idea de la necesaria unidad de la experiencia. Y, por otra parte, implica también la idea de la ilimitada posibilidad de proceder de nuestra experiencia.

Los antiguos concebían el mundo como algo limitado y esférico, porque es la esfericidad la forma perfecta. Este pensamiento sobre el mundo condujo a buscar su estructura, y con ella el orden del ser hasta conocerlo, y poder así el hombre comportarse debidamente. Así, para San Agustín, con la palabra mundo se comprenden también los *habitatores mundi*, y el mismo ser del hombre es entendido como un *habitare*. Kant también conoce este concepto, aunque no lo desenvuelve.

Y así, para la conciencia del hombre moderno, dos representaciones del mundo se hallan en contraste: el número en sí y el concepto humano del mundo.

¿Cómo resolver este contraste? Analizando su origen, por un lado, y, por otro, analizando sus consecuencias. En lo que concierne a su origen, el mundo es, en sí, aquello que es explicado en la ciencia de la Naturaleza. No puede comprenderse —como hizo Kant— como un producto del pensamiento, como la idea de la totalidad del fenómeno, sino que se revela como toda experiencia *di singole essenti é sempre già sottinteso*.

Un ser no existe nunca aislado, sino en relación con otro, con el cual se conexiona y constituye su base. Toda conciencia no es sólo conciencia de algo determinado, de un *questo-qua*, sino también es conciencia del horizonte, en el cual éste ser aparece. Todo experiencia de un ser, es en sí misma y siempre, una experiencia del mundo,

y sólo como tal, posible. De ahí que el mundo no pueda ser comprendido como una *irrelata* totalidad del ser, sino como horizonte común de toda posible experiencia de ser. La palabra horizonte nos relaciona con el hecho de que el mundo —considerado en el sentido más originario del término— es un fenómeno de la orientación. Como horizonte mismo se refiere a un centro, el hombre. Por eso, en toda investigación acerca de lo que sea el mundo no puede prescindirse de aquello para lo cual es el mundo. Esto, naturalmente, no significa que esta explicación de la esencia del mundo asuma un significado idealista; aunque así lo haya interpretado Husserl, Heidegger ha mostrado que esta interpretación no es conforme con la estructura revelada. El conocer del hombre es un «modo fundato» de ser ya en el mundo. Esta realidad de su ser en el mundo es aquello que postula la pregunta sobre el ser y sobre el ser que fundamenta a los demás. ¿Puede llamarse así a Dios? ¿Qué cosa puede ahora pensarse con esta palabra? Esta es la pregunta última a la que conduce el pensamiento actual sobre el problema del mundo.—I. PEIDRÓ.

RANDALL: *The Place of Leonardo de Vinci in the emergence of modern science*, en «Journal of the History of Ideas», vol. XIV, núm. 2, abril 1953.

El autor se propone en el quinto aniversario del nacimiento de Leonardo de Vinci determinar exactamente su puesto en el comienzo de la ciencia moderna. Naturalmente, la aparición de la ciencia moderna es una cuestión muy complicada y en ella influye una gran variedad de factores. El problema central es valorar la importancia relativa de estas diversas condiciones. Partiendo de aquí, el autor sostiene que sería equivocado exagerar la importancia de Leonardo en tal evento. Desarrolla esta tesis fundamental en tres partes: 1.^a Leonardo no es un científico. La ciencia no es un conjunto de aforismos o *pensieri*, sino que es un pensamiento sistemático y metódico. Sobre todo, la ciencia no es la intuición de un genio singular, solitario y sugestivo. Es siempre una investigación hecha en común. Leonardo se interesó en algunos problemas particulares, pero no laboró en

el cuerpo sistemático de un conocimiento científico. El segundo punto que se plantea el autor es si Leonardo puede considerarse como un precedente obligado que ilumine el conocimiento de la historia de la ciencia moderna. El autor se enfrenta con las investigaciones de Duhem, examinando las rectificaciones hechas a ellas por Moody y, sobre todo, por los *Études Galiléennes* de Koyré. Resultado de todo ello es que Leonardo no constituye tampoco un precedente original de la ciencia moderna, sino que lo único que recoge son los pensamientos comunes en la traducción científica de París y de Italia. Pero, además, y esto constituye el tercer punto que prueba Randall, la obra de Leonardo no pudo ejercer una influencia en la ciencia moderna por su destino peculiar. Esta obra estuvo casi desconocida hasta la mitad del siglo XVII e incluso después. Ni siquiera puede probarse la influencia de los estudios anatómicos de Leonardo sobre Vesalius. Leonardo, pues, es un genio, pero no ha ejercido un particular influjo en la aparición de la ciencia moderna. Incluso su pensamiento fundamental es modificado por ésta. El pensamiento fundamental de Leonardo es la identidad entre el hombre como microcosmos, y la naturaleza como macrocosmos. Este pensamiento ha de desaparecer en la ciencia del siglo XVII, que divorcia completamente el hombre de la naturaleza. Leonardo, pues, ha contribuido con su lápiz a manifestarnos aspectos de la naturaleza en Anatomía, Geología e Hidrostática. Como escritor, Leonardo se manifestó extremadamente inteligente. Pero no puede decirse que sea un científico.—ENRIQUE GÓMEZ ARBOLEYA.

SIWEK, P.: *La preuve ontologique dans la philosophie de Spinoza*, en «Gregorianum», Roma, año XXXIII, volumen XXXIII, 4, 1952 (págs. 621-628).

A la objeción generalmente opuesta contra el argumento que pretende probar la existencia de Dios partiendo de su concepto —que es ilegítimo pasar así del orden del pensamiento al de la existencia real— Spinoza respondería una sola cosa: lo que la idea «adecuada» afirma es necesariamente verdad. Pero ¿cómo demuestra Spinoza que la idea

que de Dios tenemos sea «adecuada»? Las dos tácticas sucesivas que emplea para enjuiciar la opinión de los que niegan la existencia de Dios y hasta Su idea, parecen demostrar precisamente lo contrario. En su *Tratado de Teología Política* les llama «*novi animalium generis*»; en su *Ética* deja de insultarles e intenta convencerles de que a pesar de sus negativas tienen una idea «adecuada» de Dios. ¿De dónde extrajo Spinoza esta seguridad de que para todos debía ser como para él «inmediata e intuitiva» la idea de Dios?

H. A. Wolfson cree ver en ella una reminiscencia de la abandonada fe religiosa del filósofo. Pollock juzga que Spinoza se arroga «un derecho arbitrario de tener por evidente en sí todo lo que le gusta». P. Siweck opina que Spinoza comete una inconsciente prestidigitación: la idea de Dios era sin duda «clara y distinta» para los que como Spinoza conocían la filosofía de la época —filosofía en la que una definición de Dios del estilo de la que abre la *Ética* era un lugar común extraído de la teología natural—, pero no para los que ignoraran alguno de los eslabones de ese largo trabajo intelectual. Para el mismo Spinoza, ¿no resultaría tan clara y distinta la noción de Dios precisamente por aparecer a sus ojos confundida con la de Ser o Sustancia? El lugar y la forma de introducir el problema de la existencia de Dios en la *Ética* parecen demostrarlo.

Pero suponiendo que efectivamente la idea de Dios fuera, como quiere Spinoza, «inmediata e intuitiva», ¿qué sentido y qué valor tendría su famosa prueba ontológica? ¿Cómo pasa de la idea clara y distinta de Dios a la afirmación de su existencia real?

No será —sigamos la enumeración del autor— porque toda idea clara y distinta esté garantizada por la «veracidad» de Dios; esto implicaría un círculo vicioso y, además, no se ve cómo Dios-Naturaleza podría garantizar nada. Tampoco parece convincente decirnos que nuestras ideas claras y distintas son infaliblemente verdaderas porque se encuentran en Dios exactamente de la misma manera que en nosotros (ideas «adecuadas»). Este razonamiento incluye una petición de principio. Saltar de la afirmación de que las ideas claras y distintas son verdaderas porque cogen las cosas por sus esencias, a la de que la

esencia de Dios implica forzosamente su existencia, es un salto en el vacío: la existencia de Dios implicada en la idea de Dios (adecuada o inadecuada) no es la existencia que *constituye* a Dios en su realidad física. Tampoco puede aducirse la proposición 7.^a de la segunda parte de la *Ética*, donde se trata la identidad de los atributos y la de los modos, porque en la prueba ontológica el problema está en saber si la existencia «representada» en nuestro concepto de Dios puede ser idéntica a la existencia «real» de Dios. Esa identidad es imposible, termina el Padre Siwek, porque la existencia representada en nuestra idea es un modo de Dios, mientras que su existencia real es «atributo» o, mejor, una infinita multitud de atributos.—M.^a ELISA MASEDA.

WUNDT (Max): *Wandlungen des Descartes-Bildes*, en «*Zeitschrift für philosophische Forschung*», Band VII (3), Meisenheim, Wien (páginas 315-325).

La mayor parte de los filósofos famosos han sido vistos por la posteridad de acuerdo con una imagen estable. Sin embargo, Descartes ofrece la particularidad de haber sido objeto de cambios en lo que afecta a su representación. En principio se le representarán los intelectuales preferentemente como físico. Parece cierto que la frase de Newton *Hypotheses non fingo*, dirigida contra Descartes, implicaba una crítica a sus explicaciones. Algo semejante se puede decir de los restantes físicos del tiempo, incluso de los posteriores. Voltaire puede ser un ejemplo, y Voltaire dice que las pretendidas aclaraciones de Descartes no eran sino meras noveleñas. Posteriormente los teóricos alemanes, concretamente Tennemann, contribuyen a que a Descartes se le vea no tanto como a un metafísico, sino como a un metódico de la metafísica. Merced a la ayuda de Kuno Fischer, Descartes se presenta como el precursor de Kant que habría abierto el camino metodológico a la gran crítica kantiana.

Víctor Cousin, sin duda bajo el influjo de Hegel, dió un esquema que tuvo gran éxito. Kant sintetizaría la actitud de Bacon, por una parte, y de Descartes, por la otra. En esta discotomía Descartes es el racionalismo, y esta es una imagen que queda hasta Or-

tega y Gasset, que presenta a Descartes como arquetipo del hombre racional moderno. Hay otro problema con relación a Descartes, suscitado en nuestro siglo; es el de sus relaciones con San Agustín y, en general, con la escolástica. La obra principal es la de Gilson. En su obra *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien* (1930), ha declarado la anchísima vena de filosofía tradicional que hay en la filosofía de Descartes, disminuyendo, por consiguiente, la pretendida novedad absoluta de su filosofía. Se insiste en la dependencia del *cogito* cartesiano respecto del *cogito* agustiniano. Se estudian las relaciones de Descartes con Santo Tomás e incluso se llega a plantear su problemática en conexión con la de Aristóteles. En realidad ninguno de los esquemas es innecesario. Descartes posee una profunda intimidad religiosa, y está vinculado por esta vía a la filosofía tradicional europea. Pero, al mismo tiempo, el círculo de sus preocupaciones justifica las demás imágenes. Lo que quizás no se pueda hacer sea vincularle exclusivamente a una de ellas. — E. T. G.

JOHNSON (A. Olivier): *Human freedom in the best of all possible world* en «The Philosophical Quarterly», volumen 4.º, núm. 15, abril 1954 (páginas 147-155).

El autor se propone examinar la congruencia, dentro del sistema de Leibnitz, del supuesto del mejor de los mundos posibles con la libertad humana. Para ello resume en primer término el concepto de libertad humana en Leibnitz. Leibnitz se enfrenta con tres posiciones respecto a la libertad de la voluntad humana: 1.º La que mantiene que todas las acciones humanas se determinan por la necesidad absoluta. Este punto de vista que niega la libertad humana es rechazado por Leibnitz. 2.º La que afirma que el hombre elige con completa indeterminación. Es la llamada libertad de indiferencia. Leibnitz también la rechaza como «quimérica» porque iría en contra de uno de los principales axiomas de su sistema: el de razón suficiente. La tercera alternativa es la que Leibnitz acepta. Todas las acciones humanas, de acuerdo con el principio de la razón suficiente,

están determinadas causalmente y son por tanto ciertas y predecibles; pero como el que no se reproduzcan no lleva consigo contradicción lógica, no tienen necesidad absoluta, sino son contingentes. Esta contingencia ofrece las bases para la afirmación de libertad humana. El autor del artículo no quiere discutir este concepto de libertad. Sólo le interesa ver si es conciliable con las afirmaciones fundamentales que Leibnitz sostiene en su *Metafísica*. Estos principios fundamentales son: el principio de razón suficiente que afirma la determinación causal universal, y la doctrina de la armonía preestablecida, que niega la interacción causal entre las sustancias. Aceptando ambos principios, Leibnitz se vería forzado a la conclusión inevitable de que los factores causales que determinan los acontecimientos históricos de cualquier sustancia, tienen que encontrarse en el interior de ella. Conociendo la naturaleza original de cualquier sustancia es posible teóricamente deducir lo que va a realizar. Por ejemplo, conociendo la naturaleza de César se deben deducir las acciones que ejecutará. ¿No va esto en contra de la libertad? Leibnitz replicaría que tal necesidad de las acciones humanas no es absoluta, sino hipotética. Si no hubiera existido esta sustancia, sus acciones no se habrían producido nunca. En otras palabras: nuestra conclusión de que las acciones de una determinada persona se derivan de su sustancia se basa en una hipótesis, a saber: que la persona exista. Por tanto sólo en el caso de que cada una de las personas realmente existentes existieran necesariamente, se habría negado la libertad.

Y esto es lo que cree el autor del artículo que resulta del principio fundamental de la Teodicea de Leibnitz, de que nuestro mundo es el mejor de los posibles. Es cierto que este principio lleva en Leibnitz el presupuesto que Dios ha creado el mundo con una necesidad que no es lógica, sino moral. En efecto, Dios es principio sumo. Como tal decidió entre el infinito número de mundos posibles existentes en su mente crear uno. Eligió el mejor. La razón de preferencia fué precisamente su cualidad de ser el mejor posible. La necesidad, pues, no fué lógica, puesto que se debió a una libre elección de Dios. Pero el autor del ar-

tículo cree que es insostenible la distinción entre necesidad moral y necesidad lógica. Se apoya para ello en que la existencia de Dios viene demostrada en Leibnitz por el argumento ontológico. La perfección de Dios se deriva lógicamente de su noción. Un autor perfecto debe actuar siempre de la manera más perfecta posible. Dios, sin contracción de su propia esencia, no podía crear otro mundo que el mejor de todos los posibles. Esto se derivó analíticamente de su propia esencia.

Lo anterior plantea un delicado problema respecto a la libertad humana. Puesto que Dios tiene que crear el mejor de los mundos posibles, éste no existe sólo hipotética o contingente, sino necesariamente. Ningún otro mundo fué lógicamente posible. Por tanto, todo lo que existe dentro del mundo debe de existir necesariamente. Según ello no podría afirmarse la libertad. Frente a la objeción de Leibnitz de que nuestro mundo sólo existe de hecho, el autor del artículo examina cuidadosamente los argumentos para demostrar que la presuposición del mejor de los mundos posibles lleva consigo no sólo que existe de hecho, sino que existe necesariamente. Para ello analiza cuidadosamente la compatibilidad de las perfecciones en un mundo. Llegando a la conclusión de que éstas son compatibles, hay que deducir que nuestro mundo las contiene. Se trata, por tanto, de una necesidad lógica que abraza a todos los elementos contenidos en el mundo. La pura lógica elimina la libertad.

De este modo Leibnitz aparece como uno de los grandes ejemplos de la filosofía racionalista.—ENRIQUE GÓMEZ ARBOLEYA.

HAEZRAHI (P.): *The Avowed and the Unavowed Sources of Kant's Theory of Ethics*, en «Ethics», abril 1952, vol. LXII, 3 (págs. 157-168).

Este trabajo comprende dos partes. La primera es una crítica de la Ética kantiana, en su formulación expresa, principalmente insistiendo en que el imperativo categórico, en su vaciedad formal, no tiene validez sino hasta cierto grado, y que el hecho de que una acción sea querida sobre fundamentos de razón pura no asegura su bondad moral. Explica que no reprocha a la fórmula kantiana el que no

resuelva todas las cuestiones planteadas, pues la Ética no debe caer en el casuismo, con cita de N. Hartmann en tal sentido. Las condiciones requeridas por el imperativo categórico son necesarias, pero no suficientes para determinar la moralidad de la acción. Para ello desenvuelve un largo argumento sobre la suposición que una voluntad tendente a implantar la dictadura universal cumple las exigencias del imperativo, pero es mala moralmente. Pero esta es una cuestión de contenido, y todo el razonamiento se resuelve en la formalización de la moral por Kant.

La segunda parte intenta poner al descubierto las bases implícitas de la moral kantiana, las que llama «supersticiones humanitarias» del siglo XVIII, que a su juicio son: (I) La incorruptibilidad de la razón o bondad moral de lo racional. (II) La concepción teológica del Universo, incluida la creencia en un destino humano en armonía con el orden universal. (III) El valor intrínseco y la dignidad de la persona humana. Esta le parece el último fundamento de la moral en Kant.

Ciertamente este trabajo revela buen estudio del filósofo alemán y sagacidad de juicio, pero no llena por completo el enunciado de su título, tal vez por no haber penetrado que lo implícito en Kant no es un presupuesto inconsciente, sino un ideal silenciado por prejuicios metodológicos.—RAFAEL CASTEJÓN.

HILDEBRANT (Kurt): *Kants Verhältnis zu Leibniz in der vorkritischen Periode*, en «Zeitschrift für philosophische Forschung», Band VIII (1), Meisenheim am Glan, 1954 (págs. 3-29).

Aunque las relaciones de Kant con Leibnitz en el orden filosófico se pueden descubrir en todo el proceso intelectual de Kant, las que se refieren al período precrítico tienen el interés doble de contribuir a perfilar la época de formación hasta la crisis del dogmatismo en Kant y también a la determinación del impulso de Hume sobre la metafísica kantiana postcrítica. En términos generales se puede decir que en este período precrítico Kant mantiene una cierta oposición frente a Leibnitz, sobre todo en relación con Newton. Sin embargo, hay que considerar prácticamente como un proceso de mitificación,

en el que interviene el propio Kant, la decantada oposición Kant - Leibnitz. La época precrítica en Kant se refiere a temas muy diversos, en los que ocupa un lugar importante el impulso que en Kant produjeron los descubrimientos de Newton y, sobre todo, la diversa concepción del mundo de los dos grandes pensadores.

Newton es en el orden filosófico un típico deísta, en tanto que Leibnitz propende a un Dios personal o personalizado y a la explicación del mundo partiendo de la teología. Esto hace que tanto en lo que se refiere al espacio como al cuerpo, como a la propia geometría, los puntos de vista son distintos. Kant, que estaba muy preocupado por las relaciones entre materia y metafísica, se percata de que en Newton la matemática tiene un valor más técnico y parece que hay en él más inclinación a valorar la matemática como instrumento de investigación científica. En la mayor parte de los aspectos, lo que Kant pretende, por convenirle a su propia evolución intelectual, es conciliar a Newton con Leibnitz. Uno puede esclarecer al otro. La física mecánica de Newton puede completarse con la física de Leibnitz, que está en lo profundo conexas con su metafísica. En la unión de los dos puntos de vista, Kant obtiene sus concepciones astronómicas y parte de las cosmogónicas.

Sin tener en cuenta la conexión Kant-Leibnitz, que lleva a una proximidad metafísica en lo que se refiere a los problemas básicos de la continuidad del espacio y tiempo, en general del principio de continuidad, no se puede entender la actitud de los continuadores de Kant, que tan rápidamente caen en el voluntarismo trascendente. Esta adaptación a lo romántico se debe en parte a la subsistencia a través de Kant del pensamiento de Leibnitz.—E. T. G.

ZOCHER (Rudolf): *Kants transzendente Deduktion der Kategorien*, en «Zeitschrift für philosophische Forschung», Band VIII (2), Meisenheim a. Glam, 1954 (págs. 161-194).

El giro copernicano de Kant lleva al idealismo, pero este camino está por así decirlo, marcado por la deducción trascendental de las categorías que se construyen en un sentido idealista en la segunda edición de la *Crítica de la*

razón pura. En la primera edición la intuición sensible condicionada por la espacio-temporalidad no refería estas condiciones puras de la sensibilidad, de una manera explícita, a la deducción trascendental, sino que las dejaba como simples formas de la integración fenomenológica. Posteriormente, la deducción trascendental se construirá de un modo explícito a partir de los caracteres de la sensibilidad considerada en general como la determinación de los fenómenos en cuanto tales, en el espacio y en el tiempo, desde un pensamiento trascendental. Se llega así a la necesidad de entender la concepción intelectual como sólo posible merced a una unidad de la percepción, cuya unidad de la percepción en cuanto síntesis de la multiplicidad de lo que se da como fenómeno, tiene que ser una unidad sintética. La síntesis unitaria de la percepción ha de estar necesariamente fundada en la sensibilidad. Esto no quiere decir que disminuye el valor absoluto de las categorías trascendentales como formas del conocimiento, sino que el sentido trascendental del juicio tiene que estar en conexión con una unidad sintética de la sensibilidad en el espacio y en el tiempo. De este modo la significación objetiva de lo que es válido como fundamento del juicio a su vez es necesario en cuanto se refiere a las formas trascendentales del conocimiento. Sin la deducción trascendental de las categorías, una amplia parte de la metafísica kantiana quedaría sin una conexión metodológica y, por consiguiente, ontológica aceptable, y por consecuencia, esta deducción se refiere a la unidad epistemológica de la sensibilidad, lo mismo que a la síntesis unitaria del juicio y al apriorismo de las categorías trascendentales.—E. T. G.

KAHL-FURTHMANN (G.): *Subjekt und Objekt*, en «Zeitschrift für philosophische Forschung», Band VII (3), Meisenheim/Wien, 1953, (páginas 326-339).

Este artículo es una aportación a la prehistoria del giro copernicano de la filosofía kantiana. Se trata el tema desde un pensar preferentemente técnico formal, pero que afecta sin duda ninguna al contenido ontológico de la cuestión. La palabra sujeto se emplea

originariamente en el sentido en que Aristóteles lo empleó en su *Tratado de Anima*, es decir, como *subyacere, hypokeímenon*. Por un proceso complicado se distinguen después el sujeto y el objeto y se identifica el primero con el yo que contempla. En el siglo XVII se inicia claramente el cambio. Aunque Calow diga que sujeto es aquello que recibe en sí algo sin identificarse con ello, es en el siglo XVII donde se comienzan a puntualizar las diversas acepciones de la palabra sujeto y objeto. Es un índice importante que Alstedes escriba esta frase: «De inde objetum disciplinae est vel informationis, vel tractationis seu doctrinales, vel usus». Objeto se presenta ya aquí como referido a lo contemplado. Considerado de manera imprecisa, es decir, sin que haya un proceso cronológico, seguro, se van separando el sujeto y el objeto, poniendo objeto como realidad y sujeto como razón contempladora.

Ahora bien, la misma imprecisión terminológica acentúa el cambio profundo que se manifiesta en el sentido de la relación ontológica que las palabras expresan. Una diferenciación bastante precisa en la que el sujeto tiene ya un sentido de protagonista activo, está en Alstedes cuando dice: «Subiectum est homo, qui S. Literas dicere debet, vel in Ecclesia, vel in Schola. Objectum sunt *Theòs kai tà thoeu*, sive ut alii dicunt, credenda et facienda». Con el crecimiento del contenido de lo que pudiéramos llamar subjetivo y el desarrollo de la facultad imaginativa al servicio del *intellectus agens*, va aumentando la visión del sujeto como estructurador de la realidad. Y se pre-formula lo que ha de ser mucho después el género kantiano. En 1631 Zaidler dice textualmente: «Quia vere in quolibet objecto due sunt, materiale sue res considerata et formale seu modos considerando, cadem cuoque in subjecto Philosophiae attendenda sunt».—E. T. G.

Lorz (Joh. B.): *Die Raum-Zeit-Problematik in Auseinandersetzung mit Kants transzendentaler Asthetik*, en «*Zeitschrift für philosophische Forschung*», Band VIII (1), Meisenheim a. Glam, 1954 (págs. 30-43).

En la estética trascendental de su *Crítica de la Razón pura*, Kant ha planteado la problemática espacio-temporal

sobre unas nuevas bases. El supuesto principal es el que Kant llama la realidad empírica, que está en oposición a la realidad absoluta. El espacio y el tiempo condicionan la realidad absoluta para dar lugar a la realidad empírica. Sin embargo, tal realidad mantiene al espacio y al tiempo en correspondencia con la identidad trascendental. ¿Quiere esto decir que si se separa espacio y tiempo de su condición de determinantes de la sensorialidad pierden sentido y desaparecen? Se trata de averiguar en qué medida el espacio y el tiempo se pueden admitir como condiciones de la sensibilidad pura y preguntarnos si están la realidad absoluta y la idealidad trascendental del espacio y el tiempo virtual, esencial y recíprocamente unidas. La idealidad trascendental se refiere, como es sabido, a las condiciones apriorísticas que hacen posible toda realidad para nosotros los humanos, de modo que ciertos supuestos que tienen un carácter formal condicionan desde él *a priori* las posibilidades de intelección. Estos condicionantes están en perfecta correspondencia con la pluriunidad (*Vieleinheit*) del espacio y del tiempo. Se concluye que el tiempo y el espacio desempeñan su función en cuanto condicionantes apriorísticos, pero que en la medida en que estos condicionantes determinan lo que Kant llama la realidad empírica, de tal modo que la posibilitan y manifiestan, pertenecen a esta realidad empírica y aparecen como originariamente insertos en el contenido empírico. Esto abre el camino para el hallazgo de la realidad del espacio y tiempo. El propio Kant ha hecho una advertencia a este respecto, pues aunque la cosa en sí queda más allá del espacio y del tiempo, no hay duda que estos son los modos originarios de fenomenización de la realidad absoluta. Son los que transforman la realidad en objeto. No hay duda de que, aunque Kant no lo quiera, el *a priori* es una retroreferencia, es decir, apunta necesariamente a una realidad empírica o a un fenómeno sin el cual la propia cosa en sí sería imposible. La conclusión general es que el modo espacio temporal de presentarse la realidad no sería posible sin la realidad absoluta del espacio y del tiempo.

Pero a su vez es patente que siendo absoluto en el sujeto, según la misma tesis kantiana, ha de darse como absoluto en el objeto. El planteamiento del

problema por Kant lleva a la conclusión de que la pregunta acerca de las condiciones de la posibilidad de la idealidad trascendental y la correspondiente realidad empírica del espacio y del tiempo, llevan a la realidad absoluta de éstos.—E. T. G.

EBBINGHAUS (Julius): *Interpretation and Misinterpretation of the categorical imperative*, en «The Philosophical Quarterly», vol. 4.º, núm. 15, abril 1954 (págs. 97-108).

El presente tratado fué ya publicado en alemán con el mismo título: *Deutung und Missdeutung des kategorischen Imperative*, en el cuaderno 7.º del primer «Anuario» de la revista *Studium Generale*. Hoy se traduce al inglés por el profesor H. J. Paton y encabeza la más prestigiosa revista escocesa de filosofía. La razón de ello no es sólo el interés que siempre presenta la filosofía de Kant, sino el hecho de que el autor la defiende frente a imputaciones políticas y sociológicas que han nacido de «la actual miseria del mundo»: sobre todo a la acusación de que el espíritu de la ética kantiana ha sido el que ha animado la incondicional obediencia del militante nacionalsocialista.

La defensa se apoya en una interpretación rigurosa y muy sutil de los términos fundamentales de la ética de Kant. El autor advierte inicialmente que es tarea fácil determinar lo que significa verbalmente el imperativo categórico. No es, en cambio, tan fácil fijar el contenido que hay que asignarle y las consecuencias que se pueden sacar de él. Para determinar con toda precisión lo que debe entenderse por imperativo categórico, Ebbinghaus recuerda algunas nociones fundamentales. El imperativo categórico es el principio fundamental que determina las condiciones en que cualquier ley moral puede ser válida objetivamente para nuestra voluntad en cuanto tal. El imperativo categórico, pues, fija las condiciones de toda obligación moral. El concepto del deber en relación con su forma. Toda doctrina de deberes se basa siempre en un concepto general de lo que debe entenderse por deber moral. Por tanto, sería una mala interpretación suponer que Kant, por el hecho de haber hecho una doctrina general de deber, es un

formalista. El formalismo de Kant no consiste en cómo determina el concepto de deber, abstrayéndolo de la materia del deber, sino en que lo abstrae de todo objeto de la voluntad, esto es, de todo propósito o de todo fin; lo cual no es tan evidente como lo primero.

El proceso por el cual se llega a estas dos consecuencias es el siguiente: si fijamos un fin a nuestra voluntad, debemos aceptar los medios necesarios para realizarlo. De aquí que la voluntad se condiciona. Aun suponiendo que sea un fin necesario en sí y por sí, esto es, necesario a la voluntad de todo ser racional, nos encontraremos con aquella dificultad. Este fin sólo podría regir a la voluntad en dos formas. Si la voluntad le sigue sin que haya posibilidad de que se aparte de él, entonces no es necesario el deber. Si suponemos que la voluntad tiene posibilidad de apartarse de él, entonces, en el caso de una ética material, tenemos que suponer un motivo para que el hombre acepte este fin. Con lo cual el fin más alto se habrá subordinado a otro: lo que llevará consigo contradicción. De aquí que Kant se aparta de esta vía y va a afirmar el estricto carácter formal de su ética. La ley moral tiene que ser formal. El formalismo del deber se convierte en fundamental. La forma mediante la cual una máxima del obrar puede, cualquiera que sea su contenido, convertirse en una ley universal, es la misma que determina la forma del deber en cuanto tal. La ley moral de Kant prohíbe al sujeto someterse a otra autoridad que la suya propia; sólo de esta forma la máxima de ella puede convertirse en ley universal. Se puede decir que el imperativo, a pesar de ser formal, tiene un contenido: atenerse a la forma del deber, a la libertad de la voluntad. Por tanto, el imperativo categórico no lleva a la sujeción, sino a la libertad. Partiendo de aquí, el autor del artículo critica la interpretación de Dewey en su obra *German Philosophy and Politics* (2.ª edición, 1944) que atribuye a Kant el espíritu de nacionalsocialismo de obedecer el mandato arbitrario. El autor afirma que esto es radicalmente contrario a la teoría moral kantiana. «Si alguien busca un precepto definido contenido en el imperativo categórico, puede decir que el primero es el que prohíbe tal sumisión» (pág. 103).

A continuación critica Ebbinghaus la

interpretación contraria: que supone que la ética de Kant lleva al máximo egoísmo. La interpretación de Ebbinghaus gira alrededor de los supuestos de la acción altruista en Kant. En la ética de Kant, el altruismo no puede estar basado en ningún fin concreto. Ebbinghaus demuestra que también la pura formalidad del imperativo categórico lleva a la acción altruista. También aquí la forma condiciona un contenido. ENRIQUE GÓMEZ ARBOLEYA.

HÜBNER (Kurt): *Leib und Erfahrung in Kants Opus Postumum*, en «Zeitschrift für Philosophische Forschung», Band VII (2), Meisenheim/Wien, 1953 (págs. 204-219).

Es notable considerar cómo los historiadores de la filosofía se han desinteresado de la obra póstuma kantiana. Sin embargo, tiene gran importancia en cuanto expresa la evolución del pensamiento de Kant, perfilando el sentido que tras renovadas meditaciones adquiriría su filosofía inicial. Uno de los temas de más interés, porque afectan radicalmente al núcleo de la metafísica kantiana, es el de cuerpo y experiencia en conexión con las categorías trascendentales. Kant admite en la *Crítica de la razón pura* que el espacio y el tiempo son las condiciones necesarias a la sensibilidad pura, para poder efectuar la integración de los fenómenos. Ahora bien, según se induce de las obras póstumas que las condiciones de la sensibilidad pura, espacio y tiempo, sean la forma de la sensibilidad, lleva a admitir un espacio y un tiempo que son resultado de una síntesis *a priori*; en esta síntesis *a priori* está presupuesto el desarrollo posterior del idealismo. La posibilidad de la experiencia y la realidad de nuestro cuerpo, están condicionadas por la síntesis realizada con referencia *de la y en la* sensibilidad, pero se dan u ofrecen como la realidad respecto de lo cual esta sensibilidad ocurre. De aquí la afirmación kantiana relativa a los fenómenos de los fenómenos como objeto de los sentidos». Y de aquí también que la realidad esté puesta, con lo que el avance hacia el idealismo absoluto tiene ya un carácter decisivo. Por lo que respecta al cuerpo, ha de entenderse como fenómeno resultado de la materialidad puesta, y esto sólo puede realizarse por una

auto-afección, como Kant dice, lo que es, en cierto modo, una auto-realización. Así lo entenderán los idealistas y así está previsto en la frase kantiana: «La auto-afección externamente afectada». Es patente que Kant avanzó por la línea del a priorismo, llegando a una problemática en que las ideas son el «fundamento» de la realidad. El ápice de la filosofía trascendental está en la obra póstuma kantiana.—E. T. G.

FACKENHEIM (Emil L.): *Schellings Begriff der positiven Philosophie*, en «Zeitschrift für Philosophische Forschung», Band VIII (3), Meisenheim a. Glam, 1954 (págs. 321-335).

Cuando Schelling se encargó de explicar unas lecciones en la Universidad de Berlín, se presentó como contradictor de Hegel, y aunque sus lecciones no tuvieron de momento gran éxito, despertaron, sin embargo, la atención de algunos escritores atentos a la novedad, entre otros Kierkegaard, que le vió como el gran anti-Hegel, aunque después de haberle oído algunas lecciones dijo, refiriéndose a la teoría de la potencia de Schelling: «Su doctrina absoluta de las potencias es la muestra mejor de su gran impotencia». Así, se puede leer en su diario, en la página 104 de la edición inglesa de A. Drú, de 1938.

Schelling distingue entre la filosofía negativa y la filosofía positiva. Para él la filosofía negativa se caracteriza por llegar a la «absolutización» de la metafísica, es decir, a lo que hace Hegel. Absolutizar significa, en este sentido, construir una dialéctica *a priori* que no se pone en contacto con la existencia. Toda existencia empieza y acaba en el contenido intelectual según esté punto de vista. El límite de la filosofía negativa está, por consiguiente, en su incapacidad de aplicar lo existente. Tal filosofía tiene que entrar en crisis y llevar a una radical crisis de la ciencia de la razón, cuya crisis se manifestará por la incapacidad para explicar. Después de esta metafísica abstracta o insuficiente, aparecerá la metafísica dinámica o positiva, que tendrá su origen en la existencia, e intentará superar la contradicción o antinomia entre pensar y existir. El origen de todo lo existente, nuestro propio origen, está más allá de toda razón; por con-

siguiente, es un hecho radical a cuya radicalidad la razón sólo llega por una vía, que es volverse hacia lo primario. La filosofía positiva se refiere a este origen y se construye, por lo tanto, en lo libre y originario. De aquí la conocida frase de Schelling: «La filosofía positiva es, sobre todo, una filosofía libre; a quien no le guste que la deje». El método y los esfuerzos intelectuales de la filosofía positiva se dirigen al ser pro-intelectual, a lo radical, y para estudiar la radicalidad, es decir, la existencia, la metafísica, ha de hacerse «empirismo metafísico», expresión de la que es Schelling el creador. Si preguntamos ¿Por qué, en general, hay algo y no hay nada?, o también ¿Por qué es la razón y no la sinrazón? La respuesta lleva siempre a algo enraizante, en virtud de lo cual lo que es, es. En este enraizamiento está la fundamentación de la metafísica. De esta manera, según el «metafísico empirismo», progresa, progresa también el conocimiento de la experiencia y lleva al supuesto innegable de que lo general sólo puede existir en la medida en que existe lo particular, y nosotros mismos hemos de descubrir el sentido del cosmos y la posibilidad de lo originario divino.—E. T. G.

JOHANSEN (Udo): *Kierkegaard und Hegel*, en «Zeitschrift für philosophische Forschung», Band VII (1), Meisenheim/Wien, 1953 (págs. 20-53).

La contraposición Kierkegaard y Hegel es una contraposición habitual en los historiadores de la filosofía. Sin embargo, calar en lo hondo de esta contraposición descubre en muchos casos una proximidad. En el orden de los conceptos generales el problema se construye a partir de la subjetividad finita, es decir, la subjetividad del ente finito que es capaz de ella; en otras palabras, del hombre. Hegel interpreta la subjetividad a partir del espíritu objetivo; por consiguiente, la interpreta desde el desarrollo lógico en el que incluso la introspección valora el proceso de tal desarrollo.

Tanto en una como en otra filosofía la libertad constituye la estructura fundamental de la existencia y su manifestación como proceso del paso del no ser al ser. Ahora bien, la libertad está formulada desde planos distintos. Para

Kierkegaard la libertad se formula en el plano de la existencia y como decisión. Para Hegel, sin embargo, que parte de la afirmación general de que todo lo racional es real, la libertad se formula preferentemente en el plano intelectual. Para Hegel la libertad es consciencia de la racionalidad; para Kierkegaard es presencia de la existencia en cuanto decisión total. Hay, pues, una oposición que afecta incluso a la antropología; el pensador ideal se opone al pensador existencial. De aquí mismo se concluye que la dialéctica de la existencia ha de ser distinta entre ambos pensadores. En uno la dialéctica de la existencia responde a categorías universales que tienen su propia estructura. En el otro, la dialéctica de la existencia se refleja en la estructura personal. El problema fundamental es, en resumen, el de la autoridad de la libertad y de la razón de tal libertad. Para Kierkegaard el humano tiene una cierta deficiente libertad; lo que caracteriza al humano es la impotencia en lo que a la libertad se refiere, porque la libertad de decidir está condicionada por la necesidad de la decisión. De aquí que la libertad nos lleve a lo absurdo, ya que en última instancia toda decisión es un acto al mismo tiempo libre y condicionado. En el mismo sentido, Kierkegaard entiende el acaecer como algo discontinuo que se fracciona en momentos; es, pues, un movimiento en el que hay tránsito, partes, y en el que, por consiguiente, debe la dimensión existencial de la decisión. En Hegel, no. Para Hegel el acaecer es un continuo. Desde estas diferencias, lo que pudiéramos llamar Historia de la existencia humana, que en Kierkegaard sería la Historia Universal, en Hegel han de tener sentido y alcances distintos: en uno, la Historia Universal tiende a indentificarse con el espíritu objetivo en lo que en cierto modo se realiza y al que realiza. Para Kierkegaard no cabe más historia que la historia del ser existencial llamado hombre.—E. T. G.

PADOVANI (Umberto A.): *Ugo Spirito e il Cristianesimo*, en «Humanitas», año VIII, núm. 10, octubre de 1953 (págs. 987-1.001).

Ugo Spirito ha publicado un nuevo libro con fecha de 1952, bajo el título *La vita come amore*. En este nuevo li-

bro se sitúan nuevos problemas bajo sus anteriores directrices. Y desde él, como su nombre nos indica, puede abordarse la relación de Spirito con el pensamiento cristiano.

Lo que A. Padovani llama el «problematismo» encuadra para él, y otros muchos (así, Bondatini, repetidamente citado), la filosofía de Spirito, y de todo el pensamiento actual: existencialismo, historicismo, relativismo, etc... Aunque no es de su «metafísica» de lo que va a tratar, es menester dar de ella breves nociones (vida como búsqueda, arte y amor. La vida como búsqueda se reduce a la conciencia de la propia contradicción y su afán por superarla, a ello se añade la vida estética y, por último, la vida como unidad armónica o vida con amor), para llegar a tratar del «Tramonto della civiltà cristiana», según su propio título. Resulta, pues, en resumen, que su filosofía es un «monismo acósmico», residuo de imanentismo. Fácilmente se prevé cómo va a encajar en él la Filosofía tradicional.

El intento de Spirito es de aproximar el cristianismo a su propio pensamiento; por eso le caracteriza como «antiintelectualista», por oposición al pensamiento griego. Pero es que él llena la noción «intelectualismo» con el contenido del idealismo postkantiano, y así asimila intelectualismo a finitud, multiplicidad, egoísmo, etc., lo contrario a la unidad que él se exige. Efectivamente, afirma Padovani, existe una disparidad entre Cristianismo-Helenismo, pero no está en lo que Spirito cree, ni siquiera en el terreno gnoseológico, sino metafísico (teísmo-dualismo) y moral (ascetismo-humanismo).

Según la máxima heredada de M. Gentile, «tutto domandare, e domandare tutto», Spirito se dirige a una multiplicidad de problemas, entre los que ocupa preeminente lugar el problema religioso, especialmente centrado en el problema del mal. Aunque su imanentismo impide dar a Spirito una solución a este problema tal y como lo hace la doctrina tradicional católica. Según ella, y en la forma de mito en que entiende toda religión Spirito, el mal sería la sustitución de la feliz ignorancia edénica, por la ciencia demoníaca («del bien y del mal»). La Redención, no es otra cosa que el retorno a la primitiva ignorancia. En cuanto al mal moral, acude para explicarlo al

dualismo maniqueo que San Agustín había ya superado.

Finalmente, si Spirito habla del «ocaso» de la civilización cristiana, en este caso se refiere a los supuestos «cristianos» que fueron los de la Contrarreforma. Además, concluye, se podría hablar del caso de cualquier «civilización cristiana, sencillamente porque el cristianismo, informado de cualquier civilización terrena, espacio-temporal, no puede comunicar a ésta su especial trascendencia. Pero esto no significa el ocaso del cristianismo, sino el de una determinada conciencia histórica. En el mismo sentido se expresó Newman: «siendo histórica «la Iglesia», no realiza siempre todo, sino gradual y parcialmente en el tiempo y en el espacio, según las contingencias históricas».—

MARÍA RIAZA.

OGIERMANN, S. J. (Von Helmut): *Gottes Existenz im Denken Gabriel Marcel*, en «Scholastik», XXIX (II), Freiburg, 1954 (págs. 174-209).

La filosofía de Gabriel Marcel, siendo sistemática en sí misma, en el orden de los conceptos requiere a veces un orden sistemático de expresión. Esto es lo que intentamos en este artículo. El intento va referido a la existencia de Dios, que constituye la pieza clave del pensamiento de Marcel, pensamiento esencialmente religioso. Partimos sobre todo de su famosa *Méditation sur l'idée de preuve de l'existence de Dieu*. Aunque, como es natural, se añaden otras fuentes, ésta la tomamos como punto de partida y fundamento.

Las pruebas tradicionales de la existencia de Dios tienen un carácter general y objetivo sin valorar de modo suficiente la incógnita de lo que se pregunta. En el propio Descartes, la duda, aparte de tener un carácter metódico, lleva a esa solución y no a otra. Marcel parte del hecho de que alguien, que puede ser uno mismo, se pregunte por la existencia de Dios y que esta pregunta, lo mismo que la hago yo, la puede hacer otro. Ahora bien, se ha olvidado con demasiada frecuencia de ese «otro» que estaba implicado en mí, ya que es mi prójimo. Se trata, pues, de partir de este sujeto que piensa sobre sí mismo y sobre los otros, a los que pertenece en cuanto prójimo. La persona está siempre abierta a los demás. Nos-

otros no somos nunca nosotros mismos de un modo absoluto. Ahora bien, donde yo y el otro estamos es en la verdad, porque el ser es el lugar de la certidumbre; siendo así, en la medida en que soy, soy de verdad, y en la medida en que pertenezco a los otros, son también de verdad los demás. La experiencia de los demás no me está absolutamente vedada, y admitido que yo crea en Dios y que para mí su existencia sea indudable, que haga de modo que tal existencia indudable se participe a los demás, es ya un testimonio de la realidad del Dios existente. De aquí es posible su valoración objetiva, de tal manera que el hombre que ama a su prójimo, es, es decir, existe de verdad; Dios es, es decir, existe de verdad. Marcel encuentra en Santo Tomás, buscando la referencia religiosa inevitable a la verdad, fundamento para su prueba existencial de la existencia de Dios.—E. T. G.

COPLESTON (F.): *Contemporary British Philosophy*, en «Gregorianum», año XXXIV, vol. XXXIV, Roma, 1953, páginas 271-287.

El análisis del lenguaje, corriente filosófica de moda en Inglaterra, es estudiado por F. Copleston en este trabajo, que se completa con una ojeada a las tendencias no incluidas en la del análisis lingüístico, aunque esta es la dominante hoy por hoy en las universidades de Oxford, Cambridge y Londres.

Pretender que la filosofía es solamente análisis del lenguaje, implica, según el autor, una idea subyacente: que el filósofo no puede hacer nuevos descubrimientos de la realidad, sino solamente analizar y aclarar lo ya conocido de manera práctica y confusa. ¿Es positivista esta concepción? «Si se entiende por positivismo que el conocimiento de la realidad es obtenido sólo a través de la observación corriente y de las ciencias particulares, la mayor parte de los modernos analistas son positivistas», pero no todos lo son si se considera el positivismo como una filosofía que desecha toda metafísica. Bertrand Russell, por ejemplo, «cree que todo lo que es conocido lo es por medio de la ciencia» (*History of Wes-*

tern Philosophy), pero sostiene que «el completo agnosticismo metafísico no es compatible con el mantenimiento de proposiciones lingüísticas» (*Meaning and Truth*).

Sin negar la influencia que en el pensamiento británico hayan podido tener las ideas del Círculo de Viena, C. Copleston reivindica la independencia de la corriente analista inglesa, que mucho antes de la fundación de aquel círculo ya se iniciaba. Una reacción localizada en Cambridge contra el idealismo predominante en Oxford dió «ímpetu y vida renovados» a «la nativa tradición empirista de Inglaterra». El profesor G. E. Moore, ya defendió la idea de que la tarea filosófica primaria es el análisis. También Bertrand Russell desarrolló su teoría del análisis lógico y las construcciones lógicas «en una época considerablemente anterior a la fundación del Círculo».

Distingue Copleston entre analistas de izquierda (los que rechazan toda metafísica) y de derecha (aquellos que no clasifican como «motivo todo lenguaje ético, religioso, metafísico y estético, sino que se preguntan qué significación tiene el desarrollo de ese lenguaje). Como resumen del trabajo, diremos que Copleston da al análisis del lenguaje un valor relativo, pero auténtico. Los analistas, con su crítica del lenguaje metafísico, y del lenguaje oscuro en filosofía, fuerzan al filósofo (y al teólogo), a replantear los términos de su doctrina, a aclararla y darle rigor.—M.^a ELISA MASEDA.

DORMACEN, O. M. I. (Von Hugo): *Wilhelm Diltheys Konzeption der geschichtlich-psychischen Struktur d. e. r menschlichen Erkenntnis*, en «Scholastik», XXIX (III), Freiburg, 1954 (páginas 363-386).

Es evidente, como dijo en cierta ocasión A. Dempf, que en Dilthey hay una «Crítica de la Razón histórica». En efecto, la empresa de Dilthey se puede caracterizar como la búsqueda de la regularidad unitaria del desarrollo histórico de la vida del espíritu humano. En este conjunto de ideas ya se explicitan los grandes temas diltheianos, sobre todo, el que se refiere a la vida del espíritu, que para él se produce rea-

lizándose históricamente. Es conveniente distinguir dos cuestiones diferentes. Por una parte la que se refiere al transcurrir de la Historia en cuanto estructura asequible por los medios de la moderna investigación, y de otra el hallazgo de la ley estructural que rige la corriente del transcurrir histórico concreto, en cuanto vida del espíritu. Por lo que se refiere al segundo tema, que realmente es lo que preocupaba a Dilthey, es necesario partir del ser humano y concretamente del conocimiento. Porque conocimiento no significa aquí razón en abstracto, sino el resultado del proceso de integración histórico, de manera que tal conocimiento tiene al mismo tiempo ingredientes de orden histórico e ingredientes de orden psíquico. Desde esta peculiar constitución hay que vislumbrar las posibilidades de comprensión de la estructura histórica objetiva. Lo que el conocimiento ve de suyo es resultado del proceso vital, porque el mismo conocimiento es vida. Por consiguiente, en la filosofía vital de Dilthey está en términos generales la clave del contenido sistemático de lo que él entendía por conocimiento del proceso de este conocimiento. La vida se hace en un hacerse histórico, por lo que afecta a los humanos, y en este hacerse se dan distintos distritos vitales. Cada uno de estos distritos y sectores se determinan como vida objetiva bien en el espíritu abstracto, bien en el espíritu dinámico. En todo caso, cuando el conocimiento considera esta vida fluyente que se realiza de modo objetivo, distingue tres grandes haces de saber. Un saber que se refiere a la realidad, uno que se corresponde con el sentimiento de los valores y otro que se refiere a la consecución de los objetos. El primero, es decir, el que se refiere a la realidad empírica, constituye la filosofía tradicional y en general todo lo que llamamos cultura, porque trasciende del orden psíquico y entra en el propiamente histórico. Pero el conocimiento que conoce estas objetividades es un conocimiento que no se puede desligar de los otros saberes que lo están integrando. De esta manera se enlaza lo general y lo particular, los elementos psíquicos con los de carácter teórico, incrementando en el propio transcurso histórico la densidad y partes de las estructuras objetivas en que el proceso de la Historia se presenta.—E. T. G.

Lotz, S. J. (Von Johannes Bapt.): *Zu M. Heideggers «Einführung in die Metaphysik»*, en «Scholastik», XXIX (III), Freiburg, 1954 (págs. 387-395).

La introducción a la metafísica del profesor Heidegger ha aparecido en 1953, pero son las lecciones que el autor pronunció en el semestre de verano de 1935. Hay que tener esto en cuenta porque después de escrita esta introducción el autor ha publicado otras obras, particularmente la *Carta sobre el humanismo* y *Helzwege*, que parecen indicar un cierto giro respecto de la actitud originaria. Con la publicación de esta introducción a la metafísica, el autor pretende, o por lo menos puede inducirse que se da la pretensión, atestiguar cómo hay una autenticidad que se manifiesta paulatinamente en el paso de la crítica del ser a la construcción de una metafísica trascendente. En efecto, en este libro se plantea la pregunta ya repetida en *Sein und Zeit* de por qué el ser es y no es. Y siguiendo sus procedimientos acostumbrados hace una incursión por la etimología de la palabra ser. Se trata de prepararse para establecer la pregunta acerca de la esencia del ser. Es decir, formular la difícil cuestión de ¿cuál es el ser del ser? Cuestión que tal y como se formula ordinariamente es tautológica. Pero que si pensamos que el ser apela o llama a la existencia, puede tener contestación. De esta manera se da al ser un contenido existencial para salir del atolladero del círculo vicioso. De acuerdo con este contenido existencial, el que pregunta es quien responde. En realidad, nos preguntamos a nosotros mismos cuando preguntamos qué es el ser, ya que el ente que es el ser y no otra cosa en cuanto preguntador, es la criatura humana porque otro preguntador no cabe. De este modo se establece una ontología existencial. La ontología existencial abre desde el ente el camino del ser porque ese peculiar ente que somos nosotros, que si bien somos un ente entre los demás entes, lo somos de modo tan singular que constituimos la excepción y el ápice, puede preguntarse sobre sí mismo y descubrir que en el fondo del ente que pregunta el ser se manifiesta como nada y de esta manera deja de ser lo más vacuo y generalísimo para constituirse en la nada existencial. Esta nada ori-

ginaria se manifiesta en el ser humano. Así establecido el fundamento, la pretensión de averiguar el sentido y alcance de la nada existente nos abre el camino a una metafísica que empezará con la apertura del ser en el ente. Esta metafísica tiene que construirse, y la experiencia de esta apertura, ¿dónde nos puede llevar? Evidentemente, a la aprehensión de lo primario, en cuya primigenidad crece la trascendencia. La apertura del ser lleva implícita en el preguntador la posibilidad de la trascendencia ante la nada existencial por el descubrimiento del ser en la realidad del ente. Traspuesto el momento creador de la apertura, la reflexión se convertiría en una metafísica general.— E. T. G.

Lorz, S. I. (Joh. Bapt.): *Heidegger und das Problem der Metaphysik*, en «Scholastik», XXVIII (1), Freiburg, 1953 (págs. 1-22).

Heidegger, en su escrito acerca de la afirmación de Nietzsche «Dios ha muerto», dice que en su esencia la metafísica es *nihilismus*, entendiendo que *nihilismus* aquí significa teorización acerca de la nada. Otra frase en el mismo artículo caracteriza la metafísica occidental como «la historia del ser», lo que significa, en conjunto, que el proceso del filósofo es un continuo descubrimiento de la radicación del ser en la nada. En efecto, la pregunta acerca del ser, es una pregunta fundamental que dice por qué es en general el fundamento, un carácter esencial de la trascendencia del ser. Este fundamento, que es el objeto de la búsqueda de la metafísica, lleva a la nada en el sentido heideggeriano.

Intentaremos estructurar metodológicamente este proceso en el pensamiento de Heidegger. El planteamiento trascendental de la pregunta o problema se hace en cuanto tal pregunta acerca del ser está formulada por el humano, participante del logos, que se plantea *a priori*, el problema acerca del ser de manera que el ser de la inteligencia que pregunta es la propia intelección del ser y simultáneamente el ser de esta intelección. Así se abre la posibilidad de una fenomenología trascendental que abra el camino para diferenciar el ente y el principio de su constitución ontológica, es decir, el

ser. La trascendencia se plantea como el lugar de la verdad; la verdad radica en esa región que la fenomenología trascendental nos ha descubierto como sitio del ser. La investigación de ese campo trascendental nos desvela la esencia de la metafísica. Esta radica en el fundamento; en el fundamento se da la nada. Heidegger considera que la metafísica de Occidente se ha planteado de continuo el problema acerca del ser sin decirnos nada positivo. Ni los griegos ni los modernos se han acercado de verdad a lo que es el ser; Heidegger introduce el concepto de analogía desde el cual la estructura ontológica de *ser*, *conocimiento* y *ente*, se construirá sobre la noción de unidad. Sin embargo, la trascendencia fundamental de Heidegger rompe la dinámica unitaria entre la concreción y la abstracción, lo material y lo formal.— E. T. G.

CORETH, S. I. (Emerich): *Das fundamentalontologische Problem bei Heidegger und Hegel*, en «Scholastik», XXIX (1), Freiburg, 1954 (páginas 1-23).

Las relaciones entre Heidegger y Hegel a primera vista aparecen como evidentes, de modo que no hay tanto que justificar el planteamiento del tema, tanto como puntualizar el sentido de esta relación con referencia al problema ontológico fundamental. El punto de partida para la comprensión del pensamiento heideggeriano es «la pregunta trascendental», que es precisamente lo que fundamenta también en esencia el pensamiento de Hegel. En realidad ni uno ni otro serían comprensibles sin la prueba crítica kantiana. Además, tanto en Hegel como en Heidegger la pregunta trascendental se apoya sobre el problema de la legitimidad del conocimiento. Hegel se preocupa fundamentalmente del saber, o, si se prefiere, del sentido de la idea como constitutiva del mundo ideal. Heidegger se preocupa del ser, pero tanto en uno como en otro, el problema es el de la trascendencia del ser. Para Hegel la lógica es una metafísica; hasta es, en última instancia, el sentido de su dialéctica y, por consiguiente, su lógica tiene un valor óntico al mismo tiempo que lógico en cuanto se refiere al Logos; es, por consiguiente, una ontolo-

gía. En esta ontología, lógica y problema fundamental tienden en un plano superior y definitivo a confundirse. En Heidegger el problema no se plantea del mismo modo, pero es indiscutible que en él también el pensamiento tiene un valor preferentemente ontológico, incluso en su dimensión lógica. Esto explica que tanto para uno como para el otro la problemática del ser sea una problemática de la existencia, porque allí donde hay ontología auténtica, el problema básico es el del ser existente. Y el ser existente, en sentido auténtico, es el hombre. Tanto Hegel como Heidegger parten de este hecho, y en él se fundamentan para la elaboración de su metafísica. Aún hay más, la valoración de Heidegger del ser en cuanto nada, tiene algún antecedente en Hegel, por lo menos en la medida en que, dialécticamente lo contrario del ser no está carente de sustantividad. Partiendo ambos de la estructura ontológica de la existencia, Hegel llega a una trascendencia metafísica a la que Heidegger está en vías de acceder. Esto no quiere decir que las proximidades lleven a la igualdad ni siquiera a la semejanza, sino simplemente que hay una cierta fundamentación común entre uno y otro en cuanto la infinitud del ser se abre en los demás filósofos como dimensión esencial del espíritu en cuanto tal. El ser se manifiesta como apertura desde el espíritu y se constituye en esta apertura trascendiendo la finitud de lo existencial.—E. T. G.

SARTORI (Luigi): *Filosofía e cristianesimo en M. Blondel*, en «Humanitas», año VIII, núm. 4, abril de 1954 (páginas 373-378).

Blondel ha dedicado gran parte de su pensamiento a esclarecer las relaciones entre Filosofía y Cristianismo. Esta tarea, siempre delicada y peligrosa, ha motivado que la Iglesia se haya mostrado reservada respecto a su trabajo.

El artículo presente, muy esquemático y preciso, reduce a dos las afirmaciones capitales de Blondel a este respecto:

1.º La Filosofía está esencialmente abierta a lo sobrenatural tal y como lo entiende el Cristianismo.

El vértice explicativo de la gran tri-

logía blondeliana (*pensée-être-action*) es Dios. Pero esto no sería todavía algo peculiar del pensador francés si no añadiésemos que debe enlazarse con su elaboración del tema «del fin». De este modo se llega a encontrar en la solución cristiana a este problema (el fin del hombre) una solución para la filosofía del fin humano. Por el análisis de la acción humana no sólo se llega a fundar la «hipotética necesidad de lo sobrenatural», sino «su necesidad de hecho».

2.º La Filosofía no es, de suyo, sólo radicalmente insuficiente, y por eso necesita abrirse a lo sobrenatural, sino que necesita también adentrarse en él, apoyarse positivamente en lo religioso. Este último punto es el desarrollado en la última obra de Blondel: *La Philosophie et l'Esprit Chrétien*. Si la filosofía es sólo de la «insuficiencia», es filosofía insuficiente, mientras que esto no sirva de prelude a una filosofía más positiva. Esta nueva filosofía debe atender tanto al deseo de claridad del hombre como a sus necesidades morales y religiosas y seguir el método adecuado para estos dos impulsos.—MARÍA RIAZA.

ANTONELLI (María Teresa): *La difesa dell'impegno metafisico della filosofia in F. H. Bradley*, en «Humanitas», año VIII, núm. 3, marzo de 1953 (páginas 248-256).

F. H. Bradley, uno de los representantes, incluso el más distinguido, del neoidealismo inglés, es también un temperamento metafísico de primera fila. Aun situado en la línea idealista empeñada en superar el dualismo sujeto-objeto, tiene hoy un gran valor por su pretensión de despejar el camino de presupuestos filosóficos que aún conservan vigencia.

La filosofía de Bradley se construye desde el supuesto que la realidad se da como «dato singular», y para que exista este «darse» hay que presuponer una existencia dotada de múltiples relaciones. Así se da una multiplicidad dentro de una unidad. Esta situación se expresa en el juicio, en el cual el sujeto se considera como existencia pura (*that*), y el predicado como idea (*what*).

Pero para iniciar la marcha por esta vía hace falta eliminar tres pre-supuestos de la Filosofía actual: Panlogismo-

Fenomenismo - Agnosticismo. El panlogismo confunde la realidad con el pensamiento, el fenomenismo renuncia a la sistematización lógica al quedarse en la mera descripción, y el escepticismo afirma la realidad como incognoscible.

Todas estas hipótesis son incompatibles con su hacer metafísico especialmente por dos motivos, uno de orden positivo y otro negativo. En primer lugar estas posiciones no son puramente metafísicas (por eso no deben discutirse dentro de su terreno), sino «posiciones mentales». La argumentación en su libro *Appearance and Reality* en torno al escepticismo se fundamenta como acabamos de decir. La postura que hay que

refutar más directamente es la del fenomenismo. Para ello vuelve a tomar su tesis del «modo de darse», que no puede coincidir con la del fenomenismo.

Pero además de esta eliminación previa hay una eliminación posterior, una vez elaborado todo su sistema. Su filosofía supone un intento de superación de estos tres términos, por eso no los da de lado a lo largo de toda su especulación. Son cuestiones polémicas con las que no tendrá más remedio que debatirse. Por eso dice el autor que la metafísica bradelina consiste típicamente en las liberaciones de estos internos gravámenes de la mentalidad. — MARÍA RIAZA.

B) HISTORIA DEL PENSAMIENTO POLITICO Y SOCIAL

SHELLENS (Max Salomon): *Der Gerechtigkeitsbegriff des Thrasymachus*, en «Zeitschrift für philosophische Forschung», Band VII (4), Meisenheim, a. Glam, 1953 (págs. 481-492).

Se suele asociar el concepto de justicia de Trasímaco a la idea de fuerza; se conceptúa su punto de vista moralmente malo y aproximándolo a Calicles se reputa a este último como más decisivo y noble en la expresión de sus doctrinas. Pero la tesis de Trasímaco, tal y como la presenta Platón, no es la de Calicles. Este parte del supuesto de un derecho natural, un derecho natural que se identifica con la naturaleza en cuanto poder de unos sobre los otros. Trasímaco no se preocupa por el problema del ser y del deber ser, que en el fondo constituye la preocupación fundamental del *jus naturalismo* de Calicles. Trasímaco rechaza el deber ser y se queda en el ser, es decir, relativiza la justicia a un orden puramente social que se resuelve en distintas situaciones con distintas exigencias. Es precisamente esta ausencia del deber ser lo que Platón encontraba de pernicioso en la teoría de Trasímaco. La contradicción es plena, desde este punto de vista, al derecho natural. Esta colisión que alcanzó entre los griegos en el período sofístico el máximo de tensión, se repetirá en distintas épocas. Si la justicia es convencional en el sentido de que sea explícitamente resultado de las re-

laciones humanas, los valores perennes que el derecho natural defiende como fundamento de la justicia caen por su base. En el fondo, lo que se plantea en la problemática de Trasímaco es el posible alcance de una sociologización del concepto y de la realidad de justicia. Es consecuente que Platón desde el punto de vista de la moral derivada de su concepción de un mundo ideal, rechace la tesis de Trasímaco como perniciosa e intelectualmente indefendible. Desde esta perspectiva, Trasímaco aparece como el sofista arquetípico según la interpretación tradicional.—E. T. G.

MOREAU, J.: *Educação e Política segundo Platao*, en «Revista Portuguesa de Filosofia», Braga, tomo X, fasc. 2, 1954 (págs. 164-74).

Tanto por su origen, que le colocó en íntimas relaciones con los más opuestos círculos políticos, como por sus dotes personales y la completa y refinada educación recibida, Platón estaba destinado a ocupar un primer papel en la vida política. Dos decepciones dolorosísimas —la tiranía en que desembocó el gobierno de los Treinta, en cuyos miembros, muchos de ellos amigos y parientes, confiaba Platón, y la condena a muerte de Sócrates por la restaurada democracia— le desviaron de la política activa.

Este retiro no significó inacción.

La reforma política, imposible de momento, podría realizarse quizá por medio de una coyuntura favorable o por un cambio gradual preparado por la educación. El hombre justo capaz de salvar la ciudad espera, como el médico, a ser llamado, y entretanto hace de la política su estudio. Por medio de la reflexión descubre los fines de la actividad humana, el bien del individuo y de la sociedad y lleva a otros a este mismo descubrimiento. Hace obra educadora como forma provisional de la acción política.

Sócrates también se había abstenido de la vida política directa. Platón le hace decir en el *Gorgias*: «Pienso ser uno de los raros atenienses, quizá el único que se entrega al verdadero arte político, y soy el único de mis contemporáneos que lo practica debidamente.» El arte político es el de vivir en sociedad. El que lo posee actúa como buen ciudadano y es capaz de formar buenos ciudadanos.

Platón quiso continuar la obra de Sócrates, pero su actividad se ejerció con otros métodos, por otros medios y en otro plano.

La misión educativa de Sócrates se dirigía a todos porque tenía confianza en la razón humana accesible a todo hombre. Las dolorosas decepciones que sufrió Platón le arrancaron la esperanza de convertir a la masa de sus conciudadanos a ese ideal de razón necesario para la salvación pública. En germen, la razón está en cada hombre y todos deben reconocer sus exigencias; pero sólo los pocos que llegan a establecer en sí mismos el reino de la razón son capaces de gobernar a los demás. Para formar esa *élite* funda la Academia.

El gobierno que desea Platón será una aristocracia, una minoría escogida para este fin no sólo por su inteligencia, sino por su desinterés. Únicamente para no dejar lugar a personas menos dignas acepta el poder un buen ciudadano. En la ciudad ideal de Platón, donde los filósofos serán reyes, no ejercerán ellos el poder voluntariamente, sino obligados. Gobernar es un deber de la inteligencia, no un privilegio, y su único premio es la satisfacción de prestar a los hombres el más alto servicio y realizar con ello para sí mismo todo el propio destino.

Platón sintió siempre la amargura de

no poder vivir esa llamada, dice Moreau al concluir su estudio.—M.^a ELISA MASEDA.

SPOREL (Johannes): *La teoría del tiranicidio nel medioevo*, en «Humanitas», año VIII, núm. 10, octubre de 1953 (págs. 1009-1020).

El problema del tiranicidio en la Edad Media está aún sin un estudio suficiente: es —como dice el autor— un problema histórico todavía abierto. Durante el siglo xvii, fué cuestión muy discutida, pensemos en Mariana, que sienta las directrices del debate, en las que encajaron Grocio, Milton y hasta Leibniz. Pero esta doctrina tenía una raíz en lo anterior, en lo que opinó la Edad Media de este problema, tanto en su aspecto jurídico como ético-religioso. A esto se dirige el artículo.

La cuestión del tiranicidio viene encuadrada en la noción vigente de soberanía del período que se estudie. Según varíe ésta, podrán o no ser sostenidas distintas teorías sobre el tema que nos ocupa. El ámbito general, por supuesto, que afectará al primero de estos temas, será el común de catolicismo. El poder, puede pensarse, viene directa o indirectamente (a través del pueblo) de Dios. Pues bien, es desde este segundo supuesto cuando se empieza a dibujar la licitud de matar al tirano. Si se supone al príncipe directamente elegido por Dios, se interpreta la tiranía como un castigo que hay que soportar.

La Edad Media construye su concepto de tirano —lo primero que hay que hacer es saber a quien se debe llamar tirano— sobre dos coordenadas. Son las que Santo Tomás resume así: hay dos tipos de tiranos, el usurpador y el soberano que, siendo legítimo, abusa de su poder. En ambos casos puede llegarse a suprimirle por la muerte, aunque sólo después de agotar todos los otros posibles procedimientos. Los puntos culminantes de esta doctrina, con su elaboración especial son, durante el período historiado, Orígenes, Juan de Salisbury y Gregorio VII.

A este núcleo hay que añadir, discrepando de él, al que sostuvo Juan Parvus como «Justificación del Duque de Borgoña». A los modos de tirano tradicionales, jurídico y moral, se añadía ahora otro (y se buscaba también la

justificación de su muerte): aquel que cometía delito de alta traición y lesa majestad. Esta doctrina fué condenada por el concilio de Costanza, porque ampliaba injustificadamente el concepto, permitiendo que cualquiera dotado de poder pudiese ser interpretado como tirano.—MARÍA RIAZA.

TIERNEY (Brian): *Ockham, the conciliar theory, and the canonists*, en «Journal of the History of Ideas», volumen XV, núm. 1, enero 1954 (páginas 40-70).

Dice el profesor Jacob que en los estudios sobre el conciliarismo se afirma frecuentemente que alguna opinión está basada en Ockham y se pasa de largo. Es evidente que sin una comprensión total de las doctrinas ockhamistas no se puede evaluar adecuadamente el complejo movimiento del siglo XIV, que hizo posible el ataque conciliarista al papado y, en definitiva, el cisma luterano y el nacimiento del Estado moderno.

J. B. Morrall advierte con agudeza que la atractiva exposición que del pensamiento de Ockham hace Lagarde, acaso por lúcida y coherente en exceso, no registra exactamente los matices que en él hay. Las dificultades de interpretación de la obra de Guillermo de Ockham no surgen cuando él mismo da las referencias canonistas en que apoya sus razonamientos, sino cuando utiliza la doctrina canonista sin citar las fuentes.

Ciertamente Ockham veía en los canonistas de su época sus más peligrosos enemigos, ya que defendían las reclamaciones temporales del papado, pero no por ello dejaba de utilizar las enseñanzas de los primitivos canonistas en cuanto concordaban con sus propias ideas.

Al examinar el uso que él hace de los materiales canonistas, hay dos puntos principales a tratar. Primero, cómo manejó las fuentes legales; segundo, las doctrinas que de ellas dedujo para el gobierno de la Iglesia.

No obstante las interpretaciones contradictorias que sobre el primer tema se han sostenido, cuando Ockham encontraba un texto que claramente repudiaba lo que él deseaba probar, apelaba a la equidad, a la necesidad o a la intención del legislador, mientras que si el texto literal del decreto posibili-

taba una interpretación favorable a su postura, recurría al método del análisis verbal. En su método de interpretación, pues, no parece haber nada radicalmente distinto de la técnica de los grandes juristas. Lo más interesante es saber si las doctrinas sobre el gobierno de la Iglesia, que Ockham sacó de estos textos, habían sido realmente anticipadas por los canonistas que las habían analizado tan metódicamente. De todos modos, si bien es innegable la influencia de las doctrinas canonistas en el pensamiento de Ockham, tampoco puede olvidarse que la Teología, la Filosofía y el Derecho romano jugaron un notable papel en la conformación de su teoría sobre la deposición de un Papa hereje y la localización de la autoridad infalible dentro de la Iglesia.

Si el Papa, juez supremo, errara en la fe, ¿cómo se protegería la Iglesia? Y en el mismo caso, ¿dónde encontrarían los cristianos la guía y la autoridad que Cristo prometió para siempre a su Iglesia?

El *Decretum* contenía aserciones muy explícitas de que el Papa estaba exento de todo juicio humano, incluso del de un concilio general. *Neque ab Augusto neque ab omni clero neque a regibus neque a populo iudex iudicatur.*

Pero otro texto, también del *Decretum*, expresaba con toda claridad que el Papa podía ser juzgado y depuesto si erraba en la fe, *(Papa) a nemine est iudicandus, nisi deprehendatur a fide devius.*

El problema jurídico de los canonistas del siglo XII fué el de conciliar estos textos aparentemente contrapuestos y explicar por qué la herejía era causa suficiente para enjuiciar a un Pontífice. En opinión de Huguccio, la herejía no era la única ofensa papal que podía dañar a la Iglesia, sino que era equivalente a ella que un Papa escandalizara a la Iglesia con su contumaz persistencia en cualquier crimen notorio.

Siglo y medio más tarde, Guillermo de Ockham sostuvo un punto de vista similar. Sin embargo, estos argumentos, por sí mismos, no acreditan una estrecha relación entre las ideas de Ockham y las de Huguccio, porque las opiniones de éste fueron aceptadas por los decretistas de principios del XIII y aquél las tomó de la *Glossa Ordinaria*, de Joannes Teutonicus. El propio Huguccio destacó la dificultad de encontrar un juez competente para el Pontífice, ana-

lizando el problema específico de por qué el procedimiento canónico normal no podía ser aplicado en este caso.

Para superar esta dificultad, Huguccio se vió obligado a definir las circunstancias precisas en las que podía acusarse legalmente al Papa de herejía y a reconocer severas limitaciones al ejercicio de este derecho. Solamente podría ser acusado cuando declarase públicamente su voluntaria adhesión a una herejía conocida y rehusara abandonarla después de la correspondiente admonición. Si el papa propusiera simplemente una nueva doctrina, sospechosa de herejía, no podría iniciarse acción contra él; si sostuviera en secreto una herejía ya condenada, tampoco podría acusársele.

La deposición de un Prelado, incluso del Papa, convicto de herejía, no es una transgresión del principio de que el superior no puede ser condenado por el inferior, porque el Pontífice que se adheriera a una herejía ya condenada se convertiría, *ipso facto*, en inferior a todo católico ortodoxo. *Cum Papa cadit in heresim non iam maior sed minor quolibet catholico intelligitur.*

Evidentemente el argumento de Huguccio no se basa en absoluto en ninguna pretendida superioridad del Concilio General sobre el Papa, y ni siquiera lo considera necesario para la condena consiguiente. Arquillière y Mgr. Martin coinciden en que la tradición canonista del siglo XIII sobre la deposición de un Pontífice hereje no implica ninguna especie de supremacía conciliar.

Joannes Teutonicus siguió a la *Glossa Palatina*, manteniendo que un Papa podía ser juzgado hasta por herejía oculta, pero recalcó la relación existente entre la inmunidad del Papa y el hecho de que sus decisiones judiciales fueran inviolables. A pesar de ello, en otros pasajes sostuvo que en algún caso especial las decisiones papales no eran sacrosantas y que en la definición de los artículos de la fe las de un concilio general eran superiores. Teniendo en cuenta todas sus glosas relevantes, debe decirse que siempre se expresó con ambigüedad en este delicado tema, y que es imposible construir una doctrina consistente con la masa de opiniones contrarias que nos dejó.

Después de la aparición de la *Glossa Ordinaria* hubo poca actividad decretista durante unas cuantas generaciones, renaciendo nuevamente el problema del

juicio del Papa a finales del siglo XIII por las disputas entre Bonifacio VIII y Felipe el Hermoso. Guido de Baysio, como Joannes Teutonicus y la *Glossa Palatina*, opinó que el Papa podía ser acusado incluso de herejía oculta, y añadió que la autoridad competente era el Concilio General.

Cuando Ockham se aproximó al problema ya existía un abundante acopio de especulación sobre él. En su *Breviloquium* anuncia que se propone discutir los problemas de procedimiento implicados en el juicio de un Papa, pero, desgraciadamente, no cumplió tal promesa.

En su primer gran tratado político citó a Joannes Teutonicus para probar que el Concilio era «juez superior» al Papa, pero en la *Opus Nonaginta Dierum* dice que la jurisdicción del Concilio sobre el Papa en casos de herejía se fundaba en la mayor autoridad del Concilio para definir los artículos de la fe. En las *Octo Questiones* sugirió que un grupo de obispos o el obispo en cuya diócesis residiera el Papa, o cualquier católico —especialmente el Emperador— podía juzgar al Pontífice hereje. *Papa hereticus non sit maior sed minor omni episcopo quia omnis hereticus minor est omni catholico.*

No hay que olvidar las razones prácticas que movieron a Ockham a la reconstrucción de una doctrina canonista antigua ignorada por la generalidad de sus contemporáneos.

Por lo que hace al segundo tema, el de la estructura de la Iglesia y la localización en ella de la autoridad infalible, Graciano no hizo ninguna distinción entre los poderes del Papa, de la Sede Apostólica y de la Iglesia romana; para él, las tres expresiones eran sinónimas.

Huguccio entendió por Iglesia romana al Papa y a la curia, y creyó que no era esa la *ecclesia* imperecedera e infalible, *sine macula et ruga*. En su opinión, el término *Romana Ecclesia* era el cuerpo entero de los fieles cristianos, la *Congregatio fidelium* de la Iglesia universal. Para él, todas las Iglesias locales debían obediencia a la Iglesia romana en materias de disciplina e igualmente en lo referente a decisiones judiciales, pero la última autoridad infalible que Cristo prometió a su Iglesia residía en la asociación de todas las Iglesias.

Ockham, en los primeros doce capí-

tulos del libro quinto de su *Dialogus*, demostró, siguiendo a Huguccio, que el Papa podía equivocarse, y finalmente que la «Iglesia romana», no entendida como *congregatio fidelium*, podía equivocarse lo mismo que el Colegio de Cardenales. Una de las ironías del pensamiento del XIV es que con ello se justifican muy poco las teorías conciliares que posteriormente se derivaron del *Dialogus*, porque Ockham no atribuyó, ni con mucho, la autoridad infalible al Concilio General.

Debe puntualizarse que las ideas más radicales y anárquicas de Ockham no ejercieron gran atracción en los grandes publicistas del cisma, puesto que se proponían restaurar la autoridad en la Iglesia y no acelerar el proceso de desintegración. El *Dialogus* fué una canteira utilísima de argumentos para algunos de los más distinguidos conciliaristas, pero las ideas personales de Ockham fueron, en su mayor parte, ignoradas; prefirieron construir sus sistemas en torno a las doctrinas que Ockham reprodujo de escritores anteriores, y especialmente de los canonistas citados.—SALUSTIANO DEL CAMPO URBANO.

DE MATTEI (Rodolfo): *Il problema della Ragion di Stato nel Seicento*, en «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», año XXX, fasc. IV, páginas 445-461.

El artículo que inicia el fascículo IV comprende los capítulos VII y VIII del estudio que viene exponiéndose en los años XXVI, XXVII, XXVIII y XXIX (1949-1952) de la *Rivista*.

El capítulo VII corresponde al epígrafe *Razón de Estado y Prudencia*. La fórmula *Razón de Estado* es motivo constante en las reflexiones de los tratadistas de los siglos XV y XVI; pero en ninguno de ellos había conseguido una definición suficiente, ni siquiera la ofrecida por Botero. El camino estaba, pues, abierto a una investigación más exigente de la esencia y el significado de aquélla.

No bastaba, tampoco, con la distinción entre una verdadera y una falsa razón de Estado. La indolencia con que la fórmula era aceptada e invocada, descontaba cualquier preocupación por un planteamiento negativo de la misma,

por una «falsa», «rea», «apparente» razón de Estado.

Entretanto, el triunfo del aristotelismo elevaba la *Prudencia* al vértice de las virtudes morales; al rango de virtud moral por excelencia. Si en algún momento se la subordinaba a la *Sabiduría*, era sólo en un sentido más formal que sustancial; al menos, ocupaban ambas el mismo primer plano de las discusiones doctrinales, cargadas las dos de igual interés inmediato en el clima teórico de la época. Así, la vía de la investigación filosófica de la razón de Estado quedaba fatalmente orientada. Es Girolamo Frachetta quien identifica la verdadera razón de Estado con la *Prudencia civil*. Se trata de aquella prudencia civil o política, y militar, específica del Príncipe, distinta de la que se dice hábito del intelecto, o de la prudencia «económica». En cuanto la prudencia política atañe, no a lo útil sólo, sino a lo útil inseparable de lo honesto, es ya posible fundamentar la antigua distinción entre verdadera y falsa razón de Estado. La segunda, sólo «aparente», relativa a lo útil estricto; la primera «no se separa de las virtudes morales ni de la religión, y por ello es verdadera razón y verdadera regla de gobierno» (v. p. 448). De donde la razón de Estado aparece a Frachetta no como arte o ciencia, sino como *pericia*, pericia o disciplina localizada en el centro de la vida práctica.

La misma línea, ahora iniciada, profundiza más en la obra de Federico Bonaventura, para quien «la razón de Estado pertenece a la prudencia política y a la virtud moral» (vid. p. 449). Y la misma conclusión alcanza Ludovico Zúccoli, si bien el hábito del intelecto, en que consiste la Prudencia, equivale en las buenas Repúblicas, sin más, a la razón de Estado, mientras que en la República mala, donde prudencia se halla separada de honestidad, se impondrá hablar de *avvedutezza* (p. 451, número 19). De modo semejante, Campanella distinguirá prudencia y *astucia*. Igual directriz de pensamiento se prolonga, en Italia y fuera de ella, a otros muchos tratadistas, e incluso a frecuentes objetantes, capaces tan sólo de testimoniar la vigencia del tema y su orientación decidida en el anterior sentido.

Indirectamente, como de rechazo, la reflexión en torno a la razón de Estado, venía a fijar las relaciones entre

prudencia y sabiduría, un tanto flúidas después de su recíproca separación. Era éste el segundo momento que permitía a la fórmula de la razón de Estado llenarse de un contenido filosófico.

La prudencia, conocimiento de lo particular, no podía quebrar sus vínculos con la sabiduría, saber de lo universal; y, sin embargo, la dificultad, realmente insuperable, consistía en fijar los límites de la prudencia, dada la infinita plasticidad del acto práctico al que gobierna. El propio Bonaventura advertía cómo la razón de Estado es capaz de hacer lícitas algunas cosas que serían ilícitas, no por naturaleza, sino por ley, costumbre o uso. El problema, en resolución, no lo constituía la razón de Estado, sino el hecho histórico y real del Estado mismo, perceptible en toda su gravedad y hondura desde el conocer particular de la prudencia política o civil.

El capítulo VIII estudia a los «negadores de toda razón de Estado». Esta fórmula debía inspirar también una voz de alerta: la nueva y afortunada etiqueta podía ocultar las insidias de un estrecho maquiavelismo a disposición del autócrata o del «privado», así como de los consejos de gabinete.

Por otra parte, los principios tradicionales de la verdad, de la justicia, de la religión, harían aquella totalmente superflua. No obstante, su eliminación exigía la del aristotelismo en triunfo y el retorno al platonismo.

Campanella, entre los negadores más resueltos, califica la razón de Estado de «falsa política», sustitutivo especioso de la justicia y de la equidad o epiqueya, cuya función suficiente se olvidaba. En cambio, la prudencia puede ser honrada como base de la política, con tal que se subordine a la sabiduría.

La referencia a la política puede satisfacer por sí sola, y así lo entienden Prato o Filippo Maria Monini, aunque, para el segundo, las exigencias de lo particular de cada gobierno, diverso de los restantes, le fuerce a distinguir entre la *política civil*, común a todos ellos, y la *política legislativa*, que es diversa en cada cual.

¿Hasta qué punto los negadores de la razón de Estado no esquivaban, sobre el terreno de la preceptística escolástica, las aristas recientes del problema, resucitando la «vana pedagogía del *optimo princepe*?».—M. H. B.

A. Filosofía.

JIMÉNEZ DE PARCA (Manuel): *Hugo Grocio y el proceso de Constitución de la realidad jurídica moderna*, en la «Revista de Estudios Políticos», número 74, vol. L, separata. Madrid, 1954.

El trabajo es más amplio de propósito que lo usual en artículos de semejante extensión. De los dos puntos que abarca el título se dedica atención primordial al estudio del pensamiento grociano, aprovechando la más reciente bibliografía. Pero no es menos interesante la parte que dedica a describir el proceso de constitución de la realidad jurídica moderna, si bien la concisión obligada hace que exponga solamente sus direcciones más generales.

Las características de este proceso son la historicidad constitutiva, la heteronomía o dependencia del poder político y la apertura a una estimación axiológica. Por referencia a la segunda nota es por la que puede diferenciarse y calificarse de «moderna» la realidad jurídica que se constituye en vida de Grocio.

El examen de las diversas obras de éste, su cronología, tanto de redacción como de impresión, y el efecto que han producido en la historia de las doctrinas jurídicas son otros tantos elementos del estudio. Su parte más importante está dedicada a desentrañar el verdadero alcance del pensamiento de Grocio sobre el Derecho.

Todos los comentaristas han encontrado cierta dificultad para interpretarlo, debido quizá a la disyunción entre el método que el autor dice seguir y lo que prácticamente puede observarse en buena parte de su obra. Teóricamente, la obra de Grocio está informada por el deseo de renovar la jurisprudencia; su razón práctica habrá que ir a buscarla en las circunstancias políticosociales de su tiempo —dice Jiménez de Parga—. Son muy cuidadas las observaciones que hace sobre los maestros y precedentes de Grocio. Respecto a los españoles se refiere casi exclusivamente a Suárez. En cuanto a la filiación arminiana del jurista holandés conviene recordar que también la afirma Holstein en la *Historia de la Filosofía política* (traducción del señor Legaz Lacambra, ed. Instituto de Estudios Políticos). No fué Grocio el único escritor jurídico, aunque sí el más famoso de esta secta.

Establece sutilmente la distinción entre «pensamiento auténtico» y «pensamiento eficaz» del autor, que siendo un estudioso de la Teología aparece ligado al proceso de la secularización del Derecho.

Para apreciar la utilidad de esta investigación hay que tener en cuenta que el pensamiento de Grocio estaba oscurecido por la propensión a poner en los primeros escritores protestantes lo que sólo cobra actualidad en siglos posteriores o a tomarles por fundadores de doctrinas ya elaboradas con anterioridad. El estudio serio y científico de Grocio y su época llevará consigo un beneficio para la verdadera estimación del escritor holandés. Por este recto camino, aunque sin disimular alguna inicial simpatía, discurre el bien documentado trabajo de Jiménez de Parga.—RAFAEL CASTEJÓN.

BENDIX (Reinhard): *The self-legitimation of an entrepreneurial class: the case of England*, en «Zeitschrift für die Gesamte Staatswissenschaft», tomo CX, cuad. 1, año 1954 (págs. 48-71).

El problema de los *managers* es una cuestión de la que se ocupa con frecuencia la literatura sociológica moderna. Bendix, profesor de Sociología en la Universidad de California, es un especialista de lo que él llama la «entrepreneurial class». El presente artículo se limita a tratar el origen de las ideas fundamentales con las que esta clase se legitima cuando surge en la historia, y se ciñe a un país determinado, Inglaterra. El problema está en íntima relación con el origen de la clase burguesa y, sobre todo, con los estudios de Max Weber. El autor comienza aceptando la distinción de Max Weber entre acciones sociales tradicionales y racionales. Las acciones sociales tradicionales están animadas por la creencia que la rutina diaria es una norma inviolable de conducta. Contra esta creencia se pronuncia la clase de los empresarios. A causa de ello se quiebra la relación entre el amo y el criado, con la protección que lleva consigo, y la subordinación del trabajo a consideraciones sociales más que económicas. En esta lucha se utilizan factores ideológicos. En Inglaterra la situación en el siglo XVIII era peculiar. Las actividades económicas se realizaban por una

amplia y heterogénea clase media que se encontraba frente a una clase de trabajadores emancipada poco a poco de las creencias y prácticas características de la época tradicional. El cambio puede apreciarse en la obra de John Stuart Mill. Los intereses materiales se han modificado y, con ello, la posición relativa de los empresarios y obreros. Todavía subsisten los sentimientos tradicionales. Pronto las ideas del *laissez-faire* se van imponiendo. Su influencia puede verse en los panfletos sobre la pobreza. El pobre estaba tradicionalmente bajo el amparo y el cuidado del rico. Ser pobre era una desgracia originada por las circunstancias. Ahora los pensamientos empiezan a cambiar sutilmente. La pobreza, más que un resultado de la desgracia, es un resultado del vicio; por tanto, al pobre hay que someterle a disciplina estricta. Hay que quitarle su insolencia, insubordinación y disipación e instruirle en las virtudes de la laboriosidad, humildad y constancia. De aquí surgen una serie de organizaciones inspiradas sobre todo por las escuelas metodistas. Después de esto, la posición liberal va extendiéndose. Como cada cual debe crearse libremente su posición, el pobre no tiene que estar sometido al rico. Un paso en esta dirección da la doctrina de Malthus. La doctrina de Malthus supone que la pobreza tiene fundamentalmente su origen en el aumento de la población, que es mayor en las clases bajas que en las altas. La pobreza resulta directamente de la «locura» del pobre de casarse pronto y tener muchos hijos que no puede mantener. El rico no tiene, pues, responsabilidad por la suerte del pobre. Su autoridad sobre la clase trabajadora se basa en otras razones: sobre todo, en el éxito económico, que no sólo favorece los intereses privados, sino los intereses públicos. A este éxito económico sirve la máquina. Es esta la gran ideología que la burguesía mantiene frente a las agitaciones obreras. El empresario aparece así como un gran tipo creador que trabaja duramente y que es fecundo para la comunidad. Los escritos de Smiles reflejan esta creencia. Estos escritos son ensayos didácticos sobre virtudes y vicios del nuevo héroe y lo presentan como modelo para todo ciudadano. Junto a ellos están los escritos que exoneran de toda responsabilidad a las clases altas respecto a las bajas exi-

giendo de éstas que trabajen fuertemente para conseguir su independencia. Los trabajadores utilizan esta independencia para unirse en organizaciones que obtienen una serie de victorias a partir de 1860. Se advierte así el peligro que lleva consigo esta posición.

En todo caso, el autor quiere mostrar que el pensamiento de Max Weber sobre la influencia de la ética puritana en el capitalismo no basta para explicar todos los motivos ideológicos en la justificación de la clase empresaria a través de su desenvolvimiento. A la par que se desarrolla el industrialismo se va formando la ética especial de la clase de los empresarios.—ENRIQUE GÓMEZ ARBOLEYA.

JACOBY (Henry): *Hobbes und Tocqueville*, en «Zeitschrift fuer die Gesamte Staatswissenschaft», Tübingen, volumen 109, cuaderno 4, 1953 (páginas 718-725).

La acumulación del poder se sitúa como problema en el horizonte del pensamiento político contemporáneo. Los fenómenos son tan conocidos que no es necesario subrayarlos. Se trata de un proceso lento, pero ininterrumpido. Los teóricos encontraron, desde luego, el apoyo de nuevas técnicas. Nuestro siglo aparece como un primer remate de la trayectoria: las cuestiones se presentan en él con grave y apremiante urgencia.

En este proceso son muy varios y de muy distinta filiación los nombres que pueden citarse. La actualidad de cada uno tiene también fechas diferentes. Ahora son dos los que especialmente importan: Thomas Hobbes y Alexis de Tocqueville. El articulista lo consigna temáticamente: «Hobbes und Tocqueville —escribe— erscheinen wie zwei polare Symbole der unsere Epoche zutiesfst ergreifenden Daseinsfrage.» Símbolos, empero, con diferentes posibilidades. Hobbes fué el primero en analizar la necesidad sociológica de un Estado *irresistible*; pero la historia ha desmentido aquella afirmación suya según la cual el Estado *Léviathan* tendería a gobernar, por su propio interés, «racionalmente». Tremendo error. Tocqueville tuvo el mérito de no caer en el engaño: el Estado omnipotente le resultaba el más terrible de los tiranos.

He aquí, pues, una «actualidad» más provechosa.

Carl Schmitt ha hablado recientemente del «pobre vencido Tocqueville». También Guizot, su contemporáneo, advirtió algo semejante: Tocqueville era un vencido convencido de la verdad del vencedor, es decir, un vencido que acepta su derrota. ¿Hasta qué punto es ello cierto? La solución hay que buscarla [y esto fué mostrado entre nosotros por Legaz: *Actualidad de Tocqueville*, en el vol. *Derecho y Libertad*, Bs. As. 1952; págs. 87 ss.] en el distingo entre liberalismo y democracia. Tocqueville fué un aristócrata vencido por la democracia y al mismo tiempo un liberal afanado en salvarse y en salvar su idea aristocrática con sus propios medios liberales. Más aún: el consejo de Tocqueville —crear instituciones intermediarias entre el individuo y el Estado— permanece con todo su valor. Según Jacoby, tales instituciones, al permitir a los individuos conservar el sentido de sus responsabilidades cívicas, lograrían de manera natural disminuir los peligros de una era igualitaria. Uno de cuyos peligros, precisamente, es el desarrollo de esa tiranía, que ahora tan singularmente preocupa.—MANUEL JIMÉNEZ DE PARCA.

NECRI (Guglielmo): *La «Oceana» di Harrington nell'evoluzione costituzionale britannica*, en «Il Politico», Pavia, año XVII, núm. 3, diciembre 1952 (págs. 345-348).

El período en que vive James Harrington ofrece un singular interés político y constitucional. Nacido en Umpton, en 1611, y muerto en Westminster el año 1677, es testigo de la afirmación definitiva del Parlamento como órgano de defensa de la libertad civil y copartícipe de la soberanía en materia de finanzas; asiste a la condena a muerte del rey Carlos I, acordada por el mismo Parlamento; su época está atravesada por la lucha entre la tendencia del absolutismo parlamentario y aquellas otras orientaciones que imprime Cromwell al Ejecutivo; un tiempo, en fin, preparado y alimentado por la abundante literatura política del cuatrocientos y el quinientos inglés y que, iniciado por la obra de Sir John Fortescue (*De Monarchia* o *The Governan-*

ce of England), tiene su más interesante expresión en Sir Thomas Smith cuando en su *De Republica Anglorum* (1565) cifra definitivamente la soberanía en el sistema «King in Parliament». Argumentos renovados y remozados más tarde por contemporáneos de Harrington, como Philip Hunton (autor del *Treatise of Monarchy*, donde la trilogía Rey-Comunes-Lores se ordena de modo tal que las tres instituciones mutuamente se contienen y se limitan), o Robert Filmer (cuyos *The Anarchy of a limited and mixed monarchy* y *The necessity of the absolute power of all Kings*, 1648, permanecen en la línea que defiende el derecho divino de los reyes), o, desde su peculiar independencia, John Lilburne, el conocido teórico de los Levellers. He aquí el ambiente —tan fértil de ideas como rico de sucesos extraordinarios— en que surgen diferenciadas la figura y la obra de James Harrington.

La primera diferencia en cuanto a la forma. Harrington confiere a su *Oceana* el cándido aspecto de las utopías, en una época, precisamente, en que las ideas se garantizaban con la propia cabeza. Sustancialmente, la obra también se distingue: Harrington aborda problemas que superan la vieja polémica sobre la posición del Parlamento, destacando como punto crítico de la estructura constitucional del Estado la esfera de contacto de los poderes económicos y políticos, al tiempo que anticipa una genial y profunda intuición. Ya se ha dicho alguna vez: es impresionante la claridad con que en la *Oceana* se establece la relación entre propiedad y gobierno. Las leyes agrarias constituyen «el centro de esta República». Hay una mayor profundidad temática que en los restantes utopistas: de Antonio de Guevara a Tomás Moro, o que en los italianos Alberghati, Campanella y Zuccolo.

Otro aspecto peculiar de la obra de Harrington, en relación con los escritos de la época, es la unificación que él propone de la función legislativa y la judicial en el mismo cuerpo electivo de la «Tribu Privilegiada». Así lo expresa: «El poder o función de la Tribu Privilegiada se divide en dos partes: la primera está integrada por el poder legislativo; la segunda por el judicial» (*Oceana*, pág. 138). Y de una clara derivación maquiavélica, por último, es su entusiasmo por un ejército nacional: «Si ponéis vuestra República sobre base

distinta al pueblo y la priváis voluntariamente de armas nacionales, perderéis el imperio del mundo».—MANUEL JIMÉNEZ DE PARCA.

CROCKER (Lester Gilbert): *The problem of truth and falsehood in the age of Enlightenment*, en «Journal of the History of Ideas», núm. 1, octubre 1953 (págs. 575-603).

La controversia sobre la verdad y la falsedad trajo a primer plano la dirección predominantemente utilitaria del siglo XVIII. La utilidad de la verdad como medio para el bienestar personal y social, más que razones abstractas de moralidad, justicia o bien y mal, era el único factor en el juicio de cada grupo. Mientras para unos la falsedad cumplía mejor estos fines, otros proclamaban que exclusivamente la verdad era útil y un tercer grupo sostenía que una verdad dada o un prejuicio podía, según las circunstancias, ser beneficiosa o perjudicial. El grupo liberal defendía la verdad porque es siempre útil; condenaba el engaño porque es siempre dañoso. Como admitieron d'Holbach y otros, hubieran favorecido la falsedad si hubiera sido socialmente útil, proposición que negaban categóricamente.

Tal visión era natural para la mentalidad de la nueva clase media. Era inevitable en una época en que el pensamiento estaba forzado por los problemas sociales y muchos pensadores desdeñaban la metafísica. El humanismo de los filósofos era notoriamente semejante, puesto que la suya era una filosofía relativa, que lo juzgaba todo según la medida del hombre. Esto es especialmente cierto en los materialistas, que, a la vez que propugnaban la moralidad social y la justicia, excluían la noción abstracta del bien y del mal de un universo puramente mecánico. Por su peculiar fusión del materialismo utilitario y del idealismo, los liberales del siglo XVIII no vieron el peligro que había bajo sus pies. Para proclamar una fe idealista opuesta a la de sus adversarios, adoptaron el criterio de utilidad de sus enemigos.

El tema de la «mentira oficiosa» es un ejemplo concreto de esta confusión. Antes, esta cuestión había sido una discusión sobre los valores abstractos del bien y mal; ahora era un asunto de

utilidad en relación con la felicidad. Antes había sido un punto discutido entre escritores cristianos; ahora encontramos una combinación de creyentes devotos, conservadores políticos y filósofos, unidos en su favor. Los motivos de esta extraña camaradería son significativos. Al encararse con la amenaza del criticismo racional muchos creyentes que habían condenado la mentira desde el punto de vista puramente moral, se encontraron en el nuevo partido conservador o «devoto». Los filósofos, a su vez, reconocieron el valor de la «mentira oficiosa», porque era útil, y defendieron la verdad sólo por su utilidad.

De los que aceptaron o rechazaron la «mentira oficiosa» nada más Toussaint y Kant renunciaron al criterio de utilidad. Ellos mantuvieron que el bien es bien y el mal, mal. Declararon que no está permitido hacer mal, ni mentir, para conseguir un buen fin, mientras que los demás liberales decían que no es posible que un mal o una falsedad produzcan nada bueno. Evidentemente no se dieron cuenta de las implicaciones totales de su concesión. Su aceptación de la «mentira oficiosa» no era sino una confesión de que el fin justifica los medios. La restricción artificial de la utilidad de las mentiras a los individuos y la distinción de las «verdades sociales», no fué dique eficaz contra la aplicación universal de su propia creencia de que la verdad es buena porque es siempre útil, y la falsedad mala porque nunca es útil. No sería difícil sostener que, en el fondo, estaban defendiendo la causa de sus enemigos. Porque si identificamos verdad y utilidad, podemos comprender, como lo hicieron ellos, que toda verdad es útil, e insistir en ella; o podemos decidir lo que es útil y, siendo relativa la verdad a la utilidad, declarar falso e inícuo lo que no conduce al fin elegido. Esto es lo que hicieron Rousseau y Robespierre, declarando falsas las ideas «filosóficas» por peligrosas. Bajo este aspecto, se puede ver cómo Federico el Grande, defensor del fraude deliberado, habría aceptado como propio el argumento de que todo lo que es verdad es útil y de que todo lo que es útil es verdad. La mayor parte de los enzarzados en la controversia por el lado conservador no adoptaron este prejuicio; más bien aceptaron la distinción y proclamaron a la utilidad

más importante que la verdad. Fueron los liberales los que insistieron en la identidad, pero en realidad apenas había diferencia, porque no podían mantener su posición. Tenían que aceptar la mentira como útil, y todo lo que se comprobara que era útil tenía que ser considerado verdad.

Tal fué el peligro latente de su posición, y muchos de sus oponentes se aprovecharon de él. Sin embargo, debemos justamente darnos cuenta de que estos liberales tenían una concepción especial de la utilidad. Pensaban en la utilidad última, no en la inmediata. Esta les parecía especiosa; solamente la primera les parecía general y genuina. Fué esta «utilidad última» la que ellos equipararon a la verdad. Esta concepción les condujo no a un punto de vista realista de lo útil, el de los maquiavélicos, que es relativo y puede ser determinado por cada hombre en su situación dada; les condujo a una fe en ideales y absolutos: los derechos del hombre, la verdad y la justicia.

Existe otra importante deducción posible. Fundamentalmente, los que sostenían el lado de la verdad creían en lo que hoy llamamos democracia: porque su postura estaba fundada en la fe en el pueblo, fe en su discernimiento del bien y de la verdad; fe, también, en el poder de la educación. Fué Thomas Jefferson quien más claramente percibió esta relación.

Y en la controversia del siglo XVIII, fué el reaccionario, el vindicador del engaño y del prejuicio, el que sostuvo que el pueblo era estúpido y peligroso. Los opresores, naturalmente, temían y despreciaban, a la vez, al oprimido. Es evidente el triple eslabón entre la defensa de la falsedad, la defensa de la organización opresiva de la sociedad y la vilificación del pueblo que era la víctima. Los defensores de la falsedad veían a los hombres más como animales que como seres humanos.

En el nuevo cataclismo revolucionario de la era presente los valores de la verdad forman parte nuevamente de la vertiente filosófica de una lucha social y política. Gracias a la discusión del siglo XVIII, podemos ver que todo orden que sólo defiende el derecho de la fuerza, que somete la creencia en la verdad, moralidad y justicia, a un criterio arbitrario de utilidad, no puede tolerar un sistema que hace a la verdad prueba de las ideas y a la justicia moral

prueba de las acciones. Podemos comprender con profunda perspectiva histórica por qué un tal orden, prosternando su genio ante la propaganda, convierte la falsedad en un arma, recordando las palabras de Montaigne: *Notre vérité de maintenant, ce n'est pas ce qui est, mais ce qui se persuade à autrui.*

El dualismo de la herencia animal del hombre y las aspiraciones humanas le condenan a una lucha eterna. Debe unir sus fuerzas con uno de los dos grupos. El de los que consideran la sociedad como una continuación del estado de guerra que es la ley de los animales que viven conforme a la naturaleza («la naturaleza es despiadada, y por ello tendremos que ser crueles», dijo Adolfo Hitler a Hermann Rauschning), y el de los que esperan sustituir tal norma por la ley humana de la cooperación. Puede suceder que el intento de cooperar, que las promesas del racionalismo fallen, como en las últimas generaciones. Entonces los hombres sucumbirán ante la visión desesperanzada de la naturaleza humana de las filosofías totalitarias. Esta es la lucha eterna del hombre, a menos que caiga de nuevo en la brutalidad o se eleve a la esfera del ángel.—SALUSTIANO DEL CAMPO URBANO.

KOCH (Adrienne): *Hamilton, Adams and the Pursuit of Power*, en «The Review of Politics», vol. 16, enero 1954, núm. 1 (págs. 37-66).

El presente artículo es el segundo de una trilogía sobre la idea y la realidad del poder político en algunos de los *Founding Fathers* de la Constitución de los Estados Unidos de América del Norte; el primero de ellos, ya publicado, tiene como figura central a Jefferson, y el tercero —según se nos anuncia— tendrá a Madison.

Se examina, en primer lugar, y con gran detalle, la curiosa y polémica figura de Hamilton, recalándose como si en su época no fué un político práctico, a pesar de sus reconocidas dotes y de su enorme capacidad para la intriga, la posteridad ha venido a hacerle una impensada justicia al reconocerle como uno de los grandes pensadores políticos norteamericanos; a juicio del autor, la grandeza de Hamilton reside en que «su brillante ingenio le permitió tener

la visión de las vastas posibilidades de desarrollo económico del nuevo país. Lisa, llana y exactamente, Hamilton desarrolló la teoría nacional norteamericana del capitalismo industrial *ab initio*, casi por completo libre de la después enorme influencia de Adam Smith y del *laissez faire*».

El análisis de John Adams no es tan profundo, y de él parece sacarse la conclusión, aunque esto no se dice explícitamente, que careciendo de las grandes dotes de Hamilton fué, en definitiva, un excelente gobernante más preocupado con su propio tiempo que con la posteridad.

Se destaca finalmente el contraste que ofrecen las dos grandes figuras del partido federalista (Hamilton y Adams), enemigos personales toda su vida y políticamente irreconciliables con las dos correlativas del partido republicano (Jefferson y Madison), en cuya relación se aprecian justamente los caracteres opuestos.—M. ALONSO OLEA.

PIOVANI (Pietro): *Rosmini e Vico*, en «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», año XXX (julio-septiembre 1953), fasc. III, págs. 293-332.

No se trata de estudiar la filosofía de Rosmini en la función de la de Vico. El método resultaría ilegítimo en su raíz, cuando no un pretexto para esquivar la intuición central, la irreducible originalidad de un sistema filosófico. Sin embargo, el autor lo proclama, la relación entre Vico y Rosmini no se plantea por vez primera, ni siquiera recientemente, en la filosofía italiana, interesada en construir una tradición unitaria de pensamiento, la unidad de un pensamiento nacional. Es preciso contar con la relación que establecieron, fundamentalmente, las interpretaciones neohegelianas de la moderna tradición italiana.

El empeño del autor consiste en precisar los límites del paralelo Vico-Rosmini, y en apuntar las sugerencias que el mismo puede envolver. Ya en la obra de dos contemporáneos de Rosmini su nombre aparece junto al de Vico: para Tommaseo, el pensamiento del napolitano es, en sus líneas más vigorosas, *un abbozzo* de la filosofía rosminiana. La tesis había de quedar aislada y olvidada, contribuyendo sólo indirectamente al planteamiento ulterior de las

relaciones entre los dos filósofos. En cambio, más fecundas resultarían las observaciones de Gioberti, orientadas a situar a Rosmini en la línea más definida del «pensamiento nacional». Aparte las acusaciones de perfeccionar «las pretensiones y los errores del cartesianismo alemán o el kantismo», la relación entre Vico y Rosmini se instaura ahora, negativa o positivamente.

Precedente más cercano en la trayectoria del problema, las conclusiones de Gentile se muestran abiertas a un esquema menos rígido, donde la relación entre los dos filósofos se afirma sin perjuicio de reconocer el contacto permanente de Rosmini con el pensamiento moderno europeo.

La tesis de Croce resulta, en cambio, terminante: al repetir ideas de Spaventa, que negaban un verdadero proceso histórico de la filosofía italiana, fuera de la cual se hallarían los sucesores de Vico, imputa a Rosmini la acusación más eficaz en contra del pretendido acercamiento a Vico. Un filósofo «enteramente sordo a la historia y a la política», «escaso de sentimiento histórico», había de representar un sentido y una tónica de pensamiento opuesta a la del autor de la «Scienza nuova».

2. Por otra parte, no sería lícita una nueva aportación sin acudir previamente al testimonio del propio Rosmini. ¿Cuál es su actitud ante la obra viquiana? La presencia del filósofo napolitano ha sido denunciada ya en los escritos de juventud de Rosmini, aunque, luego, tal presencia no se reitera demasiado, ni se perciba con excesiva intensidad.

El momento más estrecho en las relaciones lo señala, hacia 1836, el *Rinnovamento della filosofia in Italia*. No obstante, se trata, también aquí, de referencias inspiradas por el tema mismo y, sobre todo, por la polémica con Mamiani. Las citas del *Nuevo Saggio sull'origine della idea* sólo atestiguan en el fondo el hecho, no siempre advertido, de que el idealismo platónico no podrá ser el vínculo exclusivo ni aun fundamental entre Vico y Rosmini.

En definitiva, no es más revelador el examen de las doctrinas particulares de Rosmini en su conjunto, donde se evidenciaría una honda incompatibilidad de mentalidades y estilos: la «heroica confusión» de Vico encuentra es-

casas resonancias en el pensador convencido de que «la filosofía sea razonamiento y nada más que razonamiento».

3. La construcción que Piovani intenta en el artículo aparece profundamente sugestiva: no son sólo las inevitables claudicaciones ante la manera genial como Vico intuye la historia; hay en el subsuelo razones más firmes. En presencia de la intuición central en el napolitano del *verum-factum*, Rosmini presenta una amplia evolución, reveladora de un continuo meditar sobre el tema. Es preciso, primero, distinguir entre la verdad creada y la increada; no es que difieran en la esencia, sino que se distinguen en las formas, en las limitaciones, en la relación con la criatura. En otro lugar, la anterior seguridad vacila: la *exageración* de Vico, de que para conocer las cosas conviene hacerlas, encierra una sentencia verdadera y noble con tal que se aplique al conocer perfecto, no al conocer en general o al conocer imperfecto. Las vacilaciones rosminianas no podrán, entonces, resolverse en la interpretación simplista calificada de platónico-metafísica.

Hay que acudir al origen de la íntima adhesión de Rosmini al *verum-factum* viquiano; es preciso llegar hasta la exigencia que inspirara en el propio Vico la doctrina central de su filosofía. Y esta forma entrañable de «viquismo» sólo se halla en la filosofía jurídica y política de Rosmini. La adhesión más decidida a las ideas del napolitano cobra ahora un sentido y un alcance metodológico, gnoseológico. Si hubo una interrupción en la filosofía política rosminiana de sus años jóvenes fué para ir al encuentro de una base gnoseológica indispensable para el estilo del pensamiento de Rosmini.

Es insuficiente, en efecto, una filosofía particular a la que falten presupuestos universales. La metafísica rosminiana surge de la necesidad de referir a sus causas últimas el complejo de fenómenos sociales, históricos, políticos y jurídicos, que primero llamaron la atención del filósofo. Hay como un movimiento circular, que llevará otra vez al autor, desde el sistema lógico-ético, a la reflexión histórico-política. Son precisamente estos supuestos los que evitan en Rosmini una construcción rígida y abstracta de la ética. La lección será aplicada al hombre individual, empeñado en conquistar cada

día la altura de su propia condición humana.

Es así como «el hecho complicadísimo de nuestras sociedades no puede entenderse ni explicarse ni juzgarse si no se medita insistente, profundamente en el lento y variado trabajo de la naturaleza humana, mediante el cual, con el empleo de muchos siglos, llega a producirse» (cit. p. 217). Falta, es cierto, un concepto del providencialismo de la historia, y, en el mismo sentido, la meditación acerca del mal social, presente en la *Teodicea*, conduce a Rosmini de nuevo al individuo. A él pertenece la iniciativa en la historia, la responsabilidad de su salvación, según quien ha podido ser llamado «filósofo del individuo».

Por otra parte, esta continua atención a lo particular y concreto, *forma mentis* de Rosmini, encuentra sus instrumentos metodológicos valiosísimos en la doctrina de Vico. Bien que los supuestos gnoseológicos para el entendimiento de lo universal pertenezcan radicalmente a Rosmini.

Sobre esa línea del pensamiento, este filósofo encuentra siempre límites realistas a la especulación política, no faltos, según una interpretación común, de cierto pesimismo de acento agustiniano. El iusnaturalismo de Rosmini puede salvar, así, el vacío de una construcción abstracta, que corre el riesgo, en cambio, de perder de vista los *prima principia* de la ética natural, orientándose hacia un «maximalismo» casuista e inorgánico.

Y precisamente en este punto subyace la actitud de Rosmini contraria a la de Vico respecto a la capacidad de la razón humana. Permanece, con todo, en la filosofía del primero un dualismo típico entre el método histórico, de impronta viquiana, y una concepción de la vida y la filosofía que en las páginas más «metafísicas» aparece muy alejada de aquél. Vico ofrece solamente un método que Rosmini acepta y sigue hasta donde le es posible, y, especialmente, no de modo exclusivo, en la filosofía del derecho y la política.

Finalmente, los límites de la presencia de Vico en el pensamiento rosmíniano son siempre estrechos. Ello se debe a los influjos, directos o indirectos, de un racionalismo-iluminista que, sin embargo, se muestra insuficiente para el mismo filósofo. De otra parte,

la resistencia de Rosmini a las influencias del tradicionalismo romántico, que lo hubiesen empujado hacia Vico. Y, sobre todo, *el motivo*, la fundamental explicación habrá de buscarse en la diversidad de las dos mentes, en el fondo irreducible de las dos personalidades.—MARIANO HURTADO BAUTISTA.

OAKE (Roger B.): *Montesquieu's religious ideas*, en «Journal of the History of Ideas», núm. 1, octubre 1953 (págs. 548-560).

Cuando Faguet dijo que «la mentalidad de Montesquieu era lo menos religiosa posible», o partía de una noción previa de lo que es una personalidad religiosa o no había leído con atención las obras principales de Montesquieu.

La primera obra que se conserva de Carlos Luis de Secondat, su *Dissertation sur la politique des Romains dans la Religion*, contiene esta frase: «Ni el miedo, ni la piedad, establecieron la religión entre los romanos, sino la necesidad que tienen todas las sociedades de poseer una». No puede concebir una sociedad sin religión, como no puede concebir la existencia de la sociedad si los hombres no son, por lo menos imperfectamente, justos.

Un subaspecto del carácter social de la Religión es su utilidad. Otro, su naturaleza esencialmente ética. Para Montesquieu la intolerancia destruye, parcialmente en el mejor de los casos, la utilidad de la Religión.

El admiró profundamente la actitud religiosa de la política romana, y afirmó que la religión romana fué algo así como un traje a medida para su Estado. El culto religioso del Estado actuó como factor estabilizador en su turbulenta historia; sus sanciones podían utilizarse cuando fallaban todas las demás. Precisamente lo que Montesquieu encontró más admirable en Roma fué la estrecha unión de las sanciones religiosas y civiles.

Es claro que nunca limitó su punto de vista utilitario de la religión a la de los romanos, sino que creyó que todo culto religioso podía y debía usarse por sus sanciones políticas y sociales.

El utilitarismo religioso de Montesquieu implica el aspecto ético de su doctrina. La religión como actividad

natural armoniza ineludiblemente con la naturaleza humana universal. La actividad religiosa del hombre, pues, en consonancia con su naturaleza social es considerada por él como actividad esencialmente social. Las sanciones religiosas, nacidas históricamente por necesidades sociales, refuerzan a los poderes puramente civiles en la función de conservar la sociedad tal como es, e igualmente la «benevolencia natural» hacia los hombres, que es la base de toda ética humana.

La existencia de una deidad es resultado de la lógica. El aceptó la prueba deísta de la existencia de Dios: «Hay un efecto, luego hay una causa».

Es de notar que Montesquieu ve la religión similarmente a toda otra actividad humana, dentro de un marco histórico. Dios, como la Justicia, como la Verdad y como la Belleza, tiene existencia real para él, pero tal existencia es una hipótesis razonable derivada de hechos de observación. Ante un universo ordenado hay que concluir que es creación de una Inteligencia razonable. Además, puesto que la experiencia de los sentidos varía, nuestro concepto de la divinidad y nuestras prácticas de culto también cambian. La religión posee prácticas peculiares y formalismos, según los medios sociales y, por tanto, no es de extrañar la repulsa de Montesquieu a toda misión. «Hay muchos inconvenientes en trasladar una religión de un país a otro».

Como la voluntad libre del hombre es para Montesquieu un hecho fundamental, no es sorprendente que insista en la libertad del hombre en sentido teológico y critique, consecuentemente, la doctrina de la predestinación. Toda predeterminación se corresponde con el despotismo político.

El hombre es una criatura imperfecta y sujeta a error. «Exactamente lo mismo que se corrompe el principio del gobierno, se corrompe también el de la religión». El hombre aparece definido al final del primer capítulo del *Esprit des lois* como «un ser físico, sujeto a leyes invariables, un ser inteligente y, por tanto, libre para actuar conforme a su voluntad, finito y sujeto a error, una criatura de pasiones, cuyos errores consiguientes son corregidos por la religión y la moralidad y, sobre todo, creado para vivir en sociedad».—SALUSTIANO DEL CAMPO URBANO.

MEEK (Ronald L.): *Malthus: Yesterday and Today*, en «Science and Society», vol. XVIII, núm. 1, invierno 1954 (págs. 21-51).

En 1798 apareció la primera edición del famoso *Essay on the principle of population, as it affects the future improvement of society*, del Reverendo Thomas Robert Malthus. Era un franco ataque a los que creían en «la perfectibilidad del hombre y de la sociedad». Según él, su «principio de la población» era «concluyente contra la perfectibilidad de la masa de la humanidad».

Su argumento fundamental era tan simple como sensacional, y es sobradamente conocido. La población, si no se toman medidas para impedirlo, crece en proporción geométrica; los medios de subsistencia aumentan sólo en proporción aritmética. Ahora bien, esta es una afirmación sin probar, porque, como apuntó Engels, Malthus ignora, entre otras cosas, el hecho de que «la ciencia avanza en proporción al cuerpo de conocimiento que le legan las generaciones precedentes, esto es, en condiciones normales crece también en progresión geométrica». La conclusión definitiva de la teoría malthusiana es que «el freno último de la población es el deseo de alimentos», y todos los demás posibles se reducen a éste.

La segunda edición del *Essay* se ocupó de la aplicación del principio de la población a la cuestión de la reforma dentro de la estructura social inglesa contemporánea del autor, y en particular a la cuestión de las Leyes de Pobres, a las que se opuso desde el principio. «Las Leyes de Pobres de Inglaterra —dijo— tienden a hacer descender la condición general del pobre», porque tienden a «incrementar la población sin incrementar las subsistencias». El «sistema de casas de trabajo» de la Inglaterra industrial, contra el que lucharon los Cartistas y los Webbs, fué uno de los primeros frutos de la teoría malthusiana de la población.

Aunque el Malthus del *Summary View* y las últimas ediciones del *Essay* fué más moderado y menos dogmático en sus conclusiones y pareció conceder más a sus contradictores que el de la primera, en esencia su teoría de la población perduró siempre como una apología de la condición de la gente trabajadora y un aviso contra todos los in-

tentos de mejorar la condición de la sociedad.

La obra de Karl Marx y Frederick Engels, dos de los más penetrantes críticos decimonónicos de Malthus, ha sido o incomprendida o totalmente ignorada por los que modernamente escriben sobre la teoría de la población. Para Marx y Engels, interesados por el descubrimiento de las leyes básicas del cambio social y en particular por la «ley del movimiento», específica de la sociedad burguesa, toda explicación de un fenómeno como el de la superpoblación bajo el capitalismo en términos de una «ley eterna» era lógico que apareciera como superficial e inadecuado.

La posición de Marx puede escuetamente resumirse en el siguiente párrafo del *Capital*: «La población trabajadora produce, juntamente con la acumulación de capital, los medios por los que se hace relativamente superflua y se convierte en una superpoblación relativa. Esta es una ley de población peculiar al modo capitalista de producción; y de hecho todo modo histórico específico de producción tiene sus propias leyes especiales de población, históricamente válidas sólo dentro de sus límites. Una ley abstracta de población existe solamente para las plantas y los animales, y sólo en la medida en que el hombre no se interfiere con ellos.»

En cuanto a la «ley de los rendimientos decrecientes», en la que «encontró Malthus el fundamento real para su teoría de la población», Marx siente hacia ella un insuperable desprecio, porque interviene, según él, un tercer elemento, la ciencia, que los economistas nunca consideran importante, y cuyo progreso es, por lo menos, tan ilimitado y tan rápido como el de la población. Al rechazar la ley de los rendimientos decrecientes, la ley malthusiana de la población queda sin base teórica aceptable.

El estado del problema de la población en nuestro tiempo es diferente en ciertos aspectos del coetáneo de Malthus y Marx. El capitalismo está ahora en su fase imperialista de desarrollo, y la ley de la población de Marx tendrá que ser completada y adaptada a las nuevas condiciones, antes de poder ser empleada con seguridad en el análisis de la situación presente. Marx y Engels insistirán actualmente en que el problema de la población del estadio imperialista de desarrollo del capitalismo

es, en su esencia, económico y político, y podría resolverse con la abolición del imperialismo. Si la humanidad es capaz de aumentar más rápidamente de lo que la sociedad burguesa moderna puede resistir, entonces, como dijo Engels, esta es para nosotros una razón más para declarar a esta sociedad burguesa como barrera al progreso y condenada a caer».

Hoy la teoría malthusiana raramente es presentada para explicar el fenómeno del paro cíclico dentro de un país determinado. Por lo menos en Inglaterra Keynes ha reemplazado exitosamente a Malthus en este campo particular. Se emplea más generalmente para explicar las dificultades económicas que la Europa Occidental ha venido experimentando desde el final de la primera guerra mundial. Los males económicos que aquejan al Occidente, se dice, no son sino resultados de la obra inexorable del principio malthusiano de la población. Esta tesis ha sido popularizada por diferentes autores, desde Keynes, en 1919, hasta William Vogt, en 1949. También se utiliza frecuentemente para explicar la pobreza y miseria que prevalecen en los países agrícolas, especialmente orientales.

Las obras de tres escritores neomalthusianos pueden ser consideradas como típicas; dos de ellos son ingleses, Sir Charles Darwin y el profesor A. V. Hill, y uno es americano, Mr. William Vogt. Todos sostienen en gran parte la misma tesis central, pero difieren en los detalles.

Sir Charles Darwin, en su libro *The Next Million Years*, afirma que por ahora y durante mucho tiempo el panorama del mundo será de pobreza, crueldad y miseria, con luchas más o menos constantes por causa de la disminución de los recursos naturales. «Puesto que en la condición normal del mundo habrá un margen de población al borde de la inanición —escribe Sir Charles—, es probable que tenga que haber una revisión de la doctrina de la santidad de la vida humana individual. ¿Es mejor el mundo por tener un gran número de gente sana muriéndose de hambre que por dejarlos morir de malaria?» Igual problema se plantea el profesor A. V. Hill en su *The Ethical Dilemma of Science*, donde dice: «Si los principios éticos nos niegan el derecho a obrar mal para obtener bien, ¿debe-

mos obrar el bien cuando su consecuencia previsible es un mal?»

El tercero de los neomalthusianos, Mr. William Vogt, está, como los anteriores, obsesionado por la inminencia de la catástrofe. «Jamás antes en la Historia —escribe en su *Road to Survival*— ha habido tantos cientos de miles de millones de personas al borde del precipicio», ya que hay demasiada gente en el mundo para que sus limitados recursos le puedan proporcionar un alto nivel de vida. También se plantea el «dilema ético de la ciencia», y es aún más brutal en la solución.

En general, pues, los neomalthusianos niegan toda posibilidad de resolución análoga a la que dió al problema de la población el siglo XIX mediante tres factores: el cultivo de tierras hasta entonces sin cultivar, la aplicación de nuevos descubrimientos científicos a la agricultura y la adopción de ciertos cambios importantes sociales y económicos. Sir Charles Darwin dice que «la época actual ha sido única porque en ella se han combinado las maravillas de la revolución científica con la rápida expansión de las razas blancas a vastas regiones casi deshabitadas... Parece improbable que condiciones similares puedan presentarse de nuevo en la Historia del mundo».—SALUSTIANO DEL CAMPO URBANO.

BRUNELLO (Bruno): *La concezione della democrazia in Hegel e Gioberti*, en «Humanitas», año VIII, núm. 7, julio 1953 (págs. 662-672).

Se trata en este artículo, más que de comparar las dos teorías, de estudiar la de Gioberti, ilustrándola con la comparación de Hegel. A juicio del autor, es en Gioberti donde puede encontrarse una concepción de la democracia capaz de subsistir o funcionar, mientras que el concepto hegeliano no es sino una de las tantas determinaciones de lo «racional».

La democracia está compuesta, para Gioberti, de dos elementos: la plebe y el ingenio. Esta composición exige la integración de todas las clases sociales: es como el cuerpo humano compuesto de varios miembros, pero todos ellos recorridos por la misma sangre y cubiertos por la misma piel. Teniendo esto en cuenta, hay que afirmar, con Gioberti, que la democracia representati-

va no necesita esencialmente la expresión de la voluntad popular por medio del sufragio, sino que sólo le es esencial que las leyes sean hechas por los elegidos de la nación y que puedan ser revocadas por ellos. Esta representación, claro está, no es nunca perfecta, como cosa humana, y admite corrupciones; por eso en su elección deben dejarse guiar las masas por «el ingenio». Brunello dice que en esto tiene la teoría de Gioberti alguna semejanza con la República de Platón, en la que debían gobernar los filósofos.

Hegel encuentra el principio democrático de expresión de la voluntad popular efectivamente valioso, pero teñido de un gran equívoco. Se habla de voluntad popular como la suma de las voluntades individuales, y esto es, sencillamente, para él, erróneo. Es la crítica que ya hizo a Rousseau. Para Hegel la voluntad general que se manifiesta en el Estado es la voluntad racional y sustancial.

Comparando las dos concepciones, encuentra el autor un elemento común a ambas: la racionalidad. Esta racionalidad se encuentra en la tesis giobertiana del ingenio. Sin embargo, dentro del terreno de lo concreto, Hegel y Gioberti se separan por el sentido que hacen jugar al elemento religioso dentro de la sociedad. El cristianismo, para Hegel, es uno de los estadios que incluye, desde luego, libertad, pero sólo de modo abstracto, que debería llegar a ser concreto. Para Gioberti, en cambio, la «razón» y la revelación son hermanas; la primera subordinada a la segunda, si se trata de lo suprainteligible.—MARÍA RIAZA.

SPIAZZI (Raimondo): *Principi fondamentali dell'ordine sociale nell'ultimo messaggio natalizio di S. S. Pio XII*, en «Humanitas», año VIII, número 3, marzo de 1953 (págs. 226-232).

El Sumo Pontífice, una vez más, se sitúa ante los graves problemas producidos por los actuales cambios sociales. Estos cambios, junto con las guerras, han repercutido en el mundo con toda suerte de miserias y sufrimientos. Para remediar la situación, la Iglesia se ve obligada a recordar los principios del Cristianismo a la altura de nuestro tiempo.

Hay que procurar destruir la utopía que hace esperar toda salvación en «las técnicas de la producción y de la organización». Para apoyar una interrelación cristiana hay que atender al modo de gobierno de la sabiduría divina, que respeta las leyes generales, ya que la Gracia se inserta en ellas, pero no las quebranta. Insiste el Papa en el peligro de la beatería de la organización (agrícola o industrial), que muchas veces tiraniza al hombre.

Pero los males expresados tienen una raíz: es el olvido de la condición personal del hombre. Hay que humanizar la sociedad y sus organizaciones. Hay que crear una nueva solidaridad, una relación interpersonal que ataque directamente los males del prójimo no encaminando a éste hacia las instituciones puramente sociales.

Estos dos grandes peligros de la sociedad moderna tienen una tremenda consecuencia, la disminución progresiva de la libertad humana. La libertad es otro de los ingredientes personales del hombre. Así, por ejemplo —dos ejemplos de suma actualidad— el control de la natalidad, en orden al mejoramiento de las condiciones de vida, y las trabas puestas a la emigración e inmigración, a las que el hombre tiene derecho natural.

Con este mensaje de reivindicación de los valores humanos, el Pontífice pretende enseñar al mundo a someter a ellos todos los otros principios técnicos, económicos y sociales.—MARÍ RIAZA.

BENDISCIOLI (Mario): *L. Dehio e la sua concezione della storia politica moderna*, en «Humanitas», año VIII, número 6, junio 1953 (págs. 579-587).

Interesa en este artículo hacer una especie de reportaje sobre la figura del pensador e historiador Ludwig Dehio. Después de haber vivido la última guerra mundial, pretende introducir claridad sobre sus antecedentes y el sentido general de la historia de Occidente. Este intento es digno de consideración para la nueva historiografía.

A continuación, el autor da unas someras indicaciones biográficas: nace en Strasburgo en 1888, de una familia de historiadores. Después estudia en Breslau y más tarde en Roma para hacer acopio de documentación. Vive las dos

guerras mundiales, y al advenimiento de Hitler tiene que suspender sus publicaciones por tener un abuelo judío. Actualmente dirige la revista «Historische Zeitschrift».

Para el tema del que aquí tratamos, es fundamental el libro de Dehio *Gleichgewicht oder Hegemonia* (Equilibrio y hegemonía) con subtítulo *Betrachtung über ein Grundproblem der neueren Staatengeschichte*, 1948. Su modo de exponer es de gran viveza y claridad, empleando metáforas, todo género de aproximaciones entre las diversas civilizaciones antiguas y la actual. Se trata de una nueva interpretación de la vida política desde la vida cultural y social. En Alemania, y fuera de ella, esto tiene sus antecedentes y cultivadores contemporáneos. El autor cuida de buscar a Dehio todos sus maestros: en primer lugar Ranke, del que Dehio ha tomado la concepción que puede resumirse así: «todo es vida espiritual general e individual». También entre los escritores alemanes debe parte de su formación a F. Meinecke. Pero también los ingleses son reclamados para su intelección (la comprensión de Inglaterra tiene una decisiva importancia para hacer una historia de los nuevos Estados): J. R. Seeley, y también alguna vez Toynbee.

El sistema de Dehio se refiere especialmente a los problemas de la Alemania actual, siendo particularmente interesante lo que se dirige a esclarecer la historiografía del Reich. Pero su obra no es meramente especulativa, sino que tiene el propósito de orientar al hombre actual en el juego de fuerzas políticas hoy vigentes. Para ello no es necesario tan sólo entender, sino afirmar nuestro sentimiento de responsabilidad personal.—MARÍA RIAZA.

MURRAY (J.): *The Thought of Mr. Christofer Dawson*, en «Gregorianum», Roma, 1953, año XXXIV, número 4 (págs. 664-668).

De los dos recientes libros de Mr. Dawson, *Religion and the Rise of Western Culture* y *Understanding Europe*, el segundo sirve de admirable introducción para el anterior. Contiene una serie de ensayos sobre temas europeos, contruidos sobre unas ideas base: Europa es una comunidad de pueblos, no

un lugar en el mapa. Los pueblos europeos han participado en una común experiencia histórica, han sido educados en unos mismos principios morales con una perspectiva religiosa común, y han desarrollado una cultura a la que todos han contribuido y de la que todos se han beneficiado. Y precisamente como *Cristiandad*, Europa tomó conciencia de sí misma en ese sentido comunitario.

La cultura cristiana ha sobrevivido a través de numerosas tempestades, y después de las divisiones religiosas de los siglos XVI y XVII, pervivió en considerable extensión no sólo en el mundo católico, sino en el protestante. Hoy esta cultura está amenazada por el ateísmo y materialismo del Este, sin duda, pero también por el divorcio de la cultura y de la fe, el abandono de las normas morales cristianas y el desarrollo de un nuevo «internacionalismo» científico y técnico.

La única salvaguardia consiste en edificar con novedad y amplitud sobre los cimientos espirituales de nuestra civilización occidental, cuya base no está, para Mr. Dawson, en el estudio de los antiguos clásicos, sino en la gran tradición cultural cristiana. El valor intrínseco de esta tradición es, a sus ojos, superior al que la cultura clásica poseyó jamás, ya que «el mismo humanismo, tal cual lo conocemos, no es el humanismo de los griegos y los romanos, sino un humanismo que ha sido

transformado por la cultura cristiana del oeste».

El tema sobre el cual construye Christopher Dawson el primer libro, es el desarrollo de la cultura occidental bajo la formativa influencia de la Iglesia católica. La obra contiene las conferencias dadas por el autor en la Universidad de Edinburgh para la fundación Gifford en 1948-49. Las conferencias Gifford forman cada año una serie, siempre sobre un tema religioso.

Aunque el primer contacto de la Iglesia con los bárbaros no fué de carácter *civilizador*, sino salvador, en sentido sobrenatural, el resultado del establecimiento de los monasterios y la influencia de las dinámicas personalidades de muchos monjes misioneros, se tradujo en una innegable acción disciplinante y formativa. Una vez más, «la cautiva Grecia sometió a su orgulloso conquistador».

Los nombres de San Columbano —«quizá la más dinámica personalidad que produjo la Iglesia celta»—, maestro de casi todos los misioneros y grandes fundadores monásticos del siglo VII; San Wilfrido, San Wilibrordo, apóstol de Holanda del norte; San Bonifacio, el campeón de Alemania, y Alcuino, en monje de York que llegó a ser en tiempo de Carlomagno el maestro de toda Europa, deben ser recordados, e incluso descubiertos, a grandes masas de hombres que hoy disfrutan aún de su labor.—MARÍA ELISA MASEDA.

C) DERECHO NATURAL Y ESTIMATIVA JURIDICA

NINK, S. J. (Von Gaspar): *Sein, Leben und Erkennen*, en «Scholastik», XXIX (II), Freiburg, 1954 (págs. 210-234).

Se suele normalmente encontrar la mayor dificultad metafísica en la relación intelectual coherente que responde a una coherencia ontológica entre ser, vivir y conocer. Se trata de averiguar de qué manera se pueden esclarecer las relaciones unitarias que vinculan la metafísica, la vida y el conocimiento.

La naturaleza se presenta como un contenido vital y estructural que tiene el carácter de totalidad. Sobre esta totalidad que sirve de fundamento, se dan

los actos accidentales, según los cuales discurren la estructura y contenido de la vida. La vida según esto se produce en lo que está naturalmente dado. Ahora bien, no se trata de una realidad estática, sino que la vida se constituye dinámica, es decir, la potencia es actualidad y en su actualización se produce la estructura. De este modo se logra una adecuación, esta adecuación va de la potencia a la estructura. Si nos referimos al ser humano, éste encuentra en sí mismo la potencialidad de los actos, es decir, se concibe como fundamento *vitae* de su propia existencia. Es, pues, vida que es realidad y organización, ofreciéndonos a la consideración reflexiva. No hay en este sis-

tema de relación ninguna contradicción. Los modos accidentales que corresponden a la estructura general pueden ser el objeto formal de la investigación intelectual. Las fuerzas elementales se realizan como vida, que, a su vez, en el ser humano reclama el conocimiento, y esto por modo espontáneo, por exigencia de la propia corriente vital. Ocorre según esto que la significación metafísica y teórica del conocimiento está en relación con la propia naturaleza de este conocer. Comprender es tanto como percatarse de la estructura del acto, cuya potencia somos nosotros mismos, y lo intuitivo y lo objetivo, lo general y exterior y lo introspectivo se anudan en una unidad en la que ninguno de sus ingredientes deja de ser recíprocamente funcional respecto de los demás.—E. T. G.

WILMSEN (Arnold von): *Ende der alten Ontologie?*, en «Scholastik», XXVIII (III), Freiburg, 1953 (páginas 361-381).

Es un tema de nuestro tiempo el del problema acerca del fin de la antigua ontología. Hartmann ha sido el primero que ha planteado concretamente la temática. Para él la antigua ontología es una disciplina de contenido perfectamente circunscrito. Dios, el alma, el mundo, eran sus objetos. Pero desde que el metafísico se constituyó principalmente en crítico del conocimiento, la metafísica íntegra perdió su circunscripción. Aparece una nueva problemática. Precisamente el problema básico esté en considerar si el problema de la delimitación de la legitimidad del conocimiento y de la rigurosidad de su contenido es de suyo el problema fundamental de la metafísica. Hartmann distingue en relación con esto entre metafísica y ontología. Por metafísica comprende Hartmann un complejo de problemas que van de lo irracional a lo racional, de manera que transforman en cognoscible lo que se presentaba como incognoscible. A preguntas sin solución se les da solución. Por el contrario, la ontología es para Hartmann resultado de la razón de lo racional a lo irracional, de lo cognoscible a lo incognoscible. De aquí que lo que está en crisis para él, sea la antigua ontología, ya que lo que Hartmann entiende por ontología no es precisamente lo

que los antiguos entendían. La metafísica clásica coincide con la racionalidad. La ontología era una parte de esta metafísica clásica. La nueva ontología, por el contrario, se caracteriza porque recae sobre el conocimiento de la existencia. Es, pues, una ontología de la existencia. Considera al ente como tal, pero entendiéndose aquí como tal en el sentido de como tal existente. Así, en la ontología de Hartmann entran temas científicos, el estudio de la estructura material del ente en su significación filosófica, lo que la separa fundamentalmente de la ontología antigua.—E. T. G.

FUCHS, S. I. (Von Josef): *Die Liebe als Aufbauprinzip der Moraltheologie. Ein Bericht.*, en «Scholastik», XXIX, (I), Freiburg, 1954 (páginas 79-87).

Desde que la Teología Moral se constituyó como disciplina autónoma, no cesa de reiterarse el problema de cuál sea su principio constructivo. Últimamente se ha insistido en el tema del amor como principio básico de la teología moral. En este artículo se recogen algunos de los libros y artículos aparecidos los últimos años sobre este tema. Así, por ejemplo, Schilling, en su *Manual de Teología moral*, señala ya la *caritas* como principio básico. El amor, que es el eje de la vida cristiana, tiene que imponer el ejercicio de todas las virtudes y también los juicios de valor sobre el comportamiento. Una moral que se aparta del amor divino no realizaría el imperio de Dios en la humanidad, que es precisamente el fin humano de la moral. Tillmann, por una parte; Thils, por otra, han subrayado la necesidad de acentuar este concepto, dando a la moral católica no sólo la caracterización de siempre, exigida por sus principios, sino, además, una gran actualidad. Esta conexión entre tradición y actualidad se evidencia con leer algunos artículos como el de Parente, dedicado al «Primato dell'amore e San Tommaso d'Aquino» y el de Simenin «La primauté de l'amour dans la doctrine de Saint Thomas d'Aquino».

La caridad como principio de la teología moral elude el eudemonismo en un sentido que no sea asequible por el cristiano, es decir, en cuanto no se trate de la fruición que produce el amor

desinteresado en Dios, cuyo amor lleva a la estimación de lo mundanal. Por otra parte, la caridad no es posible sin la fe ni la esperanza, de manera que la moral teológica que en la caridad se funda está al mismo tiempo vinculada a los otros dos fundamentos de la vida cristiana en su totalidad. En este sentido se expresa el padre De Broglio en su Tratado *De fine ultimo humano vitae*. El peligro que pudiera haber en esta concepción de la caridad como fundamento moral es el de incidir en una excesiva autonomía de la voluntad individual y estimar, por consiguiente, el valor de la opinión. Pero ateniéndonos a las exigencias de las virtudes teologales y sin perder nunca de vista la función de la Iglesia como Institución divina con poder de magisterio, el principio de la caridad en cuanto fundamento de la teología moral puede llegar a manifestar en este, como en otros tantos aspectos, su carácter de fundamento de la religión cristiana. — E. T. G.

CARPENTIER, R.: *Vers une morale de la charité*, en «Gregorianum», Roma, volumen XXXIV, año XXXIV, 1953 (páginas 32-55).

En su libro sobre *La enseñanza de la moral cristiana*, Jacques Leclercq trata del problema moral existente, no ya desde el punto de vista de la aplicación —las masas nunca han seguido exactamente la moral y es preciso siempre enseñársela—, sino desde el ángulo del estudio de la Teología moral. En ese estudio (formación sacerdotal, predicación hablada y escrita y especulación teológica) hay una crisis. Leclercq analiza las causas. Algunas renacen periódicamente; son un problema de presentación. Otras son consecuencia de un largo proceso. En los tres últimos siglos los manuales de moral católica se han completado y desarrollado, pero con un objetivo principal: resolver casos de conciencia en el confesionario; por tanto, tomando como materia de estudio las faltas confesadas. De aquí una exposición negativa, fragmentada y poco apta para formar el espíritu porque no tiene en cuenta el panorama de conjunto. Por otra parte falta síntesis: para facilitar la enseñanza se ha separado de la teología moral (que ahora es estrictamente

«moral del pecado») la espiritualidad o «moral de la perfección», rama desgajada que debe reunirse de nuevo para remediar la impresión existente de que hay una sola cosa obligatoria: evitar el pecado. La otra cosa, buscar la perfección, parece no obligar.

Leclercq propone una revisión a fondo del tema. Hay que construir una moral sobre los «preceptos generales», más claros que los particulares por más absolutos; el primero de esos preceptos generales es la caridad, que ordena la búsqueda de la perfección, deber primordial de todo hombre. Los preceptos particulares se estudiarán después y en función de los generales. La moral individual (la de cada uno en cuanto persona), dominada por el deber de perfección, debe ser seguida en el estudio por la moral social (la de cada uno en cuanto miembro de agrupaciones humanas), dominada por el deber de cooperación.

En este primado de los preceptos generales no hay nada revolucionario; ya eran conocidos de la moral de Santo Tomás. Tampoco quiere Leclercq menospreciar la finura técnica de la casuística. Pretende sólo colocar cada parte en su lugar propio. El Padre Carpentier simpatiza con la obra del profesor de Lovaina, sobre todo por el ambicioso deseo de restablecer una moral cristiana de perfección, pero muestra su desconfianza en otros aspectos: cree advertir «un sentido del Cristianismo de encarnación *más que* de redención, de humanismo actual *más que* de humanismo escatológico, según la expresiva fórmula del R. P. Louis Bouyer», y acusa también al autor de «escoger» entre los hechos, simplificar o generalizar según sus puntos de vista personales. Pero donde la disensión se agudiza es al llegar al estudio concreto de *cómo la caridad* (entendida naturalmente en su sentido de amor de Dios y por El, del prójimo), va a ser «el sol de la moral cristiana». A su entender, Leclercq no podría evitar los dos peligros que acechan su concepción: el rigorismo y el quietismo. La única forma de escapar a ese doble y opuesto escollo es poner de acuerdo la ilimitación del amor con la objetividad determinada y limitada de los deberes y los consejos, es decir, con una moral objetiva. Sin embargo, ni *La enseñanza de la moral cristiana* ni el conjunto de la copiosa obra de Leclercq muestran la despreocu-

pación por el valor objetivo de los actos humanos.

La segunda parte del trabajo del Padre Carpentier está dedicado al análisis de otro libro: *Le primat de la charité en théologie morale*, del P. Gérard Gillemán, S. J. El autor considera este volumen como la obra propiamente metodológica de la moral de la caridad. El amor implícito es en moral la regla universal, la orientación no sólo subjetiva, sino objetiva al Fin último; pero el acto moral resulta de una información particular del amor en una materia dada. El acto obedece no sólo a la regla universal, sino a la particular, y es ésta la que decide la naturaleza y gravedad de cada obligación determinada. Sin embargo, la regla particular no se impone a la conciencia más que bajo la influencia (implícita) del amor del Fin.

Puesto que nuestra vida moral nace de la presencia eficaz del amor-caridad, el problema de la enseñanza moral consiste esencialmente en la formulación concreta, especificada, de la caridad. Esta es la síntesis del pensamiento del Padre Carpentier.—M.^a ELISA MASEDA.

ASTRADA (Carlos): *El humanismo y sus fundamentos existenciales (El ser del hombre y la libertad)*, en «Cuadernos de Filosofía», fasc. VI, Buenos Aires, 1952.

Desde que la Academia Francesa hizo aparecer en su Diccionario la palabra humanismo (que definió como «movimiento de retorno a los estudios griegos y latinos que se produjo en la Europa occidental durante los siglos xv y xvii»); Pedro Nolhac la introdujo en la lengua oficial de la Universidad en 1886, y seis años después se publicaba en la propia Francia *Petrarca y el Humanismo*) ha sido éste uno de los términos sobre cuyo significado más se ha escrito, no siempre con evidente acierto. Hoy se habla de humanismo nuevo, humanismo científico, humanismo moderno, humanismo cristiano, indú, chino, árabe, etc., extraños muchos de ellos a aquel primitivo concepto académico.

Un nuevo aspecto del humanismo nos presenta aquí el ilustre director del Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, Carlos Astrada: el «hu-

manismo existencial o de la libertad».

Considera al humanismo como movimiento espiritual no bien diferenciado de otros movimientos (Renacimiento, Reforma, clasicismo) que con él interfieren, y como actitud intelectual que traduce la aspiración del hombre por dar un significado plenamente humano a su vida, «rescatando lo humano de las potencias y estructuras en que en el curso de la historia se ha ido paulatinamente autoenajenando». Esta es la idea capital del profesor argentino: lo humano en el hombre, la libertad humana como tal rescate de su ser de toda autoenajenación.

El hombre tiende integralmente a ser libre para su humanidad, hacia la conquista de su *humanitas*. Y solamente en tanto que es humano en la mismidad de su ser puede advenir a su libertad.

Esto plantea, una vez más, la eterna lucha del hombre con la técnica y sus poderes de organización, y una afirmación existencial reactiva ante la progresiva disolución de l'hombre en las estructuras económicas, políticas, etc., para devenir plenariamente humano en la conquista integral de su ser, oponiendo consciente y porfiadamente la necesidad de su libertad.

El humanismo de la libertad, insiste repetidamente Astrada, se define como una afirmación y rescate del ser del hombre. Por lo tanto, se funda en una ontología existencial, encaminándose a una concepción de la vida como *existencia*. Este rescate del hombre ha de efectuarse por las solas fuerzas residentes en el propio ser humano. Aislado ontológicamente en su ipseidad, se integra el hombre en su unidad entitativa, se identifica con su finitud, concibiéndose como hombre. Es este el término *a quo* en la taera de humanizarse, y la verdadera raíz de un humanismo que se atiene a lo que el hombre efectiva y originariamente es.

Contrapone este filósofo su flamante humanismo a los humanismos «estilados hasta ahora», que por estar bajo la «hegemonía de la metafísica» atienden solamente al ente y no al ser; al definir al hombre partían de la *animalitas* y no en dirección a la *humanitas*. No existe el hombre escindido en naturaleza y sobrenaturaleza, dice, contra el humanismo cristiano, sino que el hombre es un «ente natural» con posibilidad ontológica funcional de elevarse

de su ser, su ipseidad y su libertad, hasta la humanitas.

Interpretando a Heidegger, afirma que la humanitas como esencia originaria del hombre es una constante en la humanidad histórica, pero no se puede pensar la humanitas, añade, como algo distinto del hombre individual, como un ser independiente respecto al hombre concreto, ya que se constituye y encuentra su fundamento último en el individuo existente y está sujeta, por tanto, a la mutación histórica que proviene del carácter temporal del ser del hombre, el cual es un hacerse a sí mismo.

Solamente llevando el hombre adelante por su propio impulso la tarea de humanizarse que le compete, podrá convertirse de individuo de una especie animal en el hombre de la *humanitas*, esto es, en el hombre existente.

Sin olvidarse un momento el profesor bonaerense de su idea capital: rescate del hombre de la enajenación de sí mismo, termina su documentado estudio con unas observaciones críticas sobre el humanismo de Heidegger y de Sartre. En el humanismo del primero, es difícil ver —dice Astrada— lo humano en el hombre por cuanto tal humanismo implica la más radical enajenación del hombre en una verdad del ser, concebido éste como un Absoluto-trascendente y supratemporal. En este humanismo heideggeriano, la esencia del hombre no depende únicamente del hombre como tal, ya que «así en la determinación de la humanidad del hombre como de la existencia importa, pues, que no es el hombre lo esencial, sino el ser» (*Brief über den Humanismus*, página 79, Francke, Bern, 1947). La libertad del hombre desaparece en Heidegger en la medida en que a éste se le deshumaniza y «queda enajenado de sí mismo en la vecindad de un Absoluto». La *humanitas* no está aquí al servicio del ser, sino que queda aniquilada por éste.

Invierte Sartre los términos al suponer gratuitamente que el hombre comienza por su existencia para rematar, en virtud de su propia elección, en su esencia.

En el humanismo subjetivista del existencialista francés el hombre no puede sobrepasar su subjetividad. Sin embargo, al elegirse a sí mismo, dice Astrada, forjaría un paradigma para todos los hombres: «eligiéndome, yo eli-

jo el hombre» (*L'Existencialisme est un Humanisme*, París, 1947). Contra Sartre, que considera al hombre como el *ego cogitans* cartesiano, en el que el *sum* y la ipseidad quedan enteramente velados, afirma Estrada el rescate del hombre mediante la centralización en la ipseidad de su existencia. «Un humanismo que por asentarse en la libertad y abrir la posibilidad para la recuperación y afirmación de la ipseidad dentro de la estructura ontológica existencial, cabe designar como *humanismo existencial o de la libertad*».

Afirmamos, plenamente de acuerdo con el ilustre filósofo argentino, que el humanismo es tendencia, aspiración; la naturaleza humana se halla irresistiblemente impulsada a crecer y desarrollarse, por lo que se convierte así el humanismo en una relación del hombre a lo infinito. Tendencia y aspiración al arte, ciencia, belleza, bien, al amor, sociedad, INFINITO. Nuestra naturaleza, «transformada por la gracia» tiende, aspira a su Creador y Fin: Dios.

Ciertamente que el humanismo cristiano, uno de esos «estilados hasta ahora» y «bajo la hegemonía de la metafísica», partía, en verdad, de la *animalitas* al definir al hombre, pero añadía el elemento formal constitutivo de la persona humana (cuya definición de Boecio dió por buena), la *rationalitas*, y con ello no desviaba su dirección hacia la *humanitas*. Este humanismo no es otra cosa que el desarrollo del hombre en el orden de su perfección personal. Equivale, por tanto, a proceso desde el ser del hombre hasta el *deber ser* del mismo. Considerar al hombre constituido esencialmente de alma y cuerpo, de naturaleza y sobrenaturaleza, no equivale a «escindir» al hombre, ya que la perfección de ambas y su conocimiento significan el verdadero humanismo.

Toda antropología que disminuya o minimice la estructura esencial de la persona dejará de ser desde ese momento un auténtico humanismo.—EMILIO SERRANO VILLAFANE.

MORRA (G.): *Il mito dell'umanesimo*. en «Historica», año VII, núm. 1, 1954 (páginas 31-38).

El problema del hombre, con total desnudez o a través de circunstancias concretas, es un tema inagotable. Cons-

tantemente, desde posturas y compromisos diversos, se añaden nuevas investigaciones y resultados. Quizás lo más tremendo de esta preocupación sea el hecho de que los últimos que llegan, por las mismas características del asunto, se crean con capacidad suficiente para el resumen y la solución definitiva. G. Morra, por su parte, en una revista juvenil y combativa en el campo de la inteligencia, pretende hacerlo así.

Existencialistas y marxistas, idealistas y católicos, científicos y pragmáticos, desde sus propias filosofías, con acento distinto, intentan explicarse por el humanismo, y hacen de él piedra de toque de sus doctrinas. De ahí el doble carácter de diversidad y de unidad que presenta la actual teorización humanística. Pero, a pesar de las diferencias, hay un fondo firme y común a todas las explicaciones: humanismo es la exaltación de la capacidad ética del hombre, postura racional y autónoma, basada en la libre e ilimitada explicación de la personalidad humana.

El humanismo lleva consigo una contradicción irreductible, que es, al mismo tiempo, la fuerza que está poniendo en marcha tantas intenciones. Esta contradicción está señalada, de un lado, por la eliminación de la trascendencia (ejemplos recientes y vivos la negación del totalitarismo, del milagro, de las ideas de sustancia, causa, alma, Dios, etcétera). De otro, sin embargo, por un hondo deseo de espiritualidad y de trascendencia, que se pretende incorporar a la concreta y limitada línea humanística. Constituyen el grupo más arriscadamente terreno del humanismo. Lo que cuenta, en definitiva, dicen los humanistas modernos, es el hombre real y concreto; lo que importa de él es la vida y no la muerte.

Enfrente puede situarse al grupo crítico, que refuta el humanismo, pretendiendo empalmar con la tradición católica medieval. Para ellos el pensamiento moderno atraviesa una honda crisis, en la que está comprometida toda la civilización moderna. Pero crisis de pensamiento moderno quiere decir crisis del humanismo, o sea de la filosofía que puso en evidencia a la teología medieval. De ahí concluyen: la teología antigua es actual y válida; volvamos al Medioevo.

Para G. Morra ambas posturas son inexactas, incompletas y carentes de fe-

cundidad. Puesto a la faena de encontrar la verdadera idea de hombre, nos acerca a las corrientes existencialistas, para superarlas en un trascendentalismo exigente y resuelto. De la certeza y conocimiento de la nulidad del hombre y de la vanidad de sus creaciones nace el sentimiento de dependencia, que coincide con la religiosidad más íntima y espiritual. El hombre comprende que no puede bastarse a sí mismo, que no es más que uno entre tantos seres limitados en el espacio y en el tiempo, que se encuentra inmerso en una realidad que lo trasciende infinitamente.

Las notas que expresan la exigencia generosa del hombre son: ansia religiosa del absoluto, constante búsqueda de un valor universal y eterno, tentativa de dar con soluciones definitivas, firme repudio de la irracionalidad del mundo y de la vida. En el hecho de la encarnación del hombre, del hombre corporeizado, encuentra Morra la base y el punto de partida de un verdadero humanismo, viviendo y desenvolviéndose en perenne problematicidad.—MANUEL ORTUÑO.

VIANO (C. A.): *Esistenzialismo ed umanesimo di Maurice Merleau-Ponty*, en «Rivista di Filosofia», 1953, volumen XLIV, núm. 1, págs. 39 y siguientes.

1.º La relación con la fenomenología de Husserl: La filosofía de Merleau-Ponty, inspirada en Husserl, considera entre sus postulados fundamentales la trascendencia del ser y del mundo, que son siempre constatados como ya existentes y constituidos ante la conciencia que debe descubrirlos. La reducción eidética, siempre ligada a la fenomenología, posibilita la aprehensión del ser en su objetividad y en su autonomía. Por esto la filosofía de Merleau-Ponty se configura como reflexión de conciencia, en el sentido de encontrar en ésta la certeza apodíctica sobre la cual fundar la filosofía rigurosa. El sentido de la reducción husserliana es mantenido en cuanto se pone en suspenso toda ciencia y toda concepción particular del mundo. Dada esta premisa, la intencionalidad no será otra cosa que la conciencia misma como proyecto del mundo, destinada a un mundo que ella no comprende ni po-

see, pero al cual no cesa de dirigirse.

2.º Estructura psicológica del comportamiento. Merleau-Ponty ha puesto en claro el horizonte indeterminista, en el cual se mueve la nueva psicología, que él opone a lo que llama teoría clásica del reflejo, que, al igual que la física, supone una concepción mecanicista del mundo. No se pueden reducir a fenómenos físicos los fenómenos psíquicos. Lo cual no significa negar los estímulos físicos sobre el hombre. Caracterizado como decisión en una situación condicionante, la relación hombre-mundo se configura como una relación problemática, cuya característica es la posibilidad de dar a la misma situación dos soluciones distintas. En esto se basa la «Gestaltpsicologie».

3.º La fenomenología de la percepción: Es la «Gestaltpsicologie» la que ha puesto en claro la posibilidad del comportamiento propiamente humano que todavía queda vinculado a la situación en la cual se halla el hombre finito. La fenomenología de la percepción tiende a demostrar que todos los problemas que la filosofía tradicional ha considerado en torno al hombre consciente sólo pueden resolverse con la reducción a la situación perceptiva. Para Merleau-Ponty la existencia no es una «entidad», sino un «problema». De ahí que el «cogito» cartesiano no puede considerarse como algo poseído inmediato y seguramente, sino como el esfuerzo del yo para decidirse a través del mundo en el cual está inmerso. Y la introducción misma de la conciencia de estar en el mundo, eso es el tiempo.

4.º El motivo existencialístico. Para Merleau-Ponty la pura corporeidad y la pura espiritualidad del hombre no constituyen dos sustancias subsistentes y contrapuestas, sino dos modos de resolver el mismo problema, que es el de la inserción del hombre en el mundo. Recoge de Sartre la idea de la diversidad del ser y de la cosa; y de Heidegger recoge el motivo de la existencia como proyecto a realizar; pero refuta la contraposición del primero entre el ser en sí y el ser por sí; y la conclusión del segundo de que el hombre deba reconocerse como algo no diverso de la nada.

5.º El motivo humanístico: El existencialismo de Merleau-Ponty es un humanismo en sentido de indagación de las condiciones a realizar para hacer posible una existencia verdaderamente

humana. El problema de instaurar relaciones propiamente humanas con otros, es el problema de este humanismo. Aquí aborda el marxismo, y reconoce que la violencia no es propia exclusivamente de éste. También del liberalismo. El hombre, para realizarse necesita de los demás; por eso entra en conflicto con los otros hombres. Considera el marxismo como la única filosofía legítima de la Historia, y la doctrina capaz de conciliar la conciencia del ser del hombre sin desinteresarse de las relaciones sociales, en las cuales reina la violencia. Precisamente es la clase proletaria la única que no tiene necesidad de acudir a defender privilegios con la violencia. Y sólo en el proletariado es posible la relación de hombre a hombre sin violencia, ni obstáculos. Pero Viano se pregunta si esta posición significa una solución —de las diversas soluciones del problema social— que se confunde con un interés particular. Y sobre la base de la distinción entre libertad formal y libertad sustancial, propugnando ésta, cree que así puede evitarse la lucha y la violencia social. Si el hombre y su historia son variables, no puede construirse una sociedad sin posibilidad de variación; ni puede una filosofía olvidar que el hombre es «posibilidad de situación». Sólo el humanismo que garantice esta posibilidad de situación, podrá realizar la liberación del proletariado. La verdadera libertad se afirma no negando la libertad preexistente, sino profundizándola.—I. PEIDRÓ PASTOR.

TRAPP, S. J. (George von): *Selbstbestimmung und Motivbezogenheit im Akt des freien Willens*, en «Scholastik», XXVIII (IV), Freiburg, 1953, (páginas 526-542).

Las investigaciones psicológicas contemporáneas han contribuido a aclarar algunos aspectos del acto voluntario que merecen relacionarse con la tradición escolástica en este aspecto, particularmente en el que se refiere a las relaciones entre motivos y autodeterminaciones. Pudiera ser que, engañados por la dimensión de alguna de estas investigaciones se negase el acto de voluntad libre, decidiendo la determinación total de los actos por las condiciones de los motivos. El problema fundamental se plantea como el de la relación de

la autodeterminación y sus conexiones con los motivos que incitan a esa autodeterminación. ¿La estructura dinámica de la autodeterminación en qué manera se conecta con las motivaciones? Este es el problema fundamental y al mismo tiempo el punto de partida de la investigación. La estructura de la autodeterminación es una estructura dinámica en la que se dan una serie de momentos, momentos que pueden ser fenomenológicamente susceptibles de análisis. Se puede partir de la afirmación tomista «in quantum (voluntas) actu vult finem, reducit se de potentia in actum respectu eorum, quae sunt ad finem, ut scilicet actu ea velit». La fuerza dinámica del elegir es también en este caso la voluntad fundamental, ya que la voluntad se hace de potencia acto con relación a aquello que quiere. Resulta que el querer que se quiere (Urwollen), el querer fundamental (Grundwollen) y el elegir, se determinan en un acto único. Ahora bien; este acto único equivale a la primigenidad creadora. Lo que se quiere se quiere con anterioridad a la utilización del querer, pero es al mismo tiempo el querer mismo. De esta manera la libertad misma se realiza en acto. La dificultad está en la relación con los motivos. Los motivos aparecen como los contenidos intencionales de la finalidad en cuanto dados en el mundo objetivo. El motivo es aquella parte de la realidad respecto de la cual la voluntad desde el fondo de su naturaleza esencial se mueve. La acción en el acto aparece, pues, como una relación indestructible de dos elementos que integran la dinámica de la voluntad libre.—E. T. G.

SCIACCA (Michele Federico): *Saverio Zubiri e l'uomo come «unidad radical»*, en «Humanitas», año VIII, número 7, julio 1953 (págs. 657-661).

El artículo tiene por objeto dar a conocer el nombre de Zubiri en Italia. Para ello hace una breve semblanza de sus actividades filosóficas: estudia en Madrid con Ortega, y con Heidegger en Alemania. Catedrático en Barcelona, da actualmente unos cursos en Madrid desde 1945. sin relación con la Universidad española. En 1944 publicó su libro *Naturaleza, Historia, Dios*, que considera más bien un repertorio de

cuestiones abiertas que un sistema orgánico.

Profundo conocedor de los clásicos, su pensamiento, que no debe llamarse «existencialista» a pesar de su formación, es un diálogo entre aquéllos, repensados desde nuestro tiempo, y los problemas actuales de la Filosofía. El breve resumen que a continuación da Sciacca de las ideas directrices de la filosofía de Zubiri están tomadas exclusivamente de su libro, casi en el mismo orden de aparición.

Definición de la situación filosófica actual según las tres características de positivización niveladora del saber, desorientación de la vida intelectual y ausencia de la misma. Sentido de la verdad desde las cosas, en relación con la estructura total de la inteligencia humana. Implantación del hombre en el ser para realizarse, así como realización de la vida humana personal, etc. Estos son los puntos que va tocando, tratando de darles entre sí continuidad.

Termina el artículo, de propósito más bien vulgarizador, aproximándose al problema religioso, tal y como se encuentra en los dos últimos capítulos del libro: el hombre no tiene religión o no, sino que consiste en ella, consiste en religión. Esto no quiere decir que, por ello, tenga patente la divinidad, sino la deidad. El hombre tiene en su ser como fundamento la deidad. Estos últimos conceptos no dejan tranquilo al señor Sciacca, que piensa exigen aún otras precisiones, así como más adecuada articulación con el resto.—MARÍA RIAZA.

QUADRI (Goffredo): *Il problema della moralità e del diritto*, en «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», año XXX (julio-septiembre 1953), fasc. III, págs. 333-359.

El vigor de la norma jurídica consiste en la representación que el individuo «bienpensante» se forma de tal vigor, en relación con los efectos pasados y futuros de la norma. El autor inicia sus notas con la cita de Zitelmann; pero el planteamiento estrictamente intelectualista de la vigencia del derecho no es suficiente, y debe conducir a un estado de conciencia pleno, donde el vigor de la norma arraiga. Mejor aún, a la integración de estados de conciencia diversos, que, al producirse, con-

fiere a la conciencia una sólida y total unidad, a la par que mayor vigor a los estados de conciencia integrados.

Así, la garantía del derecho descansa con frecuencia en una representación religiosa. Sólo en épocas de intensa especulación, vecinas a la crisis relativista o escéptica, el derecho apoya su vigencia en representaciones puramente intelectuales, en síntesis teóricas que aparecen neutras como estados de conciencia.

Ahora bien, es ley inmanente a esa integración la rebelión de la conciencia misma, su recurso a principios más elevados que los de la situación en que se integra como unidad. Y es tal «dialéctica de la conciencia total» la que revela la necesidad del derecho. Necesidad objetivamente determinante, responsabilidad del sujeto en sentido propio —*müssen* y no *sollen*—, frente a la necesidad subjetivamente determinante de la conciencia ante sí misma.

Por otra parte, el problema de la responsabilidad implica el de la coacción, la cual, en sustancia, deriva de la propia necesidad del derecho, y no al revés. Quadri ha examinado diversas teorías sobre la coactividad de la norma jurídica, cuando detiene el examen en la explicación del término *moralità*. Expresa ésta el complejo de valores sociales —el autor no habla explícitamente de categorías sociológicas—, relativamente definidos por la comunidad, y que define, a su vez, la personalidad humana en función de aquellos valores sociales. *Moralidad* —usos, honor, decoro, honestidad, personalidad— «es todo», no sólo sistema objetivo de valoraciones, sino principalmente sistema personal, en cuanto se atiende en el hombre a la sustancia axiológico-social que le es constitutiva. Sólo la *bondad*, término también aproximativo, cabe distinguir del contenido plenario de la *moralidad*.

En cierto aspecto, moralidad se confundiría con derecho, y, en efecto, sólo empíricamente se diferencia de él, como la costumbre del derecho positivo. Todo el derecho acoge en su sistema los principios de la moralidad, en cuanto resultan evidentes a la conciencia pública.

El contenido de la moralidad es variable en relación con las condiciones particulares de la vida social y con el dinamismo emocional o pasional típico de cada pueblo, nutrido siempre de un

trasfondo doctrinal. Los principios esenciales de la moralidad condicionan la vida social del hombre más allá de la esfera estricta de su existencia, y se caracterizan por el sentimiento de evidencia que los distingue de modo necesario para cada circunstancia social.

La contingencia de los sistemas de la moralidad no es obstáculo para la función cardinal que cumplen revelando al individuo su posición y su dignidad en el cuerpo social: definiendo así una dimensión primaria de la personalidad.

La distinción entre la moralidad y el derecho estriba en la naturaleza específica de la necesidad que acompaña a una y a otro. Es el momento en que el ensayo de Quadri se orienta en un sentido más constructivo. Parece, en principio, que la necesidad específica del derecho esté representada por su *estatalidad*. Sin embargo, para el autor, sería preferible hablar de *institucionalidad* del derecho, en vez de su *estatalidad*. Y es que, en efecto, la necesidad radical del derecho consiste en un estrato más primario del sentimiento, en una instancia biológico-psíquica del espíritu humano, anterior a todo razonamiento (p. 349). Ello significa cierta suerte de «naturalismo jurídico», y Quadri no encuentra dificultad para situarlo en la teoría del inconsciente formulada por C. G. Jung (el original editado en Zurich: *Seelenprobleme der Gegenwart*, 1942, p. 18), con su «psicología analítica», y, concretamente, en el concepto de «complejos psíquicos». La naturaleza de éstos es múltiple, dotada de un contenido positivo que falta en las teorías de Freud o Adler. Lo decisivo es que tales «complejos» radican no sólo en un inconsciente individual, sino también colectivo, y que éste se encuentra originariamente en el individuo como un «depósito histórico» en el que latén todos los factores, tanto biológicos como culturales, de su peculiar estructura mental, heredados así de sus antecesores próximos o remotos dentro de un ámbito social. De ahí que el derecho, como la moralidad, «puede concebirse como natural en cuanto, respecto al individuo, que no puede aparecer ya como *tabula rasa*, constituye su particular modo de ser bio-psíquico en el ambiente y tiempo en que surge» (p. 351).

Es aquí donde se hallan precisamente las raíces de la «institucionalidad» del derecho: en un sentimiento indi-

vidual, no de *sociabilidad*, sino de pertenencia a una cierta estructura social que le es, así, connatural, es decir, el sentimiento de la *institución*. Las instituciones no pueden ser ya producto puro de racionalidad, aunque hay una fase ulterior, de carácter racional, cuando el individuo coopera a transformarlas y superarlas, según el grado de «autonomía política» de su conciencia.

El principio que subsiste son los estados de conciencia, aunque éstos de naturaleza provisoria y dinámica, tratando de adaptar los fenómenos de la conciencia social a las circunstancias de la vida histórica y originando así las instituciones. De la estructura amorfa de la sociedad, por caótica que aparezca, nacen fuerzas ordenadoras debidas a la contigüidad misma de los elementos que la componen, y tales fuerzas han de informar los estados de conciencia en que se revela la necesidad de la institución o del derecho.

La ciencia jurídica tiene asignada la difícil tarea de interpretar y formular el sentimiento de necesidad del derecho, es decir, de construir todo un sistema de fuentes.

La moralidad significa, en fin, frente al derecho, aquella forma esencial de las instituciones que la sociedad constituye de modo necesario; necesidad que la conciencia social determina mediante la integración de sus múltiples estados: desde el religioso o el estético al económico. Tal necesidad no tiene otra justificación que una «realidad de opinión».

La moral, distinta de la simple moralidad, aparece como el abrirse del individuo al infinito y de lo temporal a lo eterno. Responsabilidad de cada cual ante sí mismo o ante lo divino que hay en él: es decir, la fórmula existencialista de la libertad metafísica.— M. H. B.

DÍEZ-ALEGRÍA, S. I. (José María): *¿Qué piensa Molina sobre el fundamento de la obligatoriedad de la ley natural?* en «Pensamiento», Madrid, vol. 10, número 38, abril-junio 1954 (páginas 189 a 195).

Publicada en el número 37 de *Pensamiento* una reseña de J. Rabeneck al libro del P. Díez-Alegría *El desarrollo de la doctrina de la ley natural en*

Luis de Molina y en los maestros de la Universidad de Evora de 1565 a 1591, en la que disiente, por lo que respecta a Molina, de la tesis sustentada por el autor, quien afirma que para los maestros eborenses «la obligatoriedad de la ley natural es anterior a todo precepto», éste contesta ahora a su contradictor y precisa el alcance de sus afirmaciones. Advierte en primer lugar que la diversidad de interpretaciones quizá se deba al distinto método empleado, que para Díez-Alegría es el genético-histórico: 1) Por lo que respecta a las lecturas molinianas de 1570, la ambigüedad de las expresiones de Molina al referirse a la dispensabilidad de los preceptos del Decálogo no cobran sentido sino en el supuesto de la obligatoriedad de la ley natural con anterioridad a toda norma, máxime si se piensa que Molina sucedió en las explicaciones del curso a Martins, que se había pronunciado en este sentido. 2) Al pretender Rabeneck que la obligación de que habla Molina en trat. I, disp. 4.^a *De Iustitia*, es una «obligación hipotética y en rigor nula», olvida que en el contexto se hacen afirmaciones absolutas de esa misma obligación y que toda obligación heterónoma puede tener una formulación hipotética. A mayor abundancia, el verdadero sentido de las proposiciones molinianas sólo se esclarecerá refiriéndolas a textos coetáneos, adquiriendo así la conclusión que defendemos una gran probabilidad de certeza. 3) Los dos textos contenidos en *De Iust.*, trat. 5, disp. 46 son los que ofrecen mayor dificultad. Las del primero («el precepto por razón del cual obliga la ley natural es el precepto de la ley eterna de Dios, que nos es intimado y conocido por medio de la ley natural»), se pueden salvar considerando que en la época la palabra *ley natural* podía tener un doble sentido, preceptivo y normativo, pudiendo estar empleada en el primero y no prejuzgando la cuestión de la obligatoriedad de la ley en sentido normativo. En cuanto al segundo (en el que se dice que si Dios no existiese, los dictámenes del entendimiento no tendrían el carácter de ley porque no serían de superior alguno y las transgresiones de ellos no serían culpas contra Dios), la afirmación es demasiado incidental para ser decisiva, de donde se puede sostener que, al menos, Molina no contradice aquí la anterior doctrina. 4) Confirma todo ello el hecho

de que Molina no alude nunca para rechazarla a la doctrina de que tratamos.—P. BRAVO.

TESTA (Aldo): *Il comune fondamento del diritto e della morale*, en «Riv. intern. filos. diritto», XXXI, 1, páginas 126-140.

El contrato, al mismo tiempo acto jurídico y acto moral, es el fundamento común de la Moral y del Derecho, y la diferencia entre ambos órdenes estriba en que el derecho tiene en cuenta tan sólo el complejo de los contratos actuados explícitamente, bajo la presión de una común utilidad. La Moral, en cambio, es más amplia, y se apoyaría sobre una formulación rectificadora del imperativo categórico kantiano: actúa siempre de acuerdo con aquella voluntad que pueda afirmarse como auténtica voluntad contractual, queriendo lo que todos, de manera concorde, puedan querer pactar. El individuo, principio del contrato, tiene dignidad en cuanto es pactante.—R. F. C.

NAVA (Nino): *Il diritto naturale come struttura della persona*, en «Riv. intern. filos. diritto», XXXI, 1, páginas 83-89.

La justicia y el derecho natural ideal tienen el mismo fundamento: la común conciencia jurídica formadora del derecho positivo, conciencia que ningún individuo singular siente como exclusivamente suya, ni tampoco como absolutamente extraña. Esta conciencia o comunión interpsíquica descansa, a su vez, en la simpatía. La sociedad humana tiene estructura bilateral, simpática. Pero la persona se remonta sobre la simpatía, confinada en un plano meramente psicológico, pues el vínculo que integra realmente el «nosotros» es el amor. Se es persona en cuanto se reconoce la existencia de otros. La persona es sujeto, siempre y exclusivamente, con respecto a otros, con respecto al mundo. De aquí que en ella, precisamente, esté inscrita la justicia, que tanto vale como proporción. El derecho positivo no es sino la extrema objetivación de la persona misma; entre este derecho y el natural no hay dualismo, sino simple diferencia cualitativa.—R. F. C.

BELLOFIORE (Luigi): *La persona umana nel pensiero e nella vita contemporanei*, en «Rivista internazionale di filosofia del diritto», Roma, año XXXI, enero-febrero, 1954, páginas 2-8.

La persona, sujeto inteligente y libre, es según la concepción tomista un fin que reconoce Dios mismo, sin reducirlo a instrumento de su acción gubernativa. Esta condición de la persona es la propia del realismo cristiano, único fundamento de un solidarismo social efectivo. Cuando el principio cristiano se pierde, se adultera la conciencia de solidaridad, y la humanidad recae en un utilitarismo que acentúa la pugna entre individuo y masa. Se trata de un proceso de despersonalización, denunciado por Pío XII en su Mensaje de Navidad de 1952, del que no puede salirse sino mediante el humanismo teocéntrico comunitario que preconiza el cristianismo.—R. F. C.

AMATI (Nicola D'): *La diversità degli ordinamenti giuridici positivi e il concetto universale di giustizia* en «Riv. intern. filos. diritto», XXXI, 1, 1954, págs. 28-39.

La doctrina iusnaturalista clásica tendía a dar aspecto de narración histórica a la deducción filosófica, y presentaba al derecho natural como derecho positivo de una supuesta edad remota. Pero del Vecchio promueve una revolución copernicana: traslada del plano empírico al teórico la indagación sobre el derecho y la justicia, con lo que el derecho natural no se considera ya residuo histórico, sino directiva teológica, y sobre todo categoría deontológica.

Dentro de esta metódica, D'Amati plantea la crisis de nuestro tiempo, en cuyo seno pugnan un espíritu ya cristalizado y otro espíritu nuevo. Tal crisis, despojada de aspectos pasionales, se reduce a un encuentro entre dos civilizaciones, diversas por su estructura y por sus motivos inspiradores. Supuesto que ellas implican ordenamientos jurídico-positivos diversos, el estudio de la conexión entre estos ordenamientos y el concepto universal de justicia es una premisa necesaria para esclarecer múltiples aspectos de la crisis. D'Amati, tras una serie de reflexiones sobre este

punto, concluye que la diversidad del contenido de las normas en los ordenamientos positivos tiene carácter puramente técnico, y no prejuzga el problema de la existencia de un concepto universal de justicia. Para la solución de este problema ha de tomarse en cuenta la relación existente entre el motivo ético-social, que inspira las normas singulares, y el principio absoluto, del que aquel motivo es reflejo particular. Se excluye así todo elemento empírico de la indagación filosófica, y se plantea la definición de la justicia en abstracción de toda fórmula dictada con vistas a situaciones particulares y para la resolución de problemas prácticos.—R. F. C.

CÁRBONE (Domenico): *L'assoluto problema del diritto*, en «Rivista internazionale di filosofia del diritto», Roma, año XXXI, enero-febrero 1954, páginas 9-12.

La norma es efecto derivado del «concepto de Derecho», de la unidad que está a la base de los fenómenos histórico-jurídicos concretos. No deben confundirse, pues, efecto y causa. Aunque la norma exista como derecho, no es derecho, sino algo particular y causado. El Derecho, visible y temporalizado en la norma, se entrega y oculta a la vez con ella, y su definición, en tanto problema absoluto, es resultado de nuestra actividad racional. La Filosofía del Derecho, como la Filosofía teórica, es una perenne investigación de lo absoluto como problema en que el Derecho está inscrito, y del que —negando el problema— se deriva la relatividad en la norma.—R. F. C.

QUADRI (Goffredo): *Giusnaturalismo* 1950, en «Riv. intern. filos. diritto», XXXI, 1, páginas 106-116.

¿Es posible hablar de iusnaturalismo, de derechos naturales del hombre, en sentido actual y diverso del de 1789? Por de pronto, hoy día no se trata de reconstruir ningún patrón de hombre clásico, como para el humanismo de los siglos XVII y XVIII; el valor supremo no radica en el pasado, sino en el futuro. El hombre no se nos presenta como estructura fija (el «animal racional» al que corresponderían el *ius civile* y el *ius gentium*), sino como estructura proteiforme, en conexión con una circunstancia. Es preciso, por ello, despojar al hombre mediante el método fenomenológico de todo lo que concierne a esta circunstancia, y reconducirlo a una naturaleza entendida más profundamente que el iusnaturalismo antiguo. La aplicación social del psicoanálisis, no obstante sus excesos, es en este punto importante, como es importante la determinación que hace la Filosofía existencialista de aquellas situaciones frente a las cuales no puede rebelarse la naturaleza humana. Sobre estas bases se construirá una Filosofía del Derecho más dialéctica que analítica, en la que primen los problemas del Humanismo jurídico de nuestro tiempo y no el simple desmenuzamiento de los conceptos jurídicos positivos. Así podrá servirse a la lucha por el Derecho, que ya no tiene hoy, como en Ihering, carácter individualista, sino que es un momento en la lucha por la formación de criterios obligatorios que determinen la vida o la muerte de la civilización humana.—R. F. C.

D) TEORIA GENERAL DEL DERECHO. PENSAMIENTO CONTEMPORANEO

MOTULSKY (Henri): *Mission pratique de la Philosophie du Droit*, en «Archives de Philosophie du Droit», 1952 (págs. 175-180).

El breve pero sustancioso artículo de Motulsky es una defensa de la importancia e interés que la Filosofía del Derecho tiene para todo jurista. Atento a

esta finalidad concreta, hace un resumen de la misión y características de la disciplina, encuadrándola en el complejo de ciencias y ramas filosóficas con las que mantiene contacto.

La Historia de las Ideas y Doctrinas jurídicas, a su juicio, forma parte integrante de la Filosofía del Derecho, que también se relaciona o puede ex-

traer datos de la Historia del Derecho, la Sociología, la Economía y el Derecho comparado. Especialmente considera como sus auxiliares a dos disciplinas nuevas; la Sociología jurídica y la Psicología social. Con ello adopta una posición opuesta al principio de «pureza del método» de la Escuela de Viena, sin que falte el recurso a la Psicología jurídica, incluso al psicoanálisis. Por otra vertiente, señala la conexión con la Moral y la Ética.

Reserva el nombre de Teoría General del Derecho para el estudio de la metodología, sistemática, principios y técnica de interpretación y aplicación del Derecho. Ciertamente no puede considerarse definitiva la descripción, más que definición, del Derecho contenida en el artículo, pero tiene la ventaja de reunir elementos que hasta ahora aparecían desconexos. Afirma que es propio del Derecho «reflejar, con vistas a una apreciación reguladora, todas las actividades del hombre que vive en sociedad».

El final del trabajo contiene una serie de apreciaciones sumamente notables. En pocas líneas se condensan y condenan los errores, tanto del racionalismo extremo como del positivismo antifilosófico, que habían hecho alejarse de la Filosofía del Derecho a la mayoría de los profesores y juristas de Francia.

Teniendo en cuenta que ya en 1948 publicó Motulsky un libro, *Principes d'une réalisation méthodique du Droit privé*, y que es autor de gran parte de las recensiones incluidas en el volumen de *Archives* citado, no resultará infundado tomarle como ejemplo de esta vuelta al interés por la Filosofía del Derecho en el país vecino.—RAFAEL CASTEJÓN.

SEMERARI (Giuseppe): *Pluralismo concreto e Filosofia giuridica*, en «Riv. intern. filos. diritto», XXXI, 1, páginas 117-125.

La existencia de la filosofía jurídica está condicionada al reconocimiento de la autonomía del Derecho. Por ello, el historicismo crociano y el actualismo de Gentile (que reducían el derecho a momento abstracto de la moral o a economía) comprometen su fundamento, y la crítica de tales formas de filosofía idealista es punto de partida para la filosofía del derecho actual. La crí-

tica tiende, ante todo, a recuperar la pluralidad subjetiva, que el idealismo sacrifica. Pero invocar la pluralidad no es suficiente, sino que hace falta captar la primordial exigencia que en el pluralismo debe satisfacer para constituirse de modo efectivo y concreto; no como monadismo abstracto. En este escollo cae el neopersonalismo de Bobbio, que reduce la sociedad a «una pluralidad de sujetos que tienen entre sí cierta relación». El problema está en fijar, si no con criterios neológicos cuando menos con criterios metafísicos, cual es la naturaleza del principio de coherencia que transforma en sociedad a la pluralidad subjetiva. De esta exigencia fluyen dos consecuencias: Primera, la filosofía del derecho debe dar razón del ámbito metafísico en que se mueve y no constreñirse a ser tan sólo la metodología de un campo parcial del saber. Segunda, la filosofía del derecho tampoco puede reducirse a mero «Gnoseologismo», cautela que por descontado no excluye la referencia al saber jurídico-técnico. En conclusión, para Semerari la filosofía del derecho ha de constituirse ante todo como *ontología* o *metafísica* jurídica y ahondar en la problemática del ser, que es la razón inmanente de la experiencia jurídica en cuanto experiencia concreta. Pero también, como antropológica, esclarecerá la experiencia jurídica a la luz del concepto *personalístico-concreto* o *comunitario* del hombre.—R. F. C.

PIOVANI (Pietro): *I problemi attuali della filosofia del diritto*, en «Riv. intern. filos. diritto», XXXI, 1, páginas 103-105.

Los problemas actuales de la filosofía del derecho se derivan de dos exigencias, situadas en fundamental contraste: la exigencia de un contacto más directo y concreto con el mundo histórico del derecho visto en su totalidad, y la exigencia de un conocimiento matemáticamente a casi matemáticamente exacto del derecho visto bajo el perfil científico. La primera de estas exigencias se articula en problemas diversos: posibilidad de una filosofía del derecho, abarcadora de todos los aspectos, incluso los más «técnicos» del derecho positivo; entendimiento de las actitudes y métodos de la ciencia jurídica (institucionalismo, realismo, politicis-

mo jurídico, etc.); admisibilidad de un examen de la existencia inmediata de los ordenamientos jurídicos, que se extienda a sus momentos filosóficos como a sus problemas patológicos, etc... Por su parte, la segunda exigencia postula una nueva epistemología jurídica; el análisis del lenguaje jurídico en su pureza normativa; la ilustración de las relaciones entre filosofía del derecho y teoría general del derecho. Ambas exigencias —una historicista, intelectualista la otra— están, como se dijo, en contraste, pero tienen un punto de contacto en una tercera exigencia: ambas aspiran a una filosofía del derecho, concebida como fenomenología del derecho, y en esta aspiración está hoy día el nudo de todos los problemas.—R. F. C.

PERTICONE (Giacomo): *Il problemi attuali della Filosofia del diritto*, en «Riv. intern. filos. diritto», XXXI, 1, páginas 95-102.

Los problemas de la Filosofía del Derecho, aunque cambiantes según los tiempos en cuanto son problemas técnicos y de cultura, se manifiestan siempre idénticos en su profundidad. En los primeros decenios de siglo se acentuaba su aspecto formal. Hoy se trata de acercar el pensamiento a su objeto, de atender al concreto individuo singular. Pero en cualquier caso la respuesta a las cuestiones jurídicas fundamentales implica una determinada posición respecto a la realidad del Derecho. Puede tomarse a ésta en cuenta de dos maneras: haciéndola *objeto de conocimiento* o haciéndola *objeto de valoración*. Como objeto de conocimiento, la realidad del Derecho decanta un orden de conceptos obtenidos abstractiva y empíricamente, y semejantes —aunque no iguales— a los de la ciencia natural. Como objeto de valoración, la realidad del Derecho supone una visión de la vida, un esquema de valores; en suma, *una Filosofía*. No *la Filosofía*, precisamente, pues no puede ignorarse la variedad de posiciones sistemáticas fundadas sobre diversas u opuestas interpretaciones de la realidad. La elección de una interpretación, o de otra, determina una serie de actos de opción, que se suceden en la historia, y para que el Derecho tenga relieve filosófico ha de reconocerse la existencia de un

valor jurídico, irreductible a valores de otro orden, valor que es objeto de uno de esos actos de opción.

Perticone describe a continuación las dos aptitudes filosófico-jurídicas fundamentales en el mundo contemporáneo, la *iusnaturalista* y la *historicista*. Entre ellas se sitúa el criticismo. Pero su autonomía sólo es aparente, pues el imperativo kantiano está fundado en una valoración de la persona no reducible a puro formalismo. Concluye el trabajo apuntando brevemente la que parece ser posición propia del autor: un formalismo no lógico, sino metódico, que desemboca en un sistema *abierto*, apoyado en proposiciones de valor hipotético, obtenidas en el marco de una filosofía de los valores, organizada en torno a un centro, que en cuanto centro se *presenta* como absoluto, aunque sea histórico.—R. F. C.

OPOCHER (Enrico): *A proposito di problemi attuali*, en «Riv. intern. filosofia de diritto», XXXI, 1, páginas 90-94.

La crítica que Del Vecchio hace del concepto de «experiencia jurídica» se deriva, en juicio de Opocher, de la tesis según la cual no puede distinguirse en filosofía del derecho, ni en cualquiera otra disciplina filosófica, entre «problemas actuales» y «problemas no actuales». Opocher, sin embargo, cree posible hablar con pleno sentido de aquéllos. La actualidad es incluso condición de la universalidad. Para ser idéntico a sí mismo en el curso de la historia, o sea, para valer universalmente, un problema debe ser siempre descubierto o redescubierto, en la peculiaridad de las perspectivas que caracterizan a cada situación histórica. Nuestra situación, concretamente, plantea el problema del derecho en precisos términos. El derecho (y no tan sólo la ley, como cree Sforza) está en crisis: se ha instrumentalizado, ha perdido en la conciencia contemporánea y tiende a convertirse en el más eficaz medio técnico para la actuación de fines metajurídicos, sean políticos o religiosos, morales o económicos. De aquí que el problema de la definición conceptual del Derecho sea hoy inactual, y sea actual, en cambio, el choque entre las tesis neiusnaturalista y marxista. La pureza metodológica del formalismo recuerda la candi-

dez del avestruz. Hoy día, toda la problemática filosófico-jurídica que no se demore en una posición puramente fenomenológica, pasa a través del nudo gordiano de una definición de las relaciones entre valor e ideología. Si se quiere actualizar el problema del concepto del derecho, habrá que replantearlo dentro de esta perspectiva.—R. F. C.

ANTONELLI (María Teresa): *Osservazioni sulla filosofia come «philosophie de l'esprit»*, en «Humanitas», año IX, núm. 1, enero de 1954 (págs. 24-39).

Desde el advenimiento de la época moderna se han ido dibujando en Filosofía dos principales corrientes de pensamiento acentuadas en este último siglo de investigación filosófica: idealismo y existencialismo. Aparecen, desde luego, como dos estilos literarios y de pensamiento irreconciliables que no son sino exteriorizaciones de una más íntima incompatibilidad. Esta incompatibilidad afecta a lo que entienden por filosofar cada una de estas posiciones. Por eso entre ellas se establece un diálogo que es más bien una sucesión de monólogos al modo del teatro Pirandello. Por eso es esencial buscar un nuevo concepto de Filosofía dentro del cual los modos actuales de filosofar con cierto peso puedan ser entendidos.

Instructivo a este respecto es el intento de la «philosophie de l'esprit» francesa. Mientras se oponen encarnizadamente la intuición —puntual y concreta— con la abstracción —discursiva y formal—, la filosofía del espíritu pretende encontrar una solución en la profundización de este último concepto. Y es que la lucha entre estos dos polos, racionalismo-existencialismo, lleva indefectiblemente a un irracionalismo.

En la *pensée* de Blondel se encuentra un órgano de la Filosofía que no tiende a la exclusión de la razón, sino a la inclusión del poder intelectual en un ámbito más amplio: el espiritual. Esto no quiere decir que sea un logro ni que haya tenido éxito, sino que es un intento de plantearse el problema en toda su gravedad, de cuya solución depende la misma posibilidad del filosofar. El concepto de *esprit* no sólo pretende integrar a la razón, sino a otra dimensión de gran interés: la fe.

La filosofía del espíritu es, pues, una

filosofía humana y real que pretende asimilar la dimensión intelectual. Parece ser una jerarquía ascendente que va desde un pensar más bien razonador a un pensar más claramente experimentante. Según esto hará falta fijar el concepto de «pensar», de un lado, y el concepto de filosofía, desde otro. Pero además hay que clarificar aún otra cosa si nos referimos a mi pensar o al pensamiento en general. En esta nueva pregunta renace el dualismo entre las tesis que venimos viendo y que pretende resolver el concepto de espíritu de Blondel.

Desde aquí se pueden alcanzar ciertos principios que servirán de ámbito a la solución posible. Desde ellos será preciso deslindar los campos del filosofar y del saber.—MARÍA RIAZA.

CASARES (Angel Jorge): *Las posibilidades de la lógica jurídica según la lógica de Husserl (El manejo fenomenológico del Derecho en Kauffman)*, en «Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales», Buenos Aires, año VII, núm. 31, noviembre - diciembre 1952 (páginas 1363 a 1369).

En este trabajo, que forma parte de los realizados en el curso que con este título ha dirigido el profesor Cossio, se aborda el tema del manejo fenomenológico del Derecho en Kauffman. La conclusión a que se llega es que ni Kauffman ha hecho en la obra que se glosa («Metodología de las Ciencias Sociales») aplicación alguna del método fenomenológico, ni es posible apreciar en ninguna de sus páginas la influencia de Husserl, como pretende el jurista alemán. Se requiere, pues, demostrar que Kauffman ni hace fenomenología, ni se plantea los problemas con criterios rigurosamente metodológicos. Veamos: 1) La afirmación que hace Kauffman de la no aislabilidad de la materia que se percibe está lejos de lo dicho por Husserl, para quien sólo es cierta la proposición en el sentido de referirla a la cualidad del acto, lo cual no quiere decir que la percepción no sea aislable en sí como acto.

2) En la noción de «corrección axiológica» (págs. 120-122, op. cit.) se peca de construccionismo, puesto que al resolver, indebidamente, en la noción de concordancia la corrección teórica y

la práctica que descansa sobre vivencias distintas, sería necesario para una adecuada unificación del acto dado la aparición de un tipo común de vivencia, cosa que no ocurre.

3) Como consecuencia, incurre en tal error cuando en la pág. 133 afirma que el juicio «De es valioso» quiere decir que D es perseguido correctamente, o que «D es más valioso que E», significa que D es preferido a E de modo correcto. El planteo que se hace de ambos juicios, tanto cuando se trata de elegir entre medios como cuando se trata de fines, la corrección viene determinada por el conjunto, ignorando la libertad del sujeto que elige (el hombre).

4) En los cinco grados que distingue en la interpretación de los signos por su receptor no dice nada que no pueda ser señalado empíricamente en la comunicación.

5) Si prestamos atención al segundo grado de la comunicación (sentido y fin de la misma), vemos cómo en su libro *El problema de los valores en las ciencias sociales* define la norma como «afirmación de que un comportamiento futuro de determinado género es valioso (correcto)», lo cual significa sostener que la naturaleza de la norma es un imperativo —cuya imposibilidad ha quedado demostrada en el Seminario—, lo que necesitaría para ser verdadero la previa identificación de afirmación y juicio, cosa que no hace Kauffman. Por otra parte, el integrar en la definición la afirmación que se refiere al comportamiento con el dato de la corrección de éste es tanto como constituir a la norma como un juicio de valor, conclusión muy lejos de la teoría husserliana para quien la norma sólo *presupone* un juicio de tal clase.

6) Cuando afirma (pág. 226) que en los casos límite se identifican «norma» y «mandato» se pone bien de manifiesto la ausencia de rigor fenomenológico. P. BRAVO.

COTTA (Sergio): *Filosofía e scienza del diritto a proposito del pensiero di Oliver W. Holmes*, en «Rivista internazionale di filosofia del diritto», Roma, año XXXI, enero-febrero 1954, páginas 17-27.

A propósito de la teoría jurídica del juez americano Holmes estudia Cotta las relaciones entre Filosofía y Ciencia

del Derecho. La validez de una determinada interpretación empírica del derecho positivo, ¿depende de la validez de la Filosofía en ella implícita? Acogiéndose a una respuesta afirmativa, y supuesto que Holmes define la ciencia del Derecho como «predicción de la incidencia de la fuerza pública sobre los individuos por el trámite de los tribunales», John Ford concluye que la concepción jurídica de Holmes arranca de una ideología negativa de todo principio trascendente, escéptica y materialista. Pero Cotta cree que Holmes no habla de divorcio entre derecho y moral, sino tan sólo de separación. Y esta separación no implica negación de la moral, sino que se ordena a la mejor comprensión del sistema jurídico. La necesidad del vínculo moral, aunque no juegue en el desarrollo de su sistema, es reconocida por Holmes repetidamente.—R. F. C.

FERRARI (Antón Filippo): *Aspetti caratteristici dell'entità giuridica*, en «Rivista internazionale di filosofia del diritto», Roma, año XXXI, enero-febrero 1954, págs. 40-44.

El problema de la entidad jurídica (término amplio para el autor, que incluye en él tanto instituciones como relaciones o normas) se resuelve en la cuestión de si tal entidad es *real* o *de razón*. Pero sus caracteres singulares aconsejan incluirla en una categoría de nuevo cuño: la entidad de *voluntad* o *normativa*. El ente jurídico, insertado en la realidad social mediante un positivo acto de voluntad, tiende a racionalizar esta realidad. Esto es, tiende a promover en su seno la existencia de algo concebido por la humana razón.—R. F. C.

NIRCHIO (Giuseppina): *Il diritto come fenomeno culturale*, en «Il Politico», año XVIII, núm. 2, julio 1953 (páginas 233-236).

La revalorización de la cultura conseguirá en el actual momento histórico restablecer la comunicación entre los intelectuales de las más distintas tendencias y de las ideologías políticas más variadas, al tiempo que, por otra parte, posibilitará también la superación de las nuevas posiciones tradicio-

nales y de las soluciones unilaterales o extremas de los diferentes problemas de índole especulativa y científica.

Giuseppina Nirchio analiza dos conocidos trabajos de Renato Treves —*Diritto e cultura* y *Sociología y filosofía social*— afirmando que la exigencia de uno y otro es la misma: recoger los motivos esenciales de la filosofía contemporánea y determinar sus características fundamentales. Esto se realiza mediante una revalorización del concepto general de experiencia y de sociología, entendida como *Wissenssoziologie*.

La filosofía jurídica está en crisis y la sociología se muestra impotente para precisar su función específica. Treves prefiere por ello seguir la ruta de aquella filosofía del derecho contemporánea enemiga tanto de la metafísica como del sociologismo. El neokantismo y el neohegelismo tienen un especial interés. Lo importante, empero, no es determinar el concepto unitario del derecho, sino la consideración de la experiencia jurídica como experiencia cultural. «Recht ist —tanto para Treves como para Radbruch— Menschenwerk Kulturerscheinung, d. h. werbezogene Tatsache» (cfr. Radbruch, *Rechtsphilosophie*, 1950, pág. 95). No constituye un valor absoluto, ideal, ni es tampoco un puro fenómeno natural: el derecho es una expresión cultural.

Tal exaltación de la cultura.—característica de la *Wissenssoziologie* y continuada por Treves— constituye un motivo de especial interés para el estudioso actual. Uno de los autores más representativos de la ciencia jurídica italiana de nuestros días, Norberto Bobbio, ha dado un particular significado al término «cultura» en un reciente artículo (*Politica culturale e politica della cultura*, «Riv. di Filos.», año 1952, núm. 1; págs. 61-74). Bobbio, en efecto, cree —separándose en esto de Treves— que respecto a la cultura no es posible una conciliación de las posiciones extremas, e interpreta la política de la cultura como exponente de una orientación absolutamente libre: «una posizione di massima apertura verso le posizioni filosofiche, ideologiche e mentali differenti, dato che è la politica relativa a ciò che rizi politici». Para el hombre la cultura es un movimiento que denomina *politica de la cultura*, «al fine di reagire alla pianificazione della cultura voluta dal-

la *politica culturale*, cioè dagli indid è comune a tutti gli uomini di cultura e non tocca ciò che li divide». Bobbio propone en defensa de la cultura es un deber. Calogero (*Logo e Dialogo*, 1950) sostuvo ya que el «deber de entender» es un auténtico imperativo moral; análogamente cabe decir de este «deber de comunicación». A través de los valores culturales y por encima de sus peculiares ideologías políticas, los intelectuales *deben* hoy adoptar una posición crítica que rompa «el silencio» y que infunda en ellos aquel espíritu del *et-et* que Bobbio considera justamente como la antítesis del procedimiento dogmático ahora vigente: el *aut-aut*. —MANUEL JIMÉNEZ DE PARGA.

ZAMBRANO (David): *El idealismo jurídico de Hans Kelsen. Su examen conforme a los principios aristotélicos*, en «Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales», Buenos Aires, año VIII, núm. 32, enero-abril 1953 (págs. 231 a 254).

El profesor Zambrano trata, en este amplio trabajo, de someter la filosofía kelseniana al juicio de los principios aristotélicos y escolásticos, analizando y valorando a la luz de estos principios universales, su contenido conceptual, así como las consecuencias de orden moral y social que se derivan de su punto de partida.

Comienza esta primera parte dando razón de los motivos que inducen a adjetivar de «idealismo jurídico» la doctrina kelseniana, aparente paradoja, puesto que es el propio Kelsen quien define la justicia como «ideal irracional». Para ello nos recuerda que son tres los métodos de conocimiento con que se puede interpretar la realidad social: a), el empirismo (del que se deriva el sistema nominalista), que condiciona el pensamiento al ser y para el cual la ley es el producto de fuerzas naturales, fundamentando una moral escéptica; b), el idealismo (conceptualismo) que reduce el conocimiento al contenido de la conciencia, y de donde se deriva: 1.º Apriorismo de la ley mora, y 2.º Distinción entre mundos fenomenal e inteligible; c), aristotelismo (realismo), superador de los dos vías anteriores y para el cual, siendo el obje-

to del Derecho la Justicia, ésta es considerada como un principio real y universal que ordena el aparente caos de la experiencia.

Veamos ahora cuáles son las razones que autorizan a caracterizar la orientación epistemológica de Kelsen como idealista. Al admitir la distinción kantiana entre naturaleza (mundo del ser) y espíritu (deber ser) como punto de partida lógico formal (apriorístico), el profesor vienés se inscribe dentro del idealismo *óntico*, ya que al excluir del concepto jurídico toda nota procedente del ser reduce el Derecho al espíritu. A este respecto, cree el Dr. Zambrano interesante precisar el contenido epistemológico y ético de la aludida distinción. Revisando la noción de naturaleza, según recuerda Maritain (*Troie Reformateurs*) sobre un texto del Aquinatense, la filosofía moderna puede entenderse como un proceso en el que se va olvidando la acepción metafísica de «natural» (esencia que lleva consigo determinada finalidad) y acentúa la segunda acepción, como sinónima de espontáneo. De este modo, el idealismo (de Kant a Kelsen) viene a conformar desde un principio exterior la inteligencia, el caos del mundo «natural».

Ciertamente que Kelsen se refugia en la distinción para evitar el odioso naturalismo de una visión empirista del mundo, pero también es verdad que para instituir la pureza del Derecho no se ve la necesidad de partir de la noción apriorística del deber ser. Se olvida que el dualismo *sein-sollen* puede ventajosamente reducirse a la noción aristotélica de *ser*, objeto primero de la intelección, lo cual no significa que el filósofo haya dado de lado al problema del conocimiento, sino que trata de él relacionándolo con el ser (la verdad como conformidad entre el ser y el intelecto). En definitiva, lo que hace el criticismo es invertir erróneamente los términos del problema.

Hechas estas consideraciones preliminares, entra el autor en el estudio de la pureza metódica, según la cual las condiciones del conocimiento crean el objeto del mismo, punto que es el que realmente da origen al idealismo jurídico. Es preciso, para valorar la concepción kelseniana, referirse a los antecedentes históricos en que se inscribe su pensamiento. La concepción que sobre los temas centrales del Derecho está vigente en la época es la del em-

pirismo (desdoblada a partir de Comte en las dos direcciones del espíritu positivo y del sociologismo) que coincide en considerar el Derecho como una masa informe de hechos. Se imponía, pues, una reacción contra estas exageraciones naturalistas, que va a estar representada por los esfuerzos de Stammler, dedicado a impulsar una conceptualización filosófica del Derecho. A la luz de esta situación hay que entender la pureza metódica del derecho («responder a la pregunta qué es y cómo es el Derecho, pero no a la cuestión de cómo debe ser o debe elaborarse»: *Introducción al problema científico del Derecho*, capítulo I), noción que significa: a), exclusión de lo no jurídico, y b), determinación del ser del Derecho por las condiciones de su conocimiento (la norma como condicionante de los actos humanos).

Pero aquí también hay que hacer notar cómo este propósito de pureza había sido ya instituido por el peripatetismo. Se había llegado a ella desde la clásica distinción entre ciencias especulativas (su fin es el conocimiento puro) y prácticas (su fin es dirigir las acciones humanas), pero antes de incluir en las últimas al Derecho como parte de la Etica, es necesario precisar: 1.º Una ciencia, el Derecho, será «práctica» no sólo cuando su objeto esté constituido por la conducta, sino, además, cuando trate *operabiliter* de tal objeto. 2.º La distinción escolástica entre *objectum materiale* (cosa sobre la que versa la ciencia) y *objectum formale* (la reflexión con que una ciencia considera la cosa), aplicada a la doctrina kelseniana ayuda a precisar el objeto material de la ciencia del Derecho como las acciones humanas y al objeto formal como la relación con que el jurista las considera. 3.º Aplicando igualmente al objeto formal del Derecho los dos aspectos que en él distingue la escolástica (*objectum formale «quod»* y *obj. form. «quo»*) lograremos dar con el determinante último del Derecho; sólo por la segunda clase de conocimiento, *a quo* (la formalidad última que acomoda el objeto a la potencia o al acto) se llega al principio ordenador del Derecho: la Justicia. 4.º Por último, debe tenerse en cuenta, al precisar el objeto del Derecho, de qué modo, tanto la naturaleza como la ideología (dominio de la voluntad al servicio de toda clase de intereses), actúan de modo efectivo

como condicionantes del Derecho; este condicionamiento podemos calificarlo (Maritain) como *in actu exercito*, sin que signifique la intención puesta en el acto. Se consigue así la pureza metódica con un fundamento epistemológico no necesariamente apriorístico. — P. BRAVO.

Cossio (Carlos): *Las posibilidades de la lógica jurídica según la lógica de Husserl (El manejo fenomenológico en Adolf Reinach)*, en «Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales», Buenos Aires, año VII, número 31, noviembre-diciembre 1952 (págs. 1294 a 1306).

En este trabajo, que forma parte de los realizados en el curso que sobre el tema general del artículo ha dirigido el propio profesor Cossio, se aborda el análisis de la obra de Reinach *Los fundamentos apriorísticos del Derecho civil* (centrándose el examen en torno a las págs. 21-72 y 166-189), con objeto de precisar en qué grado ha podido ser valiosa la aportación de Reinach a la fenomenología. El balance a que se llega es negativo, si bien Reinach tiene aciertos parciales e intuiciones geniales.

Reinach ha inaugurado ciertamente la investigación fenomenológica del Derecho; sus errores son manejos defectuosos de la fenomenología, no ausencia de ella. En este sentido debe criticarse a quienes, como Recasens, afirman que Reinach ha realizado una fenomenología sociológica, no jurídica, en cuanto se aparta de toda referencia axiológica, y la jurisprudencia es una disciplina valorativa, ya que olvidan que, en último término, la esencia jurídica es la misma que la de la sociología jurídica; a lo sumo podrá decirse que la investigación de Reinach, siempre en conexión con la jurisprudencia dogmática se limita al análisis óntico de los problemas, descuidando el otro aspecto —el ontológico—; que requiere reunir la fenomenología de lo humano.

El comienzo de la investigación de Reinach es correcto cuando afirma (página 26) que se dirige no a las proposiciones jurídicas, sino a los hechos, tomando la promesa como punto de partida y tratando de descubrir las esencias materiales por medio de la intuición a partir de este dato de experien-

cia. La exposición que hace de la promesa como acto social (pág. 57) es un auténtico y valioso análisis fenomenológico que emprende prescindiendo de toda tesis sobre lo que aquélla sea. El fallo radica en que no inquiere previamente cuál sea el ser del derecho. En efecto, al no distinguir entre Moral y Derecho, se corre el riesgo de tomar por esencia de la promesa en general lo que sólo conviene a la promesa moral, como efectivamente le sucede. (Por eso Husserl nos hace ver la ventaja de comenzar los análisis fenomenológicos de arriba abajo): así le ocurre que su descripción (no es necesaria la aceptación para el nacimiento de pretensiones); es adecuada a la promesa moral, pero no a la jurídica. Trata de salvar las inconsecuencias que le plantea la realidad jurídica afirmando: a), que la experiencia puede estar divorciada de las esencias materiales; b), que el contenido vivencial de una aceptación es sólo la exteriorización de obligaciones y pretensiones constituídas ya desde la percepción (lo cual está en contra de la experiencia, procediendo aquí Reinach deductivamente), y c), que son cosas distintas, como contenido vivencial, la promesa pura y simple y la promesa «para caso de aceptación» (pág. 62), sin darse cuenta que no se trata de una simple variante posible, sino que es precisamente esencial al Derecho que la conducta jurídica sea siempre una conducta compartida.

Más adelante (pág. 67) Reinach, con objeto de superar la paradoja que él mismo presenta de que apenas hay una proposición esencial a la que no pueda oponerse una proposición diferente de derecho positivo, afirma que estas últimas no son ni juicios hipotéticos, ni órdenes, sino, en tanto normas, actos de conciencia *sui generis*, con un tipo peculiar de vivencia. Para diferenciar entre norma y juicio pretende distinguir entre vivencia, acto, proposición, contenido y efecto de norma, reduplicando, pues, en los primeros momentos de la serie lo que es una única vivencia normativa, con el fin de justificar después la doble semejanza que va a señalar en la norma con respecto al juicio y al mandato. El error estriba en confundir entre conocimiento y saber.

Por no haber esclarecido previamente el ser del Derecho, llega Reinach a la peregrina conclusión de que las normas

y el normar no son contenidos jurídicos que vengan dados al conocimiento de la experiencia, escapándosele el común ser jurídico que explica la fusión en la experiencia de entidades tales como la sentencia y la promesa. Además, al tratar de explicar la relación de esas normas desprovistas de ser jurídico con respecto al Derecho, llega a afirmar que el papel de la norma es destruir las formaciones jurídicas que han nacido *a priori* o crear por su propia fuerza las formaciones jurídicas excluidas por legalidades apriorísticas.—P. BRAVO.

GALATI (Domingo): *Nota sobre las relaciones entre Derecho y norma jurídica*, en «Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales», Buenos Aires, año VII, núm. 30, julio-octubre 1952 (págs. 1002 a 1008).

A los efectos de exposición, se identifican los términos «ley» y «norma jurídica», según el sentido atribuido por el uso al primero, noción que corresponde a la concepción clásica (Aristóteles), para el que no expresaba la uniformidad necesaria del mundo físico y que concuerda con la significación primaria del vocablo. (En contra, Kelsen, para quien el concepto de causalidad no es un concepto innato al pensamiento humano).

No debe confundirse derecho y norma. Esta, para la escolástica (P. Delos), es una representación intelectual, aunque imperativa, de lo que es el Derecho, y éste es el objeto real de lo que aquélla representa. En el mismo sentido, García Maynez afirma que la ley es una expresión del Derecho, acaso la más valiosa, pero no la única, para sostener, más adelante, que el cuarto elemento («lo percibido en la intuición sensible») que, según Husserl, se distingue en cada expresión lógica no existe en el caso de la ley, puesto que las normas jurídicas son algo inmaterial. En contra, Cossio cree que la norma no es el objeto de la expresión, sino su significación, siendo su objeto la conducta humana en su interferencia intersubjetiva. Nosotros, si bien aceptamos que los actos humanos constituyen el contenido de las normas, reivindicamos la separación de ambos, sin incurrir, por ello, en el error positivista de ver agotado todo el mundo jurídico

en la ley. El camino hacia la verdad lo encontramos considerando, como Legaz, que el Derecho es a la vez sustancia y función, de tal modo que en cada norma, en cuanto participa de la cualidad jurídica está presente la sustancia que constituye el fondo permanente del derecho. Por consiguiente, Derecho y norma no se identifican, aunque existan entre ambas relaciones esenciales. Superamos así las exageraciones normativistas que sólo ven en el Derecho su elemento formal, proveniente del imperativo de la norma, olvidando su elemento material, esto es, aquello que es debido a otros según justicia. Si bien es cierto que la justicia radica necesariamente en la conducta humana, no es admisible pensar que se identifique con ella misma, como hace la nueva escuela egológica. La relación entre conducta y norma es la misma existente entre esencia y existencia. Para que una conducta trascienda al mundo jurídico es necesario una norma reguladora. Desde aquí es posible definir la norma como un imperativo racional que, en nombre del Derecho, impone lo que es justo en función del bien común.—P. BRAVO.

GALATI (Domingo): *La naturaleza de la norma jurídica*, en «Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales», Buenos Aires, año VII, número 29, mayo-junio 1952 (páginas 606 a 612).

Se resume la segunda consideración, referente a su estructura formal. La estructura lógica de la norma es la de un juicio. Todo juicio se compone de tres conceptos (concepto sujeto, que pone el objeto del mismo; concepto predicado, que determina el objeto y concepto funcional que refiere esta determinación al sujeto). Es necesario insistir en que la esencia del juicio viene dada por su referencia objetiva, puesto que lo que se afirma o niega en él se refiere al objeto representado por el concepto sujeto, pero advirtiendo en seguida el error en que incurre Cossio («La teoría egológica del Derecho y el concepto jurídico de la libertad») al afirmar que la norma no es un juicio de valor. Aduciendo textos de Husserl —mal interpretados— Cossio sostiene que la norma sólo presupone

un juicio de valor en tanto va referida a un objeto —la conducta— que es valioso por sí. En opinión de Galati, los referidos textos de Husserl (*Invest. Lógicas*, t. I, cap. XXIX, págs. 57-58), sólo pueden entenderse en su recto sentido desde sus propios supuestos que no son otros que la identificación aristotélica entre ser y deber ser, o lo que es lo mismo, poniendo el valor dentro de la realidad.

Glosa el profesor argentino, a continuación, la opinión de García Morente y Globot sobre la distinción de la filosofía moderna entre juicios existenciales y juicios de valor. Los primeros enuncian lo que es, son juicios de realidad; los segundos enuncian de una cosa algo «que no añade ni quita nada al caudal esencial y existencial de la cosa» (su valor en relación a un sujeto consciente). Tomando, a modo de ejemplo, algunos preceptos positivos argentinos, se concluye que la norma es un juicio de valor.—P. BRAVO.

GALATI (Domingo): *Naturaleza de la norma jurídica*, en «Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales», Buenos Aires, año VIII, número 33, mayo-junio 1953 (páginas 618 a 623).

Resumen de la tercera consideración, referente a la axiología. Se trata de precisar qué es el valor y su relación con respecto a la norma. Partiendo de una representación primaria del concepto (el valor como una perfección que existe en los seres que los hace aptos para satisfacer las tendencias humanas), resume el autor, siguiendo a Linares Herrera, en tres grupos las distintas teorías axiológicas: a) Para el *relativismo* los valores son simples impresiones subjetivas del sujeto cognoscente, circunscritos, pues, a su circunstancialidad. b) Los *neokantianos* los piensan como formas subjetivas apriorísticas, es decir, una norma ideal, categoría permanente, que exige nuestra conciencia ante la imperfección del mundo de lo real. c) Para la moderna *fenomenología* son verdaderos objetos ideales que se descubren en un acto de intuición emocional. Ante este panorama axiológico, fundado en la radical distinción entre el mundo del ser y del deber ser, no basta reconocer que «separado el valor

de su objeto valioso se desvanece entre las manos» (Ortega), sino que hay que afirmar la unicidad del mundo del ser; los valores son realidades o aspectos de la misma realidad. El valor de un ser es el sentido que adquiere en orden a su adecuación con su fin natural, con lo cual la ontología no se agota en la estructura estática del ser, sino que alcanza a la perfección de sus potencias. Por consiguiente, los valores jurídicos (bien común, seguridad, justicia) hay que situarlos en el mismo ser del derecho y, si bien no confundimos norma y derecho, no puede admitirse, como hace Cossio, que el valor justicia sea una idea subjetiva subordinada a la «preferibilidad» individual. La justicia es un rasgo *óntico* de la norma; *lex injusta non est lex*.—P. BRAVO.

GALATI (Domingo): *Naturaleza de la norma jurídica*, en «Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales», Buenos Aires, año VIII, número 35, septiembre-octubre 1953 (páginas 1308 a 1315).

Resumen de la cuarta consideración referente a la Imperatividad.

Toda norma ordena y manda que algo se haga o no se haga, puesto que se dirige a la voluntad libre del ser humano; contiene un dictamen, una orden, un mandato, teniendo como propiedad esencial la de obligar.

Este carácter imperativo de las normas jurídicas fué mantenido por la doctrina desde la más remota antigüedad, siendo Zitelmann el primero en atacar este principio, afirmando que el Derecho, más que por órdenes o mandatos imperativos, está constituido «por una serie de juicios hipotéticos», pero sin que esta teoría logre destruir el carácter inminentemente imperativo de la norma jurídica.

Volviendo a la doctrina tradicional se ve que entiende que los actos ordenados por las normas jurídicas se reducen a mandar o a prohibir (normas imperativas y prohibitivas), pero también pueden llegar a permitir algo (permisivas) y hasta otras, que determinan las penas, a castigar (penales).

El mismo Kelsen, que en un principio, con abundancia de argumentos, sostiene que la norma jurídica no constituye un imperativo, sino un juicio

hipotético, acaba reconocido tal carácter de imperatividad en la norma jurídica. Si bien en un principio Kelsen agota el Derecho en las normas jurídicas y estas normas son construídas por el pensamiento jurídico —juicios hipotéticos—, en su segunda época insinúa ya el carácter imperativo de la norma jurídica en oposición al juicio hipotético relegado a las reglas de derecho, al decir que es tarea de la ciencia jurídica el presentar el Derecho de una Comunidad, en la forma de juicios que establezcan que, si tales o cuales condiciones se cumplen, entonces tal o cual sanción habrá de aplicarse, y por último vuelve sobre sus pasos restituyendo el carácter imperativo como componente óntico de la norma jurídica.

Otro autor —el Dr. Cossio—, siguiendo a Kelsen en su primera época, se opone también al carácter de imperatividad de la norma jurídica, diciendo que estas normas no son simplemente representaciones conceptuales de la conducta de su libertad. El Derecho es conducta y la norma es «el pensamiento con el que pensamos una conducta».

Concluyendo, ni la teoría de los juicios hipotéticos ni la contemporánea de la conducta jurídica han conseguido demostrar que las normas jurídicas carecen de imperatividad, más bien contribuyeron a afirmar que estas normas constituyen esencialmente un mandato imperativo.—P. BRAVO.

GALATI (Domingo): *Naturaleza de la norma jurídica*, en «Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales», Buenos Aires, año VIII, número 36, noviembre-diciembre 1953, páginas 1671 a 1675).

Resumen de la cuarta consideración sobre exterioridad y objetividad de la norma jurídica.

La exterioridad. Se dice que la norma jurídica es externa porque, emancipada de la intención, concentra su acción reguladora sobre los hechos externamente perceptibles de la conducta humana, no en el sentido de excluir totalmente el elemento intencional, sino en el sentido de limitar su acción a la conformidad de la conducta con el principio regulador que la norma impone.

La doctrina concibe esta nota de exterioridad en un doble sentido, como

regulación de acciones o actos externos y como señorío de la norma frente a la intención de la autoridad de donde emana y del sujeto cuya conducta regula.

Pero, en general, la norma jurídica se dirige a una categoría de actos tendientes a mantener una coexistencia y una cooperación social, y como los individuos asociados no pueden comunicarse directamente por medio de intenciones, ocurre que al traducirse estas intenciones en actos, se exteriorizan, y es sobre ellas que actúan las normas jurídicas. Y es el orden jurídico el que comprende aquella parte del orden moral que establece las bases de la coexistencia entre los individuos y los principios de cooperación entre los miembros de la sociedad.

La objetividad. La norma jurídica no es creada por el Estado, como creen Jellinek o Kelsen, entre otros; el Estado es solamente el instrumento de coordinación del Derecho, y, por consecuencia, de las normas jurídicas. El Derecho precede al Estado, y por ello, cuando se habla de la objetividad de la norma jurídica, se entiende se refiere a una nota que la determina como realidad objetiva que se diferencia de toda realidad subjetiva.

La investigación filosófica de nuestro tiempo se apoya en los resultados de la *Crítica*, de Kant, afirmándose la existencia de una función intelectual y negándose haya objeto inteligible. Este prejuicio ha pasado a casi todas las escuelas contemporáneas.

Galati afirma, con la filosofía escolástica, que nuestra inteligencia es capaz de reconocer el ser y abstraer del *fieri* del mundo sensible la estructura inmaterial de las causas eficientes, de los fines y de las leyes. La norma es una esencia social que tiene su propio ser y fundamento en la realidad, es una regulación ética de la conducta humana, que tampoco puede ser confundida —en cuanto portadora del Derecho— con la conducta misma.

Concluye afirmando que el Derecho no es pura creación humana, pues en sus primeros principios preexiste antes de que la inteligencia humana lo haga suyo. El hombre lo descubre sin inventarlo. El Derecho, en definitiva, es dado *a priori* y producido *a posteriori*, por un acto del Estado o del que tiene el cuidado de la comunidad. He aquí la objetividad de la norma jurídica.—P. BRAVO.

CHAIX-RUY (Jules): *La genèse de l'Historicisme chez Benedetto Croce*, en «Revue Internationale de Philosophie», 1953, fascículo 4, núm. 26 (páginas 305-326).

La idea clave de la Filosofía de la Historia, de Croce, queda bien reflejada en este párrafo suyo: «Somos nosotros los que hacemos la historia, teniendo en cuenta, sin duda, las circunstancias en que nos hallamos, pero con nuestros ideales, nuestros propios esfuerzos, nuestros sufrimientos; sin que nos sea permitido trasladar esta nuestra carga a las espaldas de Dios o de la Idea».

Pero a esta concepción no llega Croce sino después de sufrir y a consecuencia de haber sufrido la influencia de otros pensadores, singularmente de Marx y de Engels, de donde le viene un pronunciado determinismo económico («Son los hombres los que hacen la historia, pero la hacen en un medio dado, sobre la base de condiciones reales preexistentes, las económicas entre ellas»); de Hegel y, por esta vía, de la filosofía del devenir, de vieja raíz heraclitiana que el hegelianismo había actualizado convirtiéndola en mecanismo activo de la Historia; y de Vico, cuyo influjo sobre Croce, reconocido ampliamente por éste, se echa de ver en numerosos aspectos, como lo son su concepción del valor del lenguaje, su concepto de certidumbre como opuesto o distinto del de evidencia, etc.

Todas estas influencias son analizadas en el trabajo comentado con bastante extensión, inquiriendo su juego conjunto y su importancia relativa en la configuración del pensamiento de Benedetto Croce.—M. ALONSO OLEA.

CALOGERO (Guido): *Croce e la scienza giuridica*, en «Revue Internationale de Philosophie», 1953, fasc. 4, número 26 (págs. 327-341).

La tesis dominante, y con toda seguridad cierta, acerca de la filosofía jurídica de Benedetto Croce es que en él prácticamente todo el Derecho queda reducido a pura economía; ya el título de uno de sus más conocidos trabajos, publicado en 1907, es sobremanera significativo: *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia*.

Las conclusiones a que, en definitiva, llega Calogero son las de que el pensamiento de Croce obedece, fundamentalmente, a este respecto a que:

—El tipo de Derecho del que Croce se ocupa es el Derecho público y no el Derecho privado; «lo que tiene frente a los ojos... no es tanto la ley como el negocio jurídico».

—Un determinado proceso mental le ha hecho no tanto reducir a economía la juridicidad como suprimir la propia juridicidad, *sarebbe come se uno tagliasse le mammelle alle donne, e poi dimostrasse che hanno il torace uguale a quello degli uomini*, dice el autor en comparación un tanto cruda y descarnada.—M. ALONSO OLEA.

MASULLO (Aldo): *Il problema della fondazione critica del concetto di diritto*, en «Riv. intern. filos. diritto», XXXI, 1, 1954, páginas 63-82.

La Filosofía del Derecho está todavía hoy empeñada en el problema de la fundación crítica del derecho como *acto espiritual auténtico*. Del análisis del desarrollo histórico de tal problema se deducen los postulados a los cuales una fundamentación crítica del derecho debe obedecer: la *inmanencia*, la *autonomía* y la *actualidad* de la categoría jurídica. Una fundamentación del derecho verdaderamente crítica no puede ser sino inmanente; ha de radicarse en una racionalidad que no preceda o trascienda al derecho, sino que sea el derecho mismo en su actuarse como racionalidad. Tal inmanentismo excluye necesariamente la heteronomía; el derecho se realiza con autosuficiente plenitud en el mundo del espíritu. Finalmente, la categoría jurídica debe entenderse como actualidad; el principio de inmanencia reduce todo contenido de vida consciente al acto espiritual.

A cuatro grandes tipos, después de Kant, pueden reducirse las tentativas de fundar el derecho de modo inmanente: el *positivista*, el *neokantiano*, el *idealista-hegeliano* y el *formalista*. Masullo analiza estos cuatro tipos y muestra sus limitaciones por cotejo con los postulados antedichos. El positivismo, aunque inmanentista y antimetafísico, niega la autonomía del derecho por considerarlo trasunto de la realidad natural. Las tentativas neokantianas despe-

dazan la juridicidad en un derecho ideal y otro facticio, aquél externo e inconvertible a éste, con lo que le atribuyen una fundamentación inactual. También es inactual la fundamentación del idealismo hegeliano, que concibe la juridicidad como momento del espíritu no plenamente maduro, menesteroso de un momento superior, superado por el irresistible flujo del espiritual autoponerse. Y el formalismo olvida que los puros conceptos lógico-jurídicos que manipula son el producto de un proceso histórico concreto.

Hecha la anterior crítica, Masullo emprende la formulación de una definición del concepto de derecho acorde con sus tres postulados. Dilucida para ello previamente los conceptos de *acto espiritual* y de *dialéctica* y los que de-

nomina *términos estructurales* del acto, o sea, el sujeto y el objeto en su correlación; luego, consigna una primera definición que dice así: la juridicidad es «aquel acto espiritual, aquella relación sujeto-objeto caracterizados en su forma específica por el hecho de que el objeto es un contenido de conciencia, pensando él mismo como sujeto, como alteridad *pensante*». Finalmente, desarrolla y explica sus puntos de vista con extensión superior a las restantes comunicaciones del Congreso, e imposible de constreñir en la brevedad de esta nota. Concluye que el derecho es acto espiritual auténtico y sólo caracterizado por sí mismo. La injusticia no es su interna contradicción, sino su ausencia.—RODRIGO FERNÁNDEZ CARVAJAL.

E) SOCIOLOGIA GENERAL, DEL DERECHO Y DE LA CULTURA

MATTAI (G.): *Orientamenti della sociologia contemporanea*, en «Salessianum», año XVI, núm. 1, enero-marzo 1954 (págs. 144-152).

Lentamente, pero con seguridad, las corrientes sociológicas van precisando su encuadre y sus posibilidades. Tras de titubeos, pasos en falso, fracasos más o menos trascendentes, nos encontramos con un caudal de conclusiones válidas, de métodos eficaces y una formulación de fines bastante acertada y completa.

Manejando textos muy recientes y con extraordinaria claridad de visión de conjunto, G. Mattai analiza las posiciones extremas, entre las que discurre una sociología consciente de su trabajo. Por un lado, positivismo, exagerado por las corrientes americanas. Por otro, tendencia sintética y teorizante de las escuelas europeas. Y como intentos de vía media, Sturzo y Toniolo en Italia; Leclercq en Bélgica, y, sobre todo, Gurvitch en París, con su carga de sociología alemana, dice Mattai.

Si el intento teorizante y optimista de la sociología adolescente de Comte a Durkheim tenía que resultar limitado por haberse señalado metas excesivamente brillantes, el empirismo de lo pequeño y concreto, del hecho menudo pero fundamental, era camino acerta-

do. A su través y haciéndolo entrar en cuadros más exigentes, cargados de fuerza sintética y constructiva, iba llegándose a modos de hacer sociológico, llenos de posibilidades.

El intento de Gurvitch es aleccionador. Comienza subrayando la necesidad de renunciar a cualquier pretendido filosofismo y afirma que la sociología debe moverse en un ámbito mental «relativista» y negador de toda dogmática. Las faenas concretas de la sociología son: determinación de las estratificaciones sociales, que son pluridimensionales. Tener en cuenta la diversidad de los estratos sociales en profundidad y de su intersección. Dar paso a la microsociología, como aspecto principalísimo del actual trabajo de la ciencia.

No se trata, ni importa excesivamente, el establecimiento de una escala de valores, sino su puesta en evidencia, su análisis, su fijación. Gurvitch inicia una estudiada clasificación de las «formas de sociabilidad», en la que entran las relaciones por fusión y por oposición, parciales. Entre las primeras coloca: los nosotros, masa, comunidad y comunión. Entre las segundas: sociabilidad activa y pasiva, funcional, superfuncional, etc.

Pero para Mattai incluso la postura y el trabajo de Gurvitch aparecen marcados de excesiva teorización. Piensa

que es un escándalo establecer categorías y clasificaciones tan precisas como las que muestra el filósofo de la Sorbona sin haber pasado antes por una larga y profunda obra de microsociología y de experimentación eminentemente positiva.

«El grupo es de una unidad colectiva real, pero parcial. Observable directamente y apoyada sobre actitudes colectivas, con una obra común que cumplir: unidad de actitudes, de obra y de conducta, que constituyen un cuadro social estructurable, tendente a un particular equilibrio de la forma de sociabilidad». ¿Cómo aceptar una definición tan complicada sin una obra previa de intensa investigación particular intensísima?

En definitiva, lo que Mattai quiere hacernos entender, con su breve pero sustanciosa nota, es la necesidad que tiene la sociología, general y especial, si pretende entrar en una fase de madurez, de optar decididamente por el método científico-positivo, hasta donde la naturaleza especial de su objeto lo consienta, dejando las grandes síntesis y las ulteriores consecuencias, necesarias para el conocimiento total de la realidad social, a la filosofía y a la teología. Es, y conviene tenerlo bien presente dada la filiación del autor y de sus tendencias más íntimas, la línea más exigente del sociologismo católico de Sturzo.

Para Mattai, sólo así, la sociología lograría aquella independencia que es su más cara pretensión, entregando al mismo tiempo a la filosofía elementos dados, resúmenes y datos preciosos, que facilitarían el conocimiento más exacto de la realidad social.—MANUEL ORTUÑO.

BLUMER (Herbert): *What is wrong with social theory?*, en «American Sociological Review», vol. 19, núm. 1, febrero 1954 (págs. 3-10).

La fuente básica de deficiencia de la teoría social —que pretende formar parte de la ciencia empírica— reside en la dificultad de poner a la teoría social en estrecha relación con su mundo empírico, de modo que sus proposiciones sobre tal mundo puedan ser probadas, refinadas y enriquecidas por él. Esta dificultad, a su vez, se centra en los conceptos de la teoría, puesto que el

concepto es el pivote de referencia o la puerta de entrada al mundo empírico. La ambigüedad de los conceptos bloquea o frustra el contacto con el mundo empírico y aísla a la teoría en una zona irreal. Tal condición de ambigüedad parece darse, en general, en los conceptos de la teoría social.

Cómo corregir esta condición es el problema más importante de nuestra disciplina si pretendemos desarrollarla y convertirla en una ciencia empírica. La cogitación reflexiva sobre la teoría existente, la formulación de una nueva teoría, la ejecución de la investigación sin guía conceptual o en la que los conceptos son aceptados sin crítica, el amontonamiento de muchos descubrimientos y la disposición y manejo de nuevos instrumentos técnicos, son alejados del problema.

Parece claro que hay dos líneas de ataque. La primera pretende desarrollar procedimientos fijos y precisos que han de producir un contenido empírico estable y definitivo. Su mundo inmediato de datos no es el mundo social natural de nuestra experiencia, sino un mundo de abstracciones especializadas sacado de él. Su objetivo es regresar al mundo social natural con conceptos definitivos basados en procedimientos especificados con precisión. Siendo así que tales procedimientos pueden ser útiles y valiosos en muchos casos, su capacidad para establecer conceptos genuinos relacionados con el mundo natural encuentra tres serias dificultades: 1.^a Que el contenido empírico definitivo que se obtiene es considerado como constitutivo por sí mismo del concepto, careciendo de posibilidades teóricas y siendo incapaz de producir un concepto genuino. 2.^a Que el contenido empírico definitivo que se aísla es considerado como calificativo de algo que está detrás de él, estando constituido el concepto por este algo subyacente al contenido empírico definitivo. 3.^a Que ha de haber siempre la posibilidad de fijar el lugar y la función del contenido específico en el mundo empírico para que pueda entrar a formar parte de la teoría sobre tal mundo.

La otra línea de ataque acepta que nuestros conceptos son intrínsecamente sensitivos y no definitivos. Todo concepto definitivo se refiere precisamente a lo que es común a una clase de objetos, mediante una clara definición en términos de atributos o notas. Todo

concepto sensitivo carece de tal especificación de atributos o notas y, por tanto, no capacita al que lo usa para acercarse al caso concreto, sino que le da un sentido general de referencia y de guía para aproximarse a los ejemplos empíricos. Mientras los conceptos definitivos proporcionan normas sobre las cosas que han de verse, los conceptos sensitivos meramente sugieren direcciones para mirar.

Esta segunda línea busca mejorar los conceptos por la investigación naturalista, esto es, por el estudio directo de nuestro mundo social natural dentro del cual los ejemplos empíricos son aceptados en su forma concreta y distintiva. Su procedimiento es marcadamente diferente del empleado al actuar con conceptos definitivos. Su éxito depende del paciente, cuidadoso e imaginativo estudio de la vida y no de los instrumentos técnicos. A pesar de que su progreso puede ser lento y tedioso, tiene la virtud de permanecer en relación estrecha y continuada con el mundo social natural.—SALUSTIANO DEL CAMPO URBANO.

TURNER (Ralph H.): *The Quest for Universals in Sociological Research*, en «American Sociological Review», vol. 18, núm. 6, diciembre 1953 (páginas 604-611).

En *The Method of Sociology*, libro que no ha perdido interés con el tiempo, Florian Znaniecki describe el método que llama «inducción analítica» y afirma que es el que debería adoptarse en toda investigación sociológica. Inducción analítica es sólo una manera de enunciar que toda investigación debe dirigirse hacia las generalizaciones de los universales más que hacia la aplicabilidad frecuente. La tesis de Znaniecki es inequívoca y está especialmente orientada a la investigación sociológica.

Tal posición ha sido recientemente combatida por W. S. Robinson, que caracteriza a la inducción analítica como forma imperfecta del método que Znaniecki llama inducción enumerativa. Alfred Lindesmith y S. Kirson Weinberg han rebatido posteriormente este punto de vista de Robinson.

El objetivo de este artículo es ofrecer una definición de la situación de la búsqueda de universales en la metodo-

logía, utilizando datos no experimentales.

Los trabajos de Lindesmith y Donald R. Cressey aclaran que no existe base ninguna para determinar de antemano si las condiciones especificadas en ellos como necesarias existirán en un caso particular. Aparte de que tales *precondiciones*, o causas esenciales, no pueden ser especificadas independientemente de la observación de la condición que se supone que producirán. De sus estudios y de los de Robert C. Angell puede concluirse, pues, que la predicción empírica no dimana de exposiciones de relaciones universalmente válidas, consideradas en sí mismas.

Lo que el método de los universales hace principalmente es proporcionar definiciones. No todas las definiciones son de igual valor para derivar de ellas generalizaciones científicas y las definiciones procedentes del método de inducción analítica se caracterizan por la homogeneidad causal. Mediante el examen causal del fenómeno se efectúa su delimitación. La operación se mueve entre la causa y la definición hipotéticas, que se modifican mutuamente de modo que, en cierto sentido, la conclusión se consigue cuando se establece una relación integral y completa entre ambas. De aquí que las generalizaciones se evidencien a partir de la definición del fenómeno.

Mientras, por definición, existen relaciones uniformes dentro de los sistemas causales cerrados, no existen entre un sistema causal y los factores externos que la afectan. *Las variables externas que actúan sobre un sistema cerrado no tienen efecto uniforme porque no tienen que ser asimiladas al sistema para convertirse en causas eficientes.* Según Frederick Teggart, todo factor externo que activa un sistema puede calificarse de factor *intruso*. La predicción empírica afecta siempre al modo cómo un sistema cerrado es activado por varios factores intrusos y, por tanto, la predicción empírica requiere datos estadísticos, porque hay incertidumbre o falta de uniformidad en el modo como los factores intrusos activarán el sistema causal y aún en si lo activarán.

La utilidad de definir los universales dentro de sistemas cerrados se apoya en el paso de las *variables* a *conceptos*. Una variable es una categoría que puede ser medida o identificada y correla-

ccionada con otra. Un concepto es una variable que forma parte de un sistema teórico que supone relaciones causales. Que las correlaciones entre variables por sí mismas no proporcionan base para una teoría es sobradamente conocido. Las funciones del método de inducción analítica y de inducción enumerativa no son solamente distintas, sino complementarias. Cuando los dos métodos se usan combinados *adecuadamente* producen el tipo de descubrimientos que satisface los cánones del método científico.

Un peligro en la busca de universales es la inadecuada utilización de muchos datos valiosos.

La inducción analítica, o alguna contrapartida lógica suya, es aspecto esencial en la investigación que pretende acumular un grupo ordenado de generalizaciones, pero la afirmación de Znaniecki de que «la inducción analítica acaba donde comienza la inducción enumerativa y si está bien llevada no deja problemas reales y solubles para la última», implica una posición insostenible. Sólo concibiendo las condiciones «esenciales» de un sistema como avenidas a través de las cuales los factores correlacionados pueden operar como causas, pueden rebasar las generalizaciones de los sistemas su propio contenido y las asociaciones de la probabilidad pueden estructurarse en fórmulas significativas. — SALUSTIANO DEL CAMPO URBANO.

PAST PRESIDENTS: *Presidential Advice to younger sociologists*, en «*American Sociological Review*», vol. 18, núm. 6, diciembre 1953 (págs. 597-604).

Se recogen en este artículo los discursos pronunciados en Berkeley, el 30 de agosto de 1953, por los ex presidentes de la *American Sociological Society*, a invitación del presidente actual, Samuel A. Stouffer. Cada orador dispuso de dos minutos para contestar a la siguiente pregunta: ¿Cuál es el mejor consejo que usted puede dar a un joven Ph. D. que está a punto de iniciar su carrera sociológica? Los ex presidentes eran los famosos sociólogos John L. Gillin, William Fielding Ogburn, Emory S. Bogardus, Howard W. Odum, Ernest W. Burgess, F. Stuart Chapin, Henry

Pratt Fairchild, Ellsworth Faris, Frank H. Hankins, Robert M. MacIver, Stuart A. Queen, George A. Lundberg, Rupert B. Vance, Kimball Young, Carl C. Taylor, E. Franklin Frazier, Talcott Parsons, Leonard S. Cottrell, Robert Cooley Angell y Dorothy S. Thomas.

En resumen, la mayor parte coincidía en que todo sociólogo moderno necesita conocer y utilizar a la perfección el idioma en que ha de publicar sus escritos, a fin de no convertir la Sociología en una ciencia carente de influencia social. Muchos aseguraban que el campo de la Sociología ofrece tres posibilidades de actuación: la investigación, la enseñanza y el servicio social. Varios recomendaban como imprescindible la especialización, aunque sin olvidar la materia objeto total de la Sociología. Respecto a las técnicas, los consejos eran casi tan variados como las personas.

A guisa de muestra significativa de lo que fueron estas breves disertaciones, incluiré la versión de las palabras de Talcott Parsons (Harvard University): «La Sociología es una ciencia nueva y está desarrollándose rápidamente. Intenten equilibrar la solidez con el atrevimiento intelectual. El diletantismo y la brillantez superficial no les proporcionarán lugar en la historia intelectual. Estudien a fondo el campo general de la Sociología y su historia, pero no se conviertan en eclécticos incompetentes y sin ideas propias. La especialización dentro de ciertos límites es base indispensable y resultado natural del entusiasmo creador y procede de que nadie puede hacerlo todo igualmente bien. Pero no se circunscriban con exceso a sus especialidades, considerándolas fijadas para siempre. Todas las especialidades son provisionales y el trabajo creador puede cambiarlas. Todo sociólogo debe conocer, e interesarse, por la teoría, pero sólo una pequeña minoría puede, o debe, especializarse en ella. Los que lo hagan desempeñarán un papel vital en el futuro de la sociología. El pensamiento teórico creador es quizá la más alta ocupación en toda ciencia, y ciertamente sin él ningún conocimiento empírico puede progresar. Si se sienten atraídos y se encuentran con talento suficiente, dedíquense a la teoría. La sociología, particularmente en América, necesita su contribución». — SALUSTIANO DEL CAMPO URBANO.

I metodi della matematica nelle scienze sociali [Comunicaciones de L. BRUSOTTI, S. CINQUINI y U. CASINA], en «Il Politico», año XV, núm. 2 (páginas 195-200).

El Instituto de Ciencias Políticas de Pavía organizó un ciclo de conferencias orientado preferentemente a destacar la naturaleza e importancia metodológicas en los diversos campos del saber, incluso en aquellos que —en apariencia— se encuentran muy lejanos. Tal, por ejemplo, las ciencias sociales y las matemáticas. La revista recoge en este número la opinión de tres matemáticos.

a) Luigi Brusotti: *I metodi della matematica nella realtà storica e psicologica*. Hay que hacer dos observaciones al «riguroso método deductivo» de las matemáticas: de una parte —dice Brusotti—, conviene advertir que el matemático recurre a veces a métodos de los que él mismo desconoce el rigor; de otra, y aunque el método sea deductivo, no elimina la posibilidad de incluir en el discurso algún supuesto. Esto, empero, no desvaloriza los resultados así obtenidos, superior en buena parte a los de las otras ramas científicas. (Como se advertirá, el título de la ponencia queda sin considerar.)

b) Silvio Cinquini: *Divagazioni sull'analisi infinitesimale e sui rapporti fra matematica e le scienze sociali*. El autor comienza analizando la importancia del análisis infinitesimal en las matemáticas de nuestro tiempo. Pero aunque los fundamentos de este análisis sean ya inatacables, el especialista del siglo XX está obligado, por ello mismo, a conseguir nuevos resultados. Se impone una colaboración estrecha entre las matemáticas y los estudiosos de las ciencias aplicadas: físicos, químicos, ingenieros (téngase en cuenta que tal vez un capítulo entero del análisis tiene su origen, o en un ejemplo o en un caso especial presentado por una cuestión práctica); colaboración extensible a los historiadores y los filósofos. En este proyecto falla, a veces, la falta de conocimientos matemáticos en los cultivadores de otras ciencias: he aquí, pues, una tarea para el futuro.

c) Ugo Cassina: *Osservazioni sul linguaggio da parte di un matematico*. Según Cassina, la lógica matemática de G. Peano es una «ideografía» cuyos sím-

bolos satisfacen las precisas y rígidas reglas del cálculo, y es también una «lengua escrita» —universal— para la lógica usada por los matemáticos y para la aritmética y la geometría (y en general para toda ciencia susceptible de ser tratada matemáticamente). Esta ideografía de Peano —desarrollada entre 1889 y 1903— resuelve, pues, el problema propuesto por Leibniz de conseguir una lengua o escritura universal sometida a las reglas del cálculo, y que entonces no fué resuelto.

El autor pone en relación las «categorías gramaticales» con las correspondientes de las matemáticas: «las categorías gramaticales, por ejemplo, son pseudoclasas, y las desinencias, pseudofunciones». — MANUEL JIMÉNEZ DE PARCA.

STOUFFER (Samuel A.): *Measurement in Sociology*, en «American Sociological Review», vol. 18, núm. 6, diciembre 1953 (págs. 591-597).

Toma aquí Samuel A. Stouffer la palabra medición en su más amplio sentido, cosa lógica, ya que, como gustaba de reptir Cooley, los fenómenos de la vida se caracterizan más frecuentemente por su peculiaridad que por su cantidad. Pero, en verdad, los avances técnicos han sido tan rápidos que han superado, sin comparación, el progreso del saber sociológico mismo.

Una proposición central de la teoría de las invenciones, y de tales pueden calificarse los recientes avances en el campo de las técnicas sociológicas, es el postulado de que una invención, técnica o científica, ordinariamente no es un descubrimiento semejante al de una isla que surge del Océano, sino más bien un largo proceso de yuxtaposición en nuevas combinaciones, de muchos elementos, todos o casi todos ya conocidos. Entre las condiciones obvias para tal yuxtaposición están la idoneidad para ver lo que sucede y las posibilidades técnicas de verlo. Y ello puede deberse a la expectación engendrada y disciplinada por una teoría anterior o, simplemente, a la combinación de la curiosidad con los hábitos de observación y con la suerte.

Además de las mediciones que pueden derivar de las informaciones de los investigados —directas y alternativas—, existe la posibilidad de medición deri-

vada de las investigaciones de la conducta verbal o no verbal de las personas de que se trate. Y no debe tampoco olvidarse la técnica del observador participante tan corrientemente empleada por Moreno y sus discípulos.

En resumen, todo se reduce a una petición general de experimentación, que es una de las más características y fundadas exigencias de la ciencia moderna. Y todo experimento necesariamente ha de ir precedido de dos preguntas: 1.^a ¿De qué manera verifica o comprueba el experimento mi hipótesis? 2.^a ¿Puede hacerse el experimento? La primera cuestión implica todo un extenso esquema teórico previo, en tanto que la segunda exige una cuidadosa selección de los datos empíricos de modo que los valores numéricos obtenidos por la manipulación de las variables no sean perjudicados por grandes errores de medición. Y es muy de tener en cuenta que el alto coste de las investigaciones sociológicas fuerza, casi siempre, al sociólogo a operar con un número menor de variables de las que fueran necesarias para la máxima exactitud de su estudio.

Una función de la experimentación controlada a la que no se ha prestado, según Stouffer, la atención que indudablemente merece, es la de la construcción por anticipado de un proyecto ideal.

Como dicen Conant y Gilfillan, todo invento que no se adecúe a la época en que se produce, resulta prácticamente inútil. El hacer fructificar los adelantos de la Sociología, sin olvidar los de las restantes disciplinas, corresponde al sociólogo y no al filósofo, ni al artista, ni al estadístico.—SALUSTIANO DEL CAMPO URBANO.

FICHTER (Joseph H.) y KOLB (William L.): *Ethical limitation on sociological reporting*, en «American Sociological Review», vol. 18, núm. 5, octubre 1953.

Todo científico moderno debe buscar la verdad, ser objetivo, separar lo adecuado de lo inadecuado, clasificar meticulosamente los datos y aceptar, en algunos casos, la responsabilidad del uso que se va a hacer del resultado de sus estudios.

Es evidente, desde luego, que los científicos sociales comprenden muy vaga-

mente que incurren en responsabilidades que van más allá de los procedimientos éticos de la misma ciencia: que los hombres son sujetos a la vez que objetos y que, aunque sean estudiados como objetos, conservan cierto derecho a ser respetados. Se necesita un código ético explícito que oriente al científico social en la utilización y elaboración de los datos con que opera. Y, sin embargo, los sociólogos precisan también un sistema de normas éticas para proteger los objetos de la investigación sociológica.

Al preparar los resultados de una investigación sobre una pequeña comunidad o grupo, el sociólogo tiene un deber moral hacia varios grupos diferentes. Ya que sus obligaciones para con ellos difieren en género y grado, al tiempo que ellos mismos se condicionan y limitan recíprocamente, parece imprescindible fijar entre ellos diversas categorías.

1. Por razones prácticas y morales, el sociólogo debe atender a los deseos y a las necesidades de las personas que han permitido, invitado, patrocinado o colaborado al estudio. Sus obligaciones respecto a tales personas son la verdad, la confianza, la objetividad científica y la información honesta.

2. El sociólogo tiene, asimismo, obligaciones para con el dador de los fondos empleados en la investigación. Deberá invertir tales fondos honesta y útilmente y atenerse a los términos del convenio en lo referente a la publicación y propiedad de los datos.

3. El editor de la investigación tiene derecho a la consideración moral del sociólogo.

4. Los científicos sociales en general tienen también ciertos derechos sobre los descubrimientos del investigador social. Los colegas abrigan la esperanza moral de que sus descubrimientos les serán asequibles en un informe serio, honrado y competente.

5. Corresponde idéntico derecho a la sociedad y, caso de que no convenga el acceso inmediato del público a los resultados del estudio, no cabe negarlo igualmente a los representantes calificados del grupo o comunidad de que se trate.

6. Pero, aparte de lo anterior, subsisten los derechos de la comunidad estudiada, de sus subgrupos y de sus miembros individuales, al secreto, a la buena reputación, al respeto y a la re-

serva, en virtud de su dignidad y valor intrínsecos.

Al estudiar las comunidades contemporáneas, el problema de la libertad de información varía según que los datos en cuestión sean sagrados, esto es, impliquen de algún modo valores tradicionales, o no sagrados. Y una distinción de análoga importancia cabe hacer entre hechos públicos y privados.

En suma, puede decirse que el problema aparece en su forma más intensa cuando algunos miembros de una comunidad, o grupo, son señalados por la descripción o análisis, o donde tales descripción y análisis pueden acarrear la revelación de secretos, la violación de la intimidad o la destrucción de la buena reputación. En tal encrucijada, el sociólogo debe comparar los derechos del individuo, o del subgrupo y comunidad, con los de los patrocinadores de la investigación, los que proporcionan fondos, el editor, las esperanzas de los colegas y los derechos de la sociedad. Fichter y Kolb sugieren que si el investigador acepta los valores de la excelencia y dignidad humanas y no desea dañar innecesariamente los objetos de su trabajo, debe combinar apropiadamente las siguientes cuatro variables para llegar a una decisión idónea:

1. Su propia definición de la naturaleza de la ciencia.

2. La determinación de las personas o grupos susceptibles de ser perjudicados por la publicación de los datos referentes a su conducta.

3. El grado en que la gente o grupos son miembros de una comunidad moral de la que también es miembro el científico.

4. El grado en que la sociedad, la comunidad local o el grupo necesitan los datos de la investigación.—SALUSTIANO DEL CAMPO URBANO.

WEISSER (Gerhard): *Zur Erkenntnis-kritik der Urteile ueber den Wert sozialer Gebilde und Prozesse*, en «Koelner Zeitschrift fuer Soziologie», año VI, cuaderno I, 1953-54 (págs. 16-30).

El autor constata al comienzo del artículo la situación de la ciencia social moderna. Sobre ella rigen con una vigencia social no científica ciertos postulados estimativos fundamentales; por

ejemplo, el principio general del humanitarismo. Por otro lado, la ciencia se limita a una actividad pragmática y técnica. Ambos elementos: aceptación incondicionada de los postulados de valor vigentes y una mera actividad técnica, pueden llevar al peligro de dogmatizar elementos y juicios no suficientemente claros. Contra ello, G. Weisser se quiere plantear nuevamente la cuestión de fundamentación de los juicios de valor sobre la vida social. La fundamentación de los juicios básicos de todo conocimiento y, consiguientemente, la de los axiomas estimativos, sólo pueden basarse en la evidencia de su contenido. En el caso del juicio estimativo, la evidencia de que el valor que afirman es un valor último, no derivado. La filosofía tiene que decir aquí la última palabra. Consecuente con ello, el autor toma el principio estimativo fundamental de la filosofía de Fries-Nelson. El hombre tiene que dar a su personalidad y a la cultura de su sociedad una determinada forma ideal. En esta forma ideal rige el supuesto moral de que, en caso de conflicto, los intereses de tercero sean considerados como si fuesen propios, en el modo en que debieran estar ligados al sentido objetivo de la vida plena de su portador. Esta es la regla de la justicia. Ahora bien, la forma en que valen concretamente la regla formal de la justicia es concretamente una individualidad, y esta individualidad sólo es aprehendida por el sentimiento.

De aquí el proceder concreto del científico social. Iluminar primero la forma ideal de totalidad social para que sirva de guía fundamental. Sacar de ella axiomas prácticos. Para aplicarlos emplea todos los conocimientos socio-técnicos. Determinar la *chancé* de éxito. Con ello la ciencia social se integraría en una función práctica.—ENRIQUE GÓMEZ ARBOLEYA.

PARSONS (Talcott): *Some comments on the state of the general theory of action*, en «American Sociological Review», vol. 18, núm. 6, diciembre 1953 (págs. 618-631).

Se ocupa Talcott Parsons en este artículo de rebatir a los enemigos de su teoría de la acción, aclarando algunos de sus puntos dudosos en base a To-

toward a General Theory of Action y *The Social System*, los dos libros fundamentales en que está contenida.

Lo primero que Talcott Parsons niega es que la teoría de la acción sea algo aislado de la marcha del pensamiento sociológico general y muestra cómo su orientación personal de sociólogo procedente del campo de la economía y formado en Europa ha contribuido a hacer su obra un tanto extraña a sus colegas norteamericanos. Específica, por ello, que no son sólo Max Weber, Durkheim, Pareto, Simmel y Sorel los que han influido en la elaboración de su teoría sino que lo han hecho también W. I. Thomas, G. H. Mead, Cooley, Park, L. J. Henderson, W. B. Cannon y otros. Su trabajo teórico está cimentado, pues, en las más relevantes corrientes intelectuales contemporáneas, lo que no quiere decir que todas sean componentes en sentido estricto de su teoría.

Parsons, ante la crítica hecha por el profesor Ellsworth Faris a *The Social System*, se plantea la cuestión de qué puede legítimamente considerarse nuevo en su trabajo y responde que, como en muchos otros casos en la historia de la ciencia, lo importante no es la materia que se estudia, sino el nivel en que tal estudio se incorpora a un esquema conceptual diferenciado e integrado, que es lo que da su justo valor a los hechos y posibilita una mayor generalidad de formulación y de razonamiento analítico, incluyendo la revelación de zonas ignoradas y la formulación de hipótesis relativamente específicas. De ello es buena prueba el *General Statement* que precede a *Toward a General Theory of Action*, que es explícitamente el resultado del intento de nueve hombres, con formación y puntos de vista muy diferentes, de descubrir la mayor cantidad de *base común*.

Los cuatro puntos principales de tal acuerdo son los siguientes: 1.º La existencia de un marco de referencia cuya nota distintiva es el enfoque *relacional* sobre el actor y la situación. 2.º La construcción de amplios fundamentos de «psicología behaviorista» suficientes para abarcar a Tolman y a Hull. 3.º El acuerdo respecto al concepto de *interacción* social y su significado crítico para todas las disciplinas afectadas. 4.º La relación de estas consideraciones teóricas con las materias de los sociólogos y antropólogos interesados por los

sistemas sociales y la cultura, indicando, de modo general, por supuesto, cómo las culturas y los sistemas sociales se desarrollarían y combinarían en los procesos de conducta orientados *dentro de la interacción social*. El hecho de que los modelos culturales sean concebidos como institucionalizados en los sistemas sociales y como internos en los sistemas de personalidad es la clave de este punto de vista.

Es casi evidente que *ninguno* de los componentes de esta síntesis tan general es nuevo, pero conseguirla de manera ordenada y coherente, sí lo es.

A continuación se ocupa Talcott Parsons de las objeciones hechas a *Toward a General Theory of Action* por el Dr. M. Brewster Smith. En resumen, intenta dejar al lector tres impresiones principales sobre la teoría general de la acción. Que no es algo sacado de la nada y lanzado repentinamente a la escena de la ciencia social, sino desenvolvimiento de líneas de pensamiento arraigadas en la tradición europea y americana. Que no es un esquema estático para «tomar o dejar», sino un cuerpo de ideas rápida y dinámicamente en desarrollo y, por último, que como esquema conceptual forma parte de la ciencia empírica y no de la puramente «especulativa».—SALUSTIANO DEL CAMPO URBANO.

WEISSKOPF (Walter A.): *The Ethical Role of Psychodynamics*, en «Ethics», volumen LXII, abril 1952 (págs. 184-190).

El autor designa con el nombre genérico de Psicodinámica la dirección de Jung, Adler y otros psicólogos modernos de lo inconsciente. En ella señala tres aspectos principales: la valoración de lo instintivo hecha por Freud, incluso su insistencia en el aspecto sexual, la atención por los elementos irracionales de la vida mental y también lo que llama «transpersonal» (quizá mejor «interpersonal») o sea la importancia vital de las relaciones interindividuales, puesta de manifiesto en el plano de la Psicología por escritores como Martín Buber y Ashley Montagu, destacando el valor de lo social.

Llama la atención sobre la correspondencia entre la difusión de estas doctrinas y las necesidades de la época pre-

sente, como el individualismo de Darwin acompañaba con la situación del siglo pasado. Ello explica el éxito y difusión de las nuevas doctrinas psicológicas, incluso —dice— independientemente de su exactitud científica.

Como consecuencia de estas direcciones surge una «nueva Ética» que pone su acento en la integración del individuo en la Sociedad, relacionando la psicología individual y la cultura social. Su rasgo más distintivo es un nuevo concepto de la libertad. No ya la libertad de obstáculos externos o coacciones autoritarias que preocupaba el siglo XIX, sino una libertad «interna» nacida de la supresión de restricciones o represiones de las tendencias individuales al contacto con el ambiente social. Bien por la eliminación de restricciones, bien por la aceptación de las normas sociales en la intimidad individual.

Añade Weisskopf que los citados descubrimientos psicológicos postulan una nueva tabla de valores éticos disimulada bajo su apariencia de neutralidad «científica». Pero el hecho de haberse realizado indica que ya el antiguo sistema de valores se cuarteaba, pues en otro caso no se habrían efectuado tales descubrimientos, contrarios a las convicciones morales reinantes.

El artículo comentado muestra amplia información y sagacidad de interpretación de los datos historicoculturales aducidos, aunque, a veces, parece resentirse de un relativismo historicista en el terreno de la Ética.—RAFAEL CASTEJÓN.

OWEN (John E.): *Sociology in Finland*, en «American Sociological Review», vol. 19, núm. 1, febrero 1954 (páginas 62-68).

Antes de la segunda guerra mundial la sociología científica en Finlandia era muy pobre y estaba poco desarrollada. País económicamente débil, de población acostumbrada a su clima duro, Finlandia había vivido durante siglos aislada por barreras geográficas y lingüísticas. Su minoría económica y cultural había sido siempre, desde el siglo XII, de procedencia sueca. Hasta 1917 no se convirtió en nación independiente.

Las influencias dominantes en el medio social finés fueron la sueca y la

alemana, y su primitiva sociología fué típicamente europea, dando primacía a la especulación filosófica combinada con la investigación antropológica, como sucede en la obra de Westermarck y sus dos discípulos Landtman y Karsten.

En 1938, Barnes y Becker, al describir la sociología en Escandinavia, apenas citaron a Rafael Karsten y a Hilma Granquist, cuyos trabajos sólo bordeaban la sociología. Westermarck gozó de reputación internacional, pero más como historiador moral que como sociólogo. Ragnar Numelin e Yrjo Hirn se acercaron al campo sociológico, aunque no pueden ser calificados estrictamente de sociólogos. En el primer cuarto de este siglo, la sociología era considerada en Finlandia como una parte de la filosofía de los valores, y hasta 1927 no tuvo posición oficial en la jerarquía académica.

En 1945 fué fundada en Helsinki, en la nueva Facultad de Ciencia Social, una cátedra de Sociología, que ha sido desempeñada por Veli Verkko, que ha centrado sus investigaciones en torno a los homicidios y suicidios en Finlandia. Su tesis es que el carácter nacional finlandés, unido al excesivo alcoholismo, produce una alta tasa de homicidios y suicidios.

La Cátedra de Política Social de Helsinki está ocupada por Heikki Waris, autor de *The Structure of Finnish Society*. Hugo E. Pipping, sobrino de Westermarck y vicerrector de la Universidad de Helsinki, se ha dedicado a investigaciones socioeconómicas sobre el concepto de nivel de vida.

La matrícula normal de Sociología en la Universidad de Helsinki es de unos 160 alumnos, cifra que sería probablemente muy superior si fueran más las oportunidades de empleo para los graduados en sociología. Actualmente, el periodismo, la enseñanza en las escuelas secundarias y el trabajo social, son las principales salidas profesionales y, sin embargo, el desarrollo de la sociología científica en los últimos ocho años ha sido notabilísimo. Ahora, aunque no pueda decirse que ningún sociólogo americano ni europeo ejerce una influencia decisiva en Finlandia, la americanización de la sociología finesa es patente.

Los cursos ofrecidos en 1951-1952 en la Universidad de Helsinki comprendían Sociología General, Criminología,

Política Social, Técnica de Investigación Sociológica, Tendencias Contemporáneas en la Sociología de los Estados Unidos e Historia de la Teoría Sociológica.

En la Academia de Abo, fundada por Westermarck, la Cátedra de Sociología está desempeñada por K. Rob. V. Wilkman, folklorista y etnólogo.

En la Universidad de Turku, donde Uno Harva fué nombrado profesor en 1926, su sucesor desde 1951 es Esko Aaltonen, folklorista e historiador religioso y autor de una historia definitiva del movimiento cooperativo finlandés.

La Escuela de Ciencias Sociales de Helsinki prepara para el trabajo social, el periodismo, el gobierno local y la dirección de personal. Hasta su muerte, en 1950, Antero Rinne fué un estudio muy conocido del movimiento cooperativo finés. Onni Wihorheimo ofrece cursos sobre el proceso social y los problemas teóricos de la psicología social.

El último centro de rango universitario que se ocupa de la ciencia social es la Escuela Superior de Estudios Educativos en Jyväskylä, donde Niilo Mäki ha trabajado con éxito en la psicología del anormal.

El principal cuerpo profesional sociológico de Finlandia es la Sociedad Westermack, fundada en 1940.

Un grupo muy activo es la Sociedad Social-Política Finlandesa para el estudio de la legislación social y sus problemas.

Aparecen artículos sociológicos en *Valvoja* y *Suomalainen Suomi*, publicaciones finésas no especializadas.

Fuera de los centros universitarios, la investigación sociológica es muy escasa, por falta de fondos y de facilidades. Pueden citarse, sin embargo, los estudios de Veli Verkko sobre el alcoholismo, los de Suomi-Seura, sociedad organizada para promover lazos de hermandad con los fineses que viven en el extranjero, las encuestas de opinión de *Suomen Gallup* y las investigaciones sobre la gerontología realizadas por la Oficina Estadística de Helsinki.

La sociología en Finlandia es tan nueva que no predomina ninguna escuela o tendencia. Puede notarse, sin embargo, un cierto desvío progresivo del westermackismo en la Universidad de Helsinki, especialmente entre los estudiosos postgraduados que han estudia-

do en Universidades americanas. Es muy probable que esta nueva corriente científico-empírica continúe, y si logra una juiciosa síntesis de la metodología con esquemas teóricos firmes, los futuros historiadores de la sociología se verán obligados a prestar a Finlandia más atención que la que hasta ahora le han dedicado.—SALUSTIANO DEL CAMPO URBANO.

FREYER (Hans): *Der Mensch und die gesellschaftliche Ordnung der Gegenwart*, en «*Zeitschrift für die Gesamte Staatswissenschaft*», tomo 110, año 1954, cuad. 1 (págs. 1-12).

La época industrial ofrece un sistema de estructuras sociales quizá el más complicado que existe en toda la historia del hombre. Para caracterizarlo son necesarias nuevas categorías. De aquí que el problema de determinar las relaciones que tienen estas instituciones con el hombre y el hombre con ellas presenta un gran interés. En las épocas anteriores las instituciones ordenaban de un modo duradero la vida humana, proporcionaban constantes motivos de acción, le daba determinada responsabilidad y unían a ello ciertas sanciones. Esto es, presentaban una completa y concreta ordenación de todos los casos normales de la vida. Las instituciones actuales parecen ser más técnicas y la categoría del maquinismo social, que comenzó en Schiller, y la de alienación, cuyo origen hay que buscar en Hegel, parecen ser los que las caracterizan más cumplidamente. El autor se propone no pronunciar juicios de valor, sino simplemente ver la peculiaridad estructural del mundo moderno.

El conjunto de las organizaciones sociales que existen en la sociedad moderna manifiestan tanto en su totalidad como en cada una de sus partes el siguiente carácter: el de referirse al hombre sólo en un cierto aspecto: como industrial, trabajador, contribuyente, etc. Por lo tanto, no comprenden al hombre en su totalidad, sino sólo se refieren a él en el exacto sentido en que decimos que nos concierne una ordenación policíaca o impositiva. Son formas de organización que funcionan, a lo sumo, como medios técnicos de dirección y planificación. Sus normas se refieren al hombre no como persona,

sino como participante; lo reduce a un cierto «papel». Estas formas de organización son las ordenaciones sociales típicas de nuestra época. La sociología francesa emplea una palabra muy característica para designar la situación del hombre moderno. El hombre moderno está «desencadré»: el aparato social en que vive no es un cuadro que comprenda su vida interior.

Esto tiene para el autor varias consecuencias que va a examinar. 1.^a Ordenaciones sociales de este tipo no producen un sentimiento de satisfacción en los hombres singulares. De aquí la inseguridad de sentimientos de la propia valoración en el hombre moderno. 2.^a Las consecuencias respecto al trabajador son peculiares. Frente a las máquinas hay dos grandes tesis. Una afirma que la máquina descalifica el trabajo del hombre, le quita su espiritualidad y, por lo tanto, le esclaviza. Frente a ella la tesis optimista afirma que la máquina libera al hombre porque le descarga de trabajos corporales. En realidad, la evolución técnica tiene un doble aspecto: la complicación del maquinismo hace que el trabajador muchas veces haya quedado reducido a las funciones del órgano de control. Su trabajo se ha modificado fundamentalmente. Con ello se ha unido otra consecuencia: la división del trabajo hace que su labor esté regulada no por la obra, sino por la marcha de la fábrica. Sus trabajos se formalizan en una dirección exigida por el proceso general: exactitud, tiempo, puntualidad, disciplina, cualidades que no tienen nada que ver con el contenido del hacer en cuanto tal. Esto origina que en la fábrica moderna haya surgido un determinado aparato técnico para regular la marcha de la fábrica. En ella no sólo son importantes los trabajadores, sino todo el grupo de los empleados y funcionarios que organizan la producción. Su finalidad es organizar el trabajo. El resultado de todo ello es que el obrero es cada vez más, no motor, sino rueda en un conjunto. Esto produce que su trabajo en cuanto tal no le dé una experiencia completa, no pueda producir una visión total del mundo, una *Bildung*. Ya Dewey se planteaba el problema de si en el sistema industrial el proceso de los trabajos podría dar origen a una experiencia.

Como tercer carácter de la ordenación social, señala el autor el carácter circu-

lar. En los tiempos anteriores, el modelo de toda organización social era la de Oikos, casa, y de aquí la voz economía. En la época moderna el esquema de la organización es un esquema circular cuyo carácter es que los que en él participan dependen de fuerzas y acontecimientos que no dominan ni influyen. Solamente podrían, teniendo en cuenta la coyuntura *to make the best of it*. Otra consecuencia es que la estructura circular permite la formación de monopolios y de otros fenómenos análogos, desde los que se puede dominar todo el círculo. Con ello va unido que el hombre que participa en esta estructura pierde el sentido de la realidad y surge la ideología.

Naturalmente, la realidad social contemporánea es muy compleja y no se puede encerrar en un solo esquema. Pero lo más importante no es esto. Lo más importante es que ante ella no cabe la negación absoluta. Si se prescindiera del sistema racional y burocrático moderno se produciría el caos. Los americanos, en una perspectiva optimista, han advertido que el aparato social moderno es sólo un medio instrumental que puede emplearse para un buen fin. El hombre puede dominarlo. Pero ello nos llevaría a posiciones valorativas sobre el mundo moderno. El autor quiere ceñirse a un punto de vista estructural, y termina con una observación importante. Se basa para ello en los estudios de Elton Mayo y de Roethlisberger. Ambos sociólogos, en sus estudios sobre la organización industrial americana, han observado que la eficacia de esta organización crece cuando hay un elemento de buena voluntad de disposición y de altruismo, basado en costumbres establecidas desde muy antiguo. Freyer deduce de esto que el aparato organizador es sólo un «sistema secundario», y como tal sistema secundario depende de una base ética que los anima, igual que un gran acróbata tiene que entrenarse continuamente, pero la eficacia del entrenamiento depende de la fuerza fundamental (un corazón sano, buenos pulmones, etc), que son su base. Por todo ello, el sistema superracionalizado del mundo moderno no ha modificado la estructura esencial de la vida. El problema es si nuestra cultura tiene en su profundidad reservas humanas capaces de dominarlo y de engendrar nueva forma de vida.— ENRIQUE GÓMEZ ARBOLEYA.

CAPOCACIA (Antonio A.): *Umanesimo della macchina*, en «Humanitas», año VIII, núm. 12, diciembre de 1953 (páginas 1165-1175).

La maquinización creciente de la vida obliga a plantearse de nuevo el problema de la relación entre el hombre y la máquina. Es un tema antiguo, pero de renovada actualidad.

No es difícil recoger múltiples citas coincidentes en afirmar la deshumanización del hombre por la máquina. Los argumentos para sostenerlo son de diversas índoles: mecanización del hombre, desaparición de la espontaneidad, dificultades en la ocupación, sofocamiento de los valores espirituales con grave perjuicio para lo moral, etc. Así hablaron Michelet, Owen y Fourier, Bergson. Nuestro autor quiere hacer frente a estos razonamientos. Para ello va a tomar la historia de la técnica humana —a grandes rasgos— y sacar de allí las consecuencias oportunas.

Al principio, el hombre no hace sino utilizar la energía viva, es decir, a los demás hombres. Esta trae como consecuencias ineludibles: la división en castas y la esclavitud. Aristóteles consideraba por eso la esclavitud como un mal menor. En la Edad Media las directrices generales continúan siendo las mismas. Sólo empieza a formarse otra base de creencias respecto a la reducción de horas de trabajo por perfeccionamiento de la máquina con Bacon y Descartes, que fueron precedidos en esta idea por Leonardo de Vinci.

Pero la realización concreta de las ventajas —e inconvenientes, en caso de que los hubiera— de la maquinización, sólo empieza a percibirse con la introducción de la energía térmica que puede ser transformada en movimiento y en trabajo. La máquina térmica en combinación con la hidráulica, de existencia anterior, producen una verdadera revolución. Completará ésta la difusión de la energía eléctrica. Ya no son sólo máquinas economizadoras de trabajo, sino difusoras de la cultura: teléfono, radio, televisión...

¿Qué decir de todo esto? Lejos de ser una esclavitud del hombre a la máquina, es, por el contrario, una liberación. Es una ampliación del círculo de libertad. Al ahorrar horas de trabajo mecánico —trabajo que siempre había existido— deja lugar a mayor número

de horas para el ocio de la vida del espíritu. Con ello el hombre se hará más diferenciado, diferenciación que llevará a cabo frente a la posible estandarización (otro peligro apuntado señalado como producto de la maquinización). Pero, con ser mucho, no es esto todo.

La técnica más adelantada hace que las máquinas no sean de fácil manejo, es decir, que requieran al obrero especializado. El hombre que atiende a la máquina, lejos de ser un autómatas, plegado a su movimiento, es «el cerebro de la máquina». La mayor complejidad de la técnica perfecciona y diferencia al hombre a su mismo ritmo. Esta es la conclusión general del artículo.—MARÍA RIAZA.

EMGE (Martinus): *Die Loesung von der Gruppe und ihr Verhaeltnis zu Aus-senstehendern*, en «Koelner Zeitschrift fuer Soz.», año VI, 1953-54, cuad. 1 (páginas 63-82).

El autor examina los fenómenos de descomposición dentro de los grupos y de la relación de éstos con los extraños. Después de un fino análisis de lo que él llama sobresaturación y aburrimiento estudia los conflictos y oposiciones internas en el grupo. Los conflictos pueden originarse por cinco causas: la participación en los grupos puede tener inconvenientes materiales para sus miembros; el grupo exige el sacrificio de fuertes tendencias instintivas en sus participantes; se pueden originar conflictos con las opiniones morales de sus miembros; las vinculaciones dentro del grupo pueden ser opuestas a otras vinculaciones humanas (familiares, populares, etc.), y con ello entrar en conflictos con otras organizaciones sociales. La oposición interna se basa en la posición de alguno de los miembros que se dirige más o menos intencionalmente contra el propio grupo. Puede tener diferentes grados. A continuación estudia el autor las separaciones de los miembros respecto al grupo. Dos formas son las principales: una forma orgánica en que el individuo se va separando poco a poco del grupo, y una forma más peculiar en que, o bien el individuo se separa mediante declaración de voluntad propia o mediante exclusión del grupo organizado. Una vez separado del grupo, éste deja huella

dentro del individuo. Es lo que el autor llama la «Ehemaligenpsyche». Esto puede manifestarse en dos formas: positiva y negativa. Positivamente, mediante un sentimiento de respeto y afecto al antiguo grupo. Negativamente, mediante una oposición y odio acentuados.

A continuación examina el autor las relaciones entre el grupo y los extraños al mismo. La posición fundamental del grupo frente de los extranjeros es, según el autor, ambivalente: el extranjero es, en primer lugar tiempo; LGlp, «jero es, en primer término, el enemigo; pero unido a ello tiene un particular atractivo. Hay, pues, supervaloraciones y subvaloraciones. Derivado de esto hay posiciones en pro y en contra de los extraños. La relación del grupo con el que es extraño al mismo debe también estudiarse como una relación entre lo interno y lo externo al grupo y lleva a un análisis de la publicidad y de su presión sobre el grupo. El artículo, basado en los métodos fundamentales de la *Beziehungssoziologie*, está lleno de agudas y certeras observaciones y trata uno de los problemas más importantes en la dinámica del grupo. ENRIQUE GÓMEZ ARBOLEYA.

KLAPP (Orrin E.): *Heroes, villains and fools, as agents of social control*, en «American Sociological Review», vol. 19, núm. 1, febrero 1954 (págs. 56-62).

Los tipos sociales comprenden un campo relativamente poco apreciado de la cultura popular. Aunque algunos hayan sido cuidadosamente estudiados, no se ha dedicado mucha atención a catalogar, clasificar, ni aun a considerar adecuadamente el vasto número de tipos altamente significativos que aparecen en las charlas corrientes, en los chistes, en los relatos populares, en el folclore, etc. Este artículo se preocupa de tres figuras genéricas especialmente significativas: el héroe, el villano y el tonto, y pretende construir una teoría acerca de su naturaleza normativa, función, sanciones y contribución al *consensus* y al control social.

Los tipos del héroe, del villano y del tonto pueden, quizá, entenderse mejor contemplándolos como desviaciones de un centro normativo de conducta convencional. Aristóteles definió a la virtud como punto medio, y el heroísmo está siempre en un extremo. Como di-

jo Alejandro Dumas, el loco y el héroe son *deux classes d'imbéciles qui ont beaucoup de choses en commun*. Estos papeles son creados y asignados por procesos colectivos. Todo hombre puede actuar como quiera, pero solamente un grupo puede convertirlo en un héroe, en un villano o en un loco.

Los héroes pueden ser definidos como personajes reales o imaginarios que sobresalen de los demás por supuestos méritos poco corrientes. Su definición sociológica debe incluir, además, el hecho de que son reconocidos como tales y ocupan un *status* lleno de honores, para con el cual la conducta apropiada es el homenaje, la conmemoración, la celebración y la veneración. El héroe es un ser supernormal. Los tipos más perfectos se encuentran en la leyenda y en los mitos, y son: el héroe conquistador, el héroe astuto, el héroe que promete poco, el héroe investigador, el libertador o vengador, el benefactor popular, el héroe de la cultura y el mártir.

Si los héroes no son imágenes reales del promedio de la naturaleza humana, tampoco lo son los villanos que aparecen en las obras de ficción, en el folclore y en la vida, como figuras idealizadas del mal, que tienden a violar las acciones morales por su voluntad intrínsecamente mala. Sus mejores ejemplos pueden encontrarse en las mismas fuentes, ya citadas para los héroes. Aunque los tipos de villanos son muy varios, sus papeles pueden clasificarse en los siguientes grupos: el perseguidor, el traidor, el corruptor de costumbres, el criminal monstruoso y el criminal humorista.

Es evidente que los tontos no representan el promedio de la naturaleza humana, sino que son caricatura grotesca de ella. Igual que en los dos casos anteriores, pueden distinguirse en ellos diversos tipos que van del bufón al héroe cómico. El tonto o loco se opone al héroe por su debilidad y porque su *fuerte* es el fracaso y el fiasco. Aun siendo defensor del decoro y del buen gusto es demasiado estúpido para ser tomado en serio.

El primer factor que ayuda a descubrir estos tipos es su visibilidad, que no es mera publicidad, sino una a modo de individualidad conspicua o distinción.

Otro factor es su aparente conformidad con prototipos ya establecidos en la mentalidad popular.

El tercero es la oportunidad social para desempeñar un cierto cometido proporcionado por el grupo. Los héroes, como ha observado Carlyle, tienen su estación. El mismo acto realizado tarde o en otro escenario puede hacer de una persona un tonto más que un héroe.

La racionalidad, pues, no tiene nada que ver con el reconocimiento de los héroes, villanos o tontos. Aunque los procedimientos lógicos y la evidencia puedan utilizarse en su consagración, como en el caso de las condecoraciones militares, casi toda tipificación ocurre por definición popular espontánea en la que hay poco pensamiento reflexivo, aunque los procedimientos racionales suelen ratificarla *ex post facto*.

Una vez definido alguien como héroe o antihéroe, el pueblo tiende a tratarlo de modo consecuente. La esencia de su respuesta colectiva parece ser el desempeño de un papel en cierto *status*. En el caso de los héroes este *status* es, por supuesto, elevado, exclusivo y honorífico. En el de los villanos es, de muchos modos, el reverso, porque se les hace ocupar un *status* detestable y odioso.

En tiempos de crisis moral, tienden a surgir espontáneamente movimientos de vilificación que descubren y castigan a las víctimas propiciatorias. La necesidad de reos puede ser tanta que provoque la inculpação de personas inocentes. Durante tal período, el castigo adquiere un carácter ritual y se orienta más a dar pública satisfacción que a resolver problemas.

Los locos, como los villanos, también se cuentan entre las víctimas propiciatorias. El trato que se les da es la reducción de su *status* mediante la burla y el ridículo.

Las principales funciones personales y de grupo protagonizadas por los tipos heroicos y antiheroicos son las que siguen: 1.º Actúan dentro de la personalidad como normas de juicio y factores de emulación o evitación. 2.º Sus funciones de grupo incluyen la organización y simplificación de la respuesta colectiva en varios aspectos. 3.º Siguiendo a Durkheim y Fauconnet, se puede ver en la heroización, vilificación y tontificación, rituales de solidaridad y afirmación. 4.º Si se tiene a los héroes, villanos y locos por figuras simbólicas se puede notar que ayudan a la perpetuación de los valores colec-

tivos y a nutrir y a mantener sentimientos socialmente necesarios.—SALUSTIANO DEL CAMPO URBANO.

SCHLSKY (Helmut): *Ueber die Stabilität von Institutionen besonders Verfassungen. Kulturanthropologisch Gedanken zu einem rechtssoziologischen Thema*, en «Jahrbuch fuer Sozialwissenschaft», año 44 (3.º en la nueva aparición), cuad. 1, 1954 (páginas 1, 21).

La estabilidad de la Constitución política depende de la peculiaridad y permanencia de otras organizaciones y de sus mutuas relaciones. De este modo la sociología, al ocuparse de tal cuestión, se ve abocada a «la investigación de los factores generales de permanencia de las formas sociales» e incluso, más allá, al estudio de «causas extrasociológicas de la conducta humana que la antropología, psicología y biología intentan aprehender» (p. 3). La cuestión se va a tratar desde su raíz antropológica. El autor del artículo sigue tres grandes líneas de investigación: la socio-psicología americana: Dewey, G. Mead; la antropología alemana: Scheler, Plesner, Gehlen, unida a ciertas investigaciones de psicología animal y biología: Lorenz Portmann, Storch; la escuela cultural funcionalista de Malinowski, Benedict y M. Mead. El hombre es un ser inespecializado, sus tendencias son conformables. Esto significa dos cosas: el puro factor biológico abre el área en donde se inscribirá la cultura. La cultura como objetividad determinará nuevas legalidades en la conducta humana. La actividad cultural se divide en tres funciones fundamentales: instrumental, simbólica y organizadora-social. Todas ellas tienen dos aspectos: funcional, en cuanto ligados a una tendencia y necesidad humana; objetiva, en cuanto poseen realidad y legalidad propias. Y a su vez por este último carácter crean necesidades humanas culturales que pueden llamarse derivadas, apoyadas en necesidades y tendencias secundarias, terciarias, etc. A su vez éstas crean nuevos productos culturales. Se jerarquiza así verticalmente el mundo cultural. Junto a esta jerarquía vertical cabría reconocer una horizontal según la cual la necesidad se satisface en múltiples instituciones o productos culturales. La estabilidad de cualquier institución en

este conjunto depende: de la constancia relativa de la cantidad en las correlaciones de necesidades y en las combinaciones de tendencias que en ella se satisfacen; del mantenimiento de la mutua dependencia de la institución en todo el conjunto jerárquico de necesidades; de la capacidad de toda la cultura para encontrar a las nuevas necesidades, consiguientes a toda institución, una solución institucional. Derivado de ello, la inestabilidad de una institución puede radicar en la pérdida de intensidad de los factores que la animaban (ejemplo: la desaparición del duelo), en la hipertrofia (ejemplo típico: el Estado moderno).

A continuación se examinan las constituciones modernas en relación con las tendencias y necesidades derivadas de que arranca dentro de la vida política europea y se estudian agudamente las dos funciones: política integradora, y organizadora estatutaria. El predominio de esta última manifiesta un cambio que hay que constatar y que podíamos apuntar como una pérdida de intensidad de los factores que animaban a la constitución como institución. El segundo proceso se da también. Toda institución política tiene que llevar en sí la posibilidad de desarrollo. Esto entraña que toda institución (y más la institución política) tiene que acoger en sí un elemento novador (modernamente, la crítica y el control analítico y empírico), y tiene que cambiar con el cambio de la cultura mediante el Derecho como creador dinámico de nuevas formas.

El artículo concluye con el análisis de los concretos conceptos constitucionales, a partir de estos supuestos.—ENRIQUE GÓMEZ ARBOLEYA.

PERROT (Roger): *De l'empreinte juridique sur l'esprit de la société française*, en el vol. «Aspects de la société française», Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, París, 1954 (págs. 179-201).

«Francia, escribió el sociólogo alemán Curtius, está en posesión de un espíritu jurídico que quedará en ella permanente» (*Caractères essentiels du génie français*, pág. 303). La afirmación continúa hoy vigente a través de las últimas y graves vicisitudes de su historia: Francia ha profesado siempre

un singular culto por la justicia, que tuvo sus mejores brotes en los nombres insignes de sus grandes juristas.

Este singular espíritu jurídico es, ante todo, un *esprit de discrimination*. Se pretende encontrar una definición rigurosa y formal de los derechos y deberes de cada uno en función de una especie de matemáticas de conceptos. La realidad económica y social es muy varia. El jurista tiene que comprender las diversas situaciones en normas precisas ya que, como escribió Dabin, «jamás la inteligencia humana podrá retener y alojar en cuadros conceptuales adecuados las innumerables manifestaciones de la vida que reclaman una reglamentación» (*Technique de l'élaboration du droit positif*, pág. 356).

Francia no consiguió tal espíritu de forma desarraigada y como si dijéramos espontánea. La civilización francesa es una especie de crisol donde se fundieron los movimientos antiguos: del pensamiento griego heredó el arte de la discusión y el razonamiento —especie de «dialéctica» que viene en línea recta desde Aristóteles—; de los romanos procede esa estructura coherente y homogénea que forma el fondo de las instituciones jurídicas modernas; el pensamiento racionalista del siglo XVIII, finalmente, supone la herencia en que se apoya buena parte del pensamiento francés.

Desde esta base se proyecta una doble tendencia: por una parte existe la pretensión de definir los derechos de una manera formal y abstracta; de otra, el francés quiere usar plenamente de sus derechos y de todos sus derechos.

Roger Perrot verifica esta doble dirección en numerosos datos concretos. Los anglosajones suelen ironizar lo que ellos llaman «manía constitucional del francés». Mr. Churchill mismo se ha hecho eco de ello en sus *Memorias*. Recordando los primeros contactos del Gobierno inglés con el de la Francia libre de 1940, declara que le impresionó la marcada propensión de los franceses al culto del *Droit administratif*. (En el texto inglés aparece la expresión en francés, lo que es aún más significativo.)

Contra este espíritu jurídico de Francia se suele argumentar que, en el fondo, es la máscara técnica de un conservadurismo miope —más o menos conscientemente— para el dinamismo

propio de la vida social y económica. Las tendencias marxistas, por su parte, también lanzan ataques. El marxismo se acomoda mal a las ficciones. Acaso por esto mismo —dice el autor— el marxismo no ha tenido en las civilizaciones occidentales (estructuradas jurídicamente) un desarrollo análogo al conseguido en la Europa oriental y Asia.

El espíritu jurídico ha dado estabilidad a Europa. Estabilidad que se apoya, precisamente, en una segunda vertiente a veces olvidada: porque no es solamente *esprit de discrimination* —según apuntamos arriba—, sino que garantiza una estructura de ponderación y equilibrio abierta a la fe en ciertos principios en sí inmutables.—MANUEL JIMÉNEZ DE PARGA.

KROEBER (A. L.): *The delimitation of Civilizations*, en «Journal of the History of Ideas», vol. XIV, núm. 2, abril 1953 (págs. 264-275).

El problema de determinación de las civilizaciones se ha puesto de relieve en las obras de Danilevsky, Splenger y Toynbee. Ahora el antropólogo Kroeber se lo plantea desde su punto de vista. Para el historiador, las civilizaciones son segmentos amplios y algunas veces vagos de la totalidad de los acontecimientos históricos, cuya determinación es conveniente y cuyas cualidades son difíciles de determinar. Para los teóricos de la cultura, las civilizaciones son segmentos de la totalidad de la historia humana que se caracterizan por productos, formas e influencias duraderas en el modo de actuar de las sociedades humanas. Las civilizaciones se diferencian entre sí para los teóricos de la cultura por criterios particulares: bien geográficamente, bien según las épocas, bien según lenguas, religión, gobierno, etc. El autor se plantea el problema de determinar criterios históricos y morfológicos para distinguir las distintas civilizaciones. Los criterios fundamentales según él son: 1.º Discontinuidad en el espacio o en el tiempo. Cuando una civilización termina antes que otra comienza, la separación es bien clara. También cuando una civilización está muy separada de otra geográficamente. El problema comienza cuando las civilizaciones son continuas, contiguas o ambas cosas a la vez. Esto

manifiesta que es necesario otro criterio además del espacio y del tiempo. El segundo criterio es el lenguaje. Las distintas civilizaciones poseen regularmente distinto lenguaje. El lenguaje cambia con el tiempo y en la duración de las civilizaciones; pero lo cierto es que cuando el lenguaje se diferencia en tal forma que no cabe comprensión entre dos civilizaciones, hay menos capacidad de interés, influencia y asimilación. Como tercer criterio, la religión; una religión institucionalizada o codificada tendrá que acompañar a cada una de las grandes civilizaciones. También aquí hay que precisar matices. Las antiguas civilizaciones orientales no tuvieron tal religión institucionalizada. El culto fué local. Pero el hecho general es indudable. El autor se enfrenta respecto a este punto con las teorías de Toynbee y Splenger. Como cuarto factor está el desenvolvimiento político y militar. Una determinada idea de mando, dominación o preeminencia está unida con cada civilización. La sucesión de las civilizaciones suele ser una sucesión de imperios, aunque no pueda establecerse de una manera segura la correlación entre el grado de poder y el grado de las civilizaciones creadoras, pues a veces se da uno sin el otro y a la inversa. El quinto factor es el factor económico y técnico. Una gran civilización puede difícilmente desarrollarse sin una cierta reserva económica. Esto se advierte muy claro en las llamadas sociedades primitivas. La dificultad real de estudiar la economía como factor de las civilizaciones es principalmente una dificultad práctica por no tener datos exactos respecto a la cuantía de riqueza en muchas épocas. Respecto a la tecnología, el problema es distinto. Si no se pueden marcar correlaciones profundas entre los descubrimientos técnicos y el grado de las civilizaciones es porque los descubrimientos técnicos se extienden muy fácilmente y se convierten en internacionales. Consecuentemente, sólo pueden ser usados con reserva para determinar una civilización particular. Los factores que el autor cree que indican más exactamente las civilizaciones son las actividades que poseen estilo, esto es, las más creadoras y cualitativas. Entre ellas hay que incluir no sólo las artes, sino también las actividades intelectuales, como filosofía y ciencia, y las más frívolas como la moda. La existencia de un estilo es fundamental en:

una civilización. Con ella se relaciona el sistema de los valores de estas civilizaciones. — ENRIQUE GÓMEZ ARBOLEYA.

COLE (G. D. H.): *The Idea of Progress*, en «The British Journal of Sociology», vol. IV, núm. 3, septiembre de 1953, (págs. 266-285).

En profesor Ginsberg, en su interesante ensayo sobre *La idea del progreso*, lo define como «desarrollo o evolución en una dirección que satisface criterios racionales de valor». El progreso, pues, es un cambio para mejorar, pero cambio que implica continuidad.

El ensayo del profesor Ginsberg se refiere al «progreso» en un sentido particular o, más bien, en el más general de los sentidos que pueden atribuírsele. Se ocupa del progreso de la Humanidad manifestado en la Historia Universal y pasa revista a las ideas de todos los grandes sociólogos que, desde Turgot a nuestros días, han afirmado la existencia de una tendencia en la raza humana a mejorar su condición general y han profetizado su avance futuro.

Fué común al grupo entero de los optimistas que han dejado su huella en el pensamiento social de los siglos XIX y XX, la profunda creencia en la virtud salvadora del conocimiento. Estaban convencidos, no ya de que el conocimiento era bueno en sí mismo y satisfacía un deseo humano hondamente arraigado, sino de que su avance habría de producir efectos beneficiosos. No hay que olvidar que escribían de una época en que los descubrimientos y las innovaciones técnicas, en el campo de la naturaleza, hacían esperar que los mismos métodos podrían ser adaptados a las «ciencias sociales» que, rescatadas de los interminables conflictos de la especulación metafísica, se presentarían sobre la base firme del descubrimiento de las «leyes sociales».

La libre comunicación de las ideas hacía posible pensar que nunca más habría de acontecer que el oscurantismo y los privilegios impidieran que la educación se convirtiera en una fuente de verdad y no en un medio de adoctrinamiento de las inveteradas supersticiones y creencias, convenientes a los intereses adquiridos del privilegio y de la opresión. Además, al ganar en ciencia, los hombres crecerían también en

virtud y en estatura moral, porque las malas acciones, según ellos, más eran consecuencia de la ignorancia que de las malas intenciones.

La creencia en la certidumbre del progreso humano existe en todas las filosofías de la Ilustración —de Kant a Condorcet— y de ellas pasó al siglo XIX reapareciendo de muchas formas en las filosofías de Hegel, Saint-Simón, Comte, Marx, Herbert Spencer y otros muchos teóricos sociales. Todos coincidían en que existía una «ley» de progreso que actuaba en la Historia humana y conducía a la humanidad a su culminación, a una racionalidad superior, que sería también en determinado sentido ético un modo *mejor* de organizar los asuntos comunes de los hombres. La naturaleza de esta «ley» era diversa para cada uno de ellos. Todos también, como apunta el profesor Ginsberg, coincidían en la idea de unidad o de unificación: una razón, un bien, una naturaleza humana fundamental y un medio de realizar su potencialidad total.

Históricamente, este modo de aproximarse al problema desde el ángulo de un destino de la humanidad, está estrechamente vinculado a la idea de la paternidad de Dios. La noción de que el hombre tiene un destino que cumplir, está históricamente asociada con la de que el mundo es el lugar donde se realizan los designios divinos, y el progreso de la humanidad es, por ende, el despliegue de la voluntad de Dios sobre la tierra y no se ve afectado por los defectos de la naturaleza humana, lo que hace posible una sociología optimista a la vez que una psicología pesimista.

¿Qué sucede a esta doctrina al desaparecer la concepción de la influencia omnipotente de Dios? Que se presentan tres alternativas. O invocar a otro agente que sustituya la actuación del *deus ex machina* anterior, o buscar apoyo en una psicología más optimista, lo que supone la capacidad de la humanidad para progresar por sí misma sin intervención divina, o buscar fundamento al optimismo no en la naturaleza de los individuos, sino en el carácter de las relaciones sociales en que se desenvuelven, considerando, en definitiva, a la sociedad más que al individuo, como capaz de bien. Marx y sus seguidores e ligieron la primera, pero, cronológicamente antes, Godwin y otros propugnaron la segunda, identificando el egoís-

mo con la naturaleza. Con leves variaciones, fué también la ruta de Condorcet, Saint-Simon y, en cierto modo, Comte. La tercera posibilidad, cerrada a los hombres de la Ilustración, sólo pudo cumplirse en el pensamiento del siglo XIX.

Naturalmente que, para afirmar el progreso, cada pensador tuvo que considerar una época mejor que otra y hacerlo en base a un criterio, a un logro o a una conquista, de los nuevos tiempos. Sea lo que fuere, ni la igualdad, ni la rectitud, ni la distinción entre medios y fines nos aparecen hoy como valores tan tajantes como a los que los propugnaban. Ciertamente son conceptos plausibles y en gran medida se han impuesto contemporáneamente, pero ello no basta para entronizarlos como principios directivos del movimiento histórico entero, ni proporciona base profunda para proclamar la certeza de su continuación como fuerzas principales en la configuración del futuro. Y por lo que hace a la ciencia, al aumento de saber y conocimiento, si estamos dispuestos a mantener que es un «bien», aunque pueda producir, como es innegable, buenos y malos resultados, tenemos que dar razones válidas para defender esta afirmación.

Cole disiente del argumento que sostiene la beatitud del «estado de inocencia» y está conforme con que el conocimiento fáctico y el conocimiento del bien y del mal, no son dos clases de conocimiento radicalmente separadas, una buena para los hombres y la otra mala, sino relacionadas de tal manera que los hombres no pueden ir adelante sin apoyarse en ambas, y por esto necesarias para la vida del hombre en sociedad. Si se nos permite calificar de bueno al conocimiento, no sólo por sus usos prácticos, sino también en sí mismo, disponemos de un elemento particular en la historia humana al que podemos aplicar la noción de progreso. Desde luego que los pensadores cuyas obras examinó el profesor Ginsberg hubieran negado este razonamiento, porque, para ellos, era posible *conocer* el bien a la manera como es posible conocer un hecho, y conocer el bien era también sentirse impulsado a obrar según él.

Pero, ¿qué es el bien? Si el «bien», en relación con los hombres y la sociedad, significa simplemente lo que ayuda a satisfacer los deseos de los hom-

bres, podemos, estudiando lo que los hombres desean, llegar a conclusiones sobre lo que toda sociedad debería pretender. Pero todos los hombres no desean las mismas cosas y, por si ello fuera poco, sus deseos son no sólo diferentes, sino también contradictorios.

Es indudable que en toda sociedad humana conocida, en cualquier estadio de desarrollo en que se encuentre, existen distinciones socialmente reconocidas entre el bien y el mal, pero casi nunca coinciden con las de las demás sociedades y, por otra parte, tales distinciones cambian de contenido cuando cambia la sociedad a que están referidas. Son, puede decirse, relativas a las condiciones de la sociedad en que se dan, pero permanecen constantes como atribuciones del valor. Lo que se considera bien o mal, varía; la naturaleza esencial de la atribución permanece inalterable.

En todas las sociedades, también, existe una necesidad de justicia que implica el juicio moral. Cuanto más crece la sociedad, más reglas necesita y más importante se hace la justicia para sus miembros. Puede haber normas diversas para los diferentes grupos o clases de una sociedad, porque la concepción de la justicia no excluye el privilegio, pero se pide siempre ser tratado justamente, lo que elimina el capricho y el favoritismo.

Si existe un criterio racional de progreso social, es precisamente la tendencia a la justicia y, conforme a la descripción del profesor Marshall, ha habido en nuestra actual civilización occidental tres estadios sucesivos en esta tendencia. El primero abarca la gradual aceptación de un derecho a la igualdad ante la ley, juntamente con la libertad personal y la abolición de la esclavitud; el segundo, la gradual extensión de los derechos políticos, especialmente el del voto, y el tercero, en pleno desarrollo en nuestros días, implica la petición de derechos económicos y de seguridad social.

Estos desarrollos pueden ser llamados progreso, porque comprenden un claro avance moral hacia la realización de la «sociedad perfecta», organizándola más sobre una base de reciprocidad y reconociendo el derecho de cada individuo a ser tratado como un fin y no meramente como un medio. Ahora bien, donde los grandes optimistas vieron unidad, nosotros vemos pluralidad.

Nos damos cuenta de que el progreso *general* depende de un número de factores que no varían de consuno necesariamente, ni se mueven tampoco en la misma dirección.

En resumen, aunque es posible establecer un criterio racional, o criterios racionales, del progreso humano, no es posible hoy día formular ninguna teoría general del progreso examinando la historia del hombre. En nuestra presente situación, el determinismo que antiguamente era inseparable del optimismo se ha convertido en el aliado del pesimismo. No debemos, pues, basar nuestras esperanzas en el progreso que pueda conseguirse por el movimiento inexorable de una ley histórica, sino en nosotros, en nuestros hijos y en los hijos de nuestros hijos, que haremos mejor o peor el mundo según la buena voluntad, el entusiasmo y la ciencia con que nos enfrentemos a las tareas del presente y del futuro.—SALUSTIANO DEL CAMPO URBANO.

CAIN (Stanley A.): *Food and People; A Second Look at Malthus' Principle of Population*, en «The Journal of Politics», volumen XIII, núm. 3, agosto, 1951.

La tesis malthusiana de crecimiento geométrico de la población y de crecimiento aritmético de las subsistencias, un día rechazada en casi su integridad al sentarse que Malthus había subestimado —lo que evidentemente es cierto— las mejoras y adelantos técnicos en los métodos de producción de bienes, ha vuelto a reaparecer cuando se descubrió que también había habido una subestimación de los posibles progresos de la medicina en la reducción de las muertes precoces y, consiguientemente, en la ampliación del período medio de la vida humana.

Hoy parece efectivamente cierto que, según Malthus predijera, el mundo es capaz de duplicar su población en veinticinco años. El problema es, por tanto, y esta es a la vez la tesis del artículo, el de incrementar las subsistencias mediante la ayuda técnica a los países poco desarrollados económicamente y el de concebir un mejor sistema de distribución internacional de la riqueza que permita un día dar por resueltas cuestiones absurdas en su generalidad,

como el formidable espectro que siempre se cierne sobre la economía de los Estados Unidos, del hundimiento de los precios agrícolas por la superproducción de artículos alimenticios que, irónicamente, ha de combatirse hoy mediante la restricción de las áreas cultivables.—M. ALONSO OLEA.

BIRNBAUM (N.): *Conflicting interpretations of the rise of Capitalism: Marx and Weber*, en «The British Journal of Sociology», vol. IV, número 2, junio 1953 (págs. 125-141).

Marx y Weber, cronológicamente separados por menos de medio siglo, se ocuparon de la fundación de la ideología, como variable independiente, en la evolución social. El primero, sobre todo, en el famoso capítulo XXIV de *El Capital*, publicado en 1867; el segundo, en 1904, fecha de la aparición de *La Ética Protestante y el espíritu del Capitalismo*, que fué el primero de una serie de estudios suyos sobre las relaciones de la ideología religiosa con la evolución social, publicados en *Religionssoziologie* y resumidos posteriormente en el capítulo final de su *Historia Económica General*.

Ambos, Marx y Weber, fueron muy influidos por la tendencia historicista del pensamiento social alemán que, culminada con Hegel, sostenía que la existencia social es un proceso y que cada época histórica y cada estructura social es única y debe entenderse mediante leyes referidas exclusivamente a ella. Ambos también, cada uno a su modo, rompieron con estos postulados. Marx rechazó la interpretación predominantemente idealista que hacía el historicismo del contenido del proceso social, asegurando que los acontecimientos decisivos se producían en el reino de las relaciones sociales y no en el plano de la evolución de las ideas, y asimismo la unicidad total de las épocas históricas y de las estructuras sociales. No obstante, conservó el sentido historicista de proceso y transformación. Weber, especialmente en *Wirtschaft und Gesellschaft*, intentó formular algunas categorías generales aplicables a todas las épocas históricas, pero su agudo sentido del contraste histórico procedía de su raigambre historicista. Gran parte de la obra de Weber no fué sino pues-

ta a prueba y modificación de la teoría de Marx.

El fenómeno que Marx y Weber quisieron explicar fué el desarrollo, único en la perspectiva histórica mundial, de un sistema económico de Europa Occidental en que se combinaban los siguientes atributos: la concentración de los medios de producción en manos de una porción relativamente pequeña de la población; una masa ingente de trabajadores formalmente libres que vendían sus servicios en el mercado; un nuevo sistema de valores sociales que persigue el aumento de eficacia de los medios de producción mediante la implacable aplicación de los cánones de la racionalidad, y el lucro ilimitado como objetivo final de la conducta económica. Los dos pensadores coincidieron en la unicidad de la nueva estructura económica y en que no podía ser tratada simplemente como tal, sino que implicaba un nuevo tipo de sociedad. Juntamente sostuvieron que los nuevos valores sociales de la actividad económica capitalista no eran «naturales», sino precipitados del desarrollo histórico.

Weber recalcó la distinción entre los valores sociales tradicionales y racionales, al pintar el agudo contraste existente entre el feudalismo y el capitalismo, pero, aunque la racionalidad sea un punto clave en el análisis weberiano, Marx no la ignoró.

En resumen, Marx y Weber coincidieron en las características culturales de la sociedad capitalista. Difieron, eso sí, en su explicación.

Cuando Marx, al final de su vida, dijo que no era marxista, mostró bien a las claras su repudiación del uso mecánico que sus seguidores hacían de sus teorías, sin especificar las variables que él había introducido en el análisis sociológico. Marx no fué un determinista económico, en el sentido de que pensara que los motivos económicos eran exclusivamente los decisivos en la acción social de los individuos. Es, en verdad, crucial al comparar a este respecto a Marx y a Weber señalar que Marx dejó tal motivación relativamente sin analizar. Debe recordarse que él utilizó el término materialismo en un contexto polémico, deseando derrocar la noción hegeliana de que las ideas, en forma de «espíritu», fueran los factores esenciales de la Historia.

Toda sociedad, según la sociología

de Marx, tiene un conjunto de instituciones económicas, un sistema de relaciones sociales, que proviene de las funciones que desempeña en el ciclo de producción, distribución y utilización de bienes. Amplios estratos de la población se agrupan de acuerdo a sus semejanzas económicas. Las situaciones dictadas por el sistema económico no sólo determinan las diferencias de *status*, sino también las diferencias en el poder político. El modo de entender el funcionamiento de una sociedad es tratar a sus instituciones económicas como la variable clave. Los procesos más importantes del cambio histórico son inconcebibles sin una base material que acarree un cambio en las instituciones económicas.

No pocas veces los intereses de clase dirigen inmediatamente la acción social, pero, acaso más corrientemente, determinan la acción de una manera indirecta y se hacen eficaces a través de una ideología que es una racionalización elaborada de un conjunto de intereses de clase. Marx, para explicar los fenómenos consensuales de tipo interclasista, afirmó que la clase que controlara los medios de producción podría, y de hecho lo haría, imponer su ideología al resto de la sociedad. Lo que no explicó fué cómo la posición clasista engendra la ideología. Parecía implicar que se hacía mecánica y automáticamente. Weber procuró llenar esta laguna del marxismo, ya que Marx ni siquiera tocó un problema que para Weber era fundamental. ¿Qué valores son capaces de producir modelos de conducta social? En realidad, la teoría marxista de la primacía de la posición clasista en la determinación de la conducta social descansaba en unas supuestas producción mecánica de valores y completa plasticidad psicológica.

Weber nunca ofrece una exposición completa de su sociología, pero en su obra son bien visibles los elementos de una teoría general. Su análisis de la tipología de las estructuras de autoridad política aclaraba que los valores políticos sólo pueden separarse de los demás valores de una sociedad con gran artificialidad. Porque Weber entendía que la conducta social es de una pieza. Una sociedad tradicionalista en las relaciones sociales no posee normalmente una estructura racional-legal de autoridad. El sistema de valores de una sociedad limita las posibilidades de varia-

ción institucional dentro de ella. Weber, sin embargo, no consideraba a la sociedad como una emanación de los valores. Rechazaba tanto la interpretación unilateral idealista de la Historia, como la interpretación unilateral materialista. En su análisis de la estratificación y de los fenómenos con ella relacionados, sostuvo que las instituciones económicas no eran las únicas variables críticas relevantes. Dentro de ello, sin embargo, no ignoró los efectos de los sistemas clasistas sobre la ideología y los valores. Claramente, su interpretación del fenómeno religioso lo identifica con una ideología de clase, pero aclaró lo que Marx dejó implícito. Afirmó que la Religión respondía a que los hombres necesitaban una justificación coherente para sus situaciones vitales. Negó que las ideas fueran simples «reflejos» de una posición de clase o que los intereses de clase pudieran entenderse separados de una concepción clasista de estos mismos intereses, su ideología y sus valores. E insistió en que las ideas pueden ejercer, juntamente con otros factores, influencia independiente sobre el curso del desarrollo histórico.

Al ocuparse del nacimiento del capitalismo inglés, Marx recalcó el papel de la fuerza. Weber, menos que nadie, podía infraestimar la justeza de esta observación. Más bien lo que hizo fué considerar si era una explicación *suficiente*. La racionalización de la vida económica que Marx atribuía a las «deyes inmanentes del desarrollo del capitalismo» es precisamente lo que Weber buscó explicar a la luz de una perspectiva sociológica más amplia, consciente de que lo que Marx consideraba como forjado inextricablemente podía, en otros ámbitos históricos, formarse de modo diferente.

Weber reconoció que si bien el crecimiento de la población y la corriente de metales preciosos tuvieron honda influencia en el nacimiento del capitalismo, ello fué sólo hasta donde lo permitió el sistema existente de relaciones del trabajo. No hay que olvidar que, para él, el capitalismo significa algo muy específico: la transformación del trabajo formalmente libre en trabajo metódico, racional y disciplinado. El método comparativo, equivalente en la sociología al experimental en las demás ciencias, permitió a Weber hacer una estimación de los efectos relativos

de los factores materiales e ideológicos en el nacimiento del capitalismo, no sólo en Occidente, en contraste con otras sociedades, sino también entre los segmentos católico, luterano y calvinista de la sociedad europea. La historia social de Inglaterra y el papel económico de los puritanos en los siglos XVI y XVII proporcionan la evidencia europea del cometido de las ideas religiosas en el desarrollo histórico.

Weber aclaró dos cosas respecto al calvinismo. Sus valores santificaban la actividad capitalista, proporcionando una ideología que incitaba a los puritanos a un incansable afán de lucro y, asimismo, les impulsaba a organizarse como personalidades para funcionar de modo metódico e insensible. Insertando, pues, una variable ideológica y psicológica en el análisis histórico, Weber mostró que la explicación de las variables implícitas relativamente en el análisis marxista puede alterar las conclusiones a que llegaba el análisis, sin alterar esencialmente los hechos que consideraba.

En resumen, Weber utilizó a Marx no aceptando sus hipótesis, sino poniéndolas a prueba y enmendándolas. Patentizó lo que Marx dejó implícito: las funciones psicológicas de los sistemas de creencias. Ello le hizo posible descubrir que la ideología no deriva automáticamente de la posición social, sino que es, más bien, un medio de interpretar tal posición. Una función posible de la ideología, bajo este punto de vista, es la de marcar la ruta al cambio social.—SALUSTIANO DEL CAMPO.

LE BRAS (Gabriel): *Pour une sociologie historique du catholicisme en France*, en «Cahiers Internationaux de Sociologie», París, enero-junio 1954.

Este autor está especializado en los trabajos de sociología religiosa, especialmente referidos al medio francés, y sus libros, muy difundidos, gozan de verdadera autoridad científica. En el detallado estudio sobre la sociología del catolicismo francés, que ahora nos ocupa, sienta en realidad M. Le Bras las bases de lo que esperamos que pronto venga a ser un nuevo libro esclarecedor de primera importancia.

Parte el análisis de M. Le Bras del

hecho básico de que la Iglesia romana impone unidad de fe y de disciplina a todos sus fieles, y enriquece con definiciones dogmáticas su contenido de creencias, adaptando, por otra parte, a las necesidades cambiantes el de sus instituciones. Será, pues, oficio del sociólogo inquirir sobre tales bases las causas, los caracteres y los efectos sociales de las mutaciones experimentadas por dicha sociedad en tanto que vive y se desarrolla en el tiempo y, en consecuencia, no deja modificar sus formas. Estas condiciones son tanto más susceptibles de investigación cuando los factores de especificación nacional intervienen en la configuración general del hecho religioso católico, haciendo necesario acometer, aparte de la sociología general del catolicismo, otras sociologías históricas concretas referidas a cada catolicismo nacional. Por esta razón considera M. Le Bras que un objetivo perfectamente vital de la sociología religiosa ha de consistir en poner de manifiesto las transformaciones de la Iglesia católica en cada comunidad nacional, lo mismo si se considera en tal caso a la Iglesia católica como participante en una nación, que si se la estima en tanto que miembro de una sociedad universal.

Acomete en este trabajo su autor, por medio de un rápido y seguro análisis, el proceso de formación de los cuadros territoriales y el desenvolvimiento de la estructura administrativa de la Iglesia de Francia, en estrecha relación con la propia configuración territorial y administrativa de la sociedad civil. Como consecuencia de estas circunstancias geográficas, jurídicas y políticas, puede observarse la progresiva aparición de una psicología local, regional y nacional que ha de ocupar una parte muy considerable en las manifestaciones más desarrolladas de la vida religiosa colectiva. Por otra parte, M. Le Bras deja señalado cómo por debajo de las apariencias de la unidad administrativa subyacen precisamente las divisiones y los conflictos entre los tres cuerpos radicales de la Iglesia: clérigos, laicos y religiosos.

Es muy esclarecedor el criterio de este sociólogo francés, al estimar la vitalidad interior del catolicismo de su nación en diversos períodos de su historia, según un doble criterio: el de la salud orgánica del catolicismo y el de su participación en la vida social. Des-

taca, al efecto, los tres tipos de autoridad que se encuentran en los grupos religiosos, y que dentro de la organización católica se concretan en las categorías de obispos, conductores —fundadores de órdenes e instituciones y predicadores populares— y santos. Analiza finalmente el autor el efecto de los movimientos y fenómenos de vitalidad interna de la Iglesia, dentro del seno de la sociedad temporal. Lo mismo en cuanto a los seguros criterios metodológicos que en cuanto a la riqueza documental utilizada en cada punto de su estudio, este denso artículo de Gabriel Le Bras constituye un punto obligado de consulta para el estudioso de estos temas.—MANUEL LIZCANO.

BOBBIO (N.): *Croce e la politica della cultura*, en «Riv. di Filosofia». Volumen XLIX, 1953, núm. 3.

El pensamiento de Croce se desenvuelve entre dos polos opuestos: su afirmación de la actividad política como actividad económica o fuerza vital, y en cuanto a tal, autónoma respecto a la moral, por un lado: y, por otro, la identificación de la libertad con la fuerza moral que dirige en última instancia la política, y con la cual toda buena política debe contar.

Mas ahora interesa destacar una cons-de cultura (en su sentido de filósofos) de cultura (en su sentido de filósofos) tienen una responsabilidad y una función política, en cuanto hombres de cultura. Este es el significado de la expresión «política de la cultura». Puede decirse que a través de su larga vida y de las numerosas vicisitudes por las que atravesara, fué éste el problema más profundamente sentido por Croce.

Desde su primera obra autobiográfica (*Contributo alla critica di me stesso*) en 1915, hasta los últimos tiempos, fueron objeto de su estudio las relaciones entre Filosofía y Política, con aquella «tranquila conciencia», que el filósofo tiene sobre su puesto de responsabilidad en la vida civil.

Resumimos, a continuación, las tres fases que pueden distinguirse en el desenvolvimiento de su pensar.

El primer modo de entender las relaciones entre actividad filosófica y actividad política es mediante la «especialidad» o «especificación», empleando el propio término de Croce. Mientras

la primera actividad pertenece a la teórica, la segunda parte pertenece a la práctica. Ambas constituyen dos formas distintas de actividad espiritual. A esta conclusión llegó en su juventud, tras de sus primeros contactos con la Política y los políticos.

Mas si estaba clara la distinción entre el hombre de pensamiento y el de acción, entre la actividad teórica y la práctica, era preciso mostrar ante sí mismo y ante su inquieta conciencia de ciudadano, que la actividad filosófica, a la cual era llamado por naturaleza y que no quería sacrificar, ni siquiera en parte pequeña a la actividad del hombre público, era, en su esfera propia, política.

¿Qué quería significar con esto Croce? Entendía que la Filosofía debe dar reglas de conducta al político, o bien que de una determinada concepción filosófica puede derivarse una ideología política, buena para constituir el contenido de un programa de gobierno. No se trata de una confusión o de una relación mecánica entre Filosofía y Política. Por eso habló de «cretinismo filosófico» para señalar la mescolanza.

Pensaba que la vida civil de una nación obtiene ventaja del adelanto cultural, del discernimiento de los conceptos teóricos e históricos de los estudiosos y especialistas. Así entendía, de este modo genérico, la función civil de la Filosofía.

En opinión de Bobbio el paso más interesante de la ideología de Croce, en este punto, se encuentra en una pequeña nota escrita en 1925, cuando comentaba que «no se pueden cultivar los estudios filosóficos, críticos e históricos sin poseer en sí mismo el sentido de la política y sentir ardientemente el efecto hacia la sociedad y la Patria, y hacer, pues, desde aquel punto de vista especializado, también política».

La investigación histórica le había demostrado que la Historia grande la realizan los hombres de cultura al margen de la política contingente. Dejemos aparte —dice Bobbio— el enjuiciar si esta tesis historiográfica tiene fundamento metodológico. Croce deja bien clara la importancia de la función histórica del intelectual en cuanto tal. Si se quiere, ello significa la revancha del hombre de cultura sobre el hombre de la política. Más tarde hablaría de

una «condicionalidad de la filosofía para la política».

Esta acentuada importancia de la función histórica de los hombres de cultura no podía quedar sin consecuencias respecto a la responsabilidad que tienen en la sociedad. La función de los hombres de cultura, como precisara paulatinamente la mente de Croce, es la conciencia moral de la humanidad en su desenvolvimiento. Es decir, les corresponde salvaguardar y promover los «valores de la cultura», distintos de los «valores empíricos». Y el hombre de cultura tiene el peligro de servir primero al partido, o a la parte de verdad que está al día.

En su tancia, Croce combatía contra dos frentes: el apoliticismo de la cultura, es decir, contra la cultura que está estancada en la Historia por falta de vigor filosófico, por avidez mental, o lo que es peor, por deliberado espíritu de evasión; y la «politización» (politicidad) de la cultura, es decir, contra la cultura transformada en público servicio. Tanto los apolíticos como los políticos pecan —unos por defecto y otros por exceso— contra el primado de la cultura.

Una tercera fase del pensamiento de Croce está representada por la idea de que el hombre de cultura es combatiente en un campo más vasto que el de la simple verdad frente a todo error y sobre todo, el error político; por el contrario, abarca el valor supremo de la Historia y el de la libertad, que se identifica con el ideal moral. La función política de la cultura es la defensa de la libertad. Tal es el primer y más alto deber del hombre de cultura. Así resuelve el problema de las relaciones entre Cultura y Política.

No es caso de investigar cómo Benedetto Croce, en los años de crisis del Estado italiano, había descubierto y justificado histórica y filosóficamente el liberalismo. Lo que importa aclarar es cómo este descubrimiento se identificó en su pensamiento con una nueva y más robusta consideración de la función activa de los intelectuales en la vida social. La idea liberal no es concebida como una ideología frente a otra, o como un programa de partido, sino como el mismo ideal moral de la humanidad que abraza a todos los partidos —incluido el partido liberal— y a todos los supera.

De estos principios se deriva su con-

cepción liberal. No es una teoría política, sino metapolítica. Si la libertad es el ideal moral de la humanidad, y, por tanto, el valor de civilización por excelencia —recuérdese su distinción entre valores de cultura y valores prácticos— en función del cual, por tanto, la humanidad se enriquece y se perfecciona, es claro que la libertad históricamente no es legada a ésta o aquella clase económica o política (Croce combatía el concepto de libertad como expresión del ideal burgués), sino que es patrimonio de aquella parte de la humanidad a la cual es asignado el oficio y la responsabilidad de defender y promover los valores de la civilización, y como tal, tiene la «dirección de la sociedad», es decir, de los hombres de cultura. De aquí esta otra idea: si el liberalismo es un ideal moral, si se quiere denominar así a un partido político, éste tendrá que ser «el partido de los hombres de cultura».

No debe olvidarse —advierte, finalmente, Bobbio— que en los años de dictadura personalizó aquella misión del doctor que él había proclamado, la del intelectual que realiza su parte en la Historia en cuanto portador de la fuerza no política, que la política no puede suprimir nunca radicalmente, porque resurge siempre nueva en el pecho del hombre, y con ella habrá de contar siempre la buena política.—
I. PEDRO PASTOR.

COLE (G. D. H.): *La structure des classes en Grande-Bretagne à 1951*, en «*Cahiers Internationaux de Sociologie*», París, vol. XVI, enero-diciembre 1954.

El profesor Cole, de la Oxford University, realiza un minucioso estudio estadístico en este trabajo, tomando como base el censo nacional de 1951, cuya clasificación advierte que todavía, a su juicio, es deficiente en cuanto a la sistematización de las categorías profesionales y sociales del conjunto de los ciudadanos. El examen atento de las cifras y de los resultados de la clasificación establecida por los organizadores de dicho censo, revela que, por cada cien personas activas, hay aproximadamente en Inglaterra un empleado importante o un dirigente económico importante; y dos o tres son admi-

nistradores o gerentes —*managers*— de un nivel más bajo, así como otros pequeños directivos, comprendidos entre ellos pequeños agricultores y comerciantes. A continuación de esta categoría de cuadros económicos o *managers* figura la de cuadros intelectuales —*professionals*—, que comprende nueve o diez de cada cien personas activas de la nación. Abarcan dichos cuadros intelectuales un conjunto no demasiado homogéneo de profesiones, que comprende desde las liberales superiores hasta los grupos subalternos, en los que figuran, por ejemplo, los preceptores y las enfermeras tituladas. Resulta difícil ponderar las diferentes especialidades profesionales dentro de unos y otros grupos con arreglo a niveles bien definidos, por esta escasa diferenciación que resulta dentro de las grandes categorías establecidas. Dos o tres de cada cien ingleses activos son *agents de maîtrise* de un grupo o de otro, y especialmente contra maestros e inspectores o revisores —*controleurs*—. Cinco, con niveles de renta extremadamente variables, son considerados como trabajadores «independientes»; y ocho o nueve empleados subalternos o mecanógrafos.

Aparte del conjunto que representan los grupos incluidos en las anteriores categorías, los cuales comprenden un 30 por 100 aproximadamente de la población activa censada, y quizás lleguen a suponer un tercio de la misma, quedan los dos tercios restantes. Entre estos últimos pueden distinguirse todavía cuatro o cinco vendedores de comercio y algunos otros trabajadores no manuales. El resto, un 60 por 100, por lo menos, y en proporciones aproximadamente iguales, obreros de cada uno de los cuatro niveles previstos para la clasificación: plenamente calificados, bastante calificados, semicalificados y no calificados.

El trabajo ofrece una perspectiva de conjunto tan convincente como sugestiva, en todo lo que hace referencia a la relación proporcional de los grupos sociales que intervienen en la estructura social británica. No obstante, advierte el autor que en la estimación general que ha podido formular, no se tienen en cuenta factores de complicación suplementarios, tales como el de los jóvenes trabajadores, cuya oscilación de unas a otras categorías sociales es notable en Inglaterra, sobre todo en

sentido ascendente; incluso teniendo en cuenta que la fluidez social de Gran Bretaña es mínima en comparación, por ejemplo con la de Estados Unidos.

Uno de los problemas de fondo que afronta el estudio del profesor Cole es el de la relación entre las nociones de profesión y de clase social. De una parte, se da el criterio simplista del marxismo, que clasifica a todos los que en la sociedad no son capitalistas, es decir, burgueses, o bien proletarios, en su cajón de sastres de la pequeña burguesía, en realidad mero residuo sociológico del pasado. De otra, destaca el hecho, de importancia creciente, de que otra pequeña burguesía, compuesta de técnicos y gerentes asalariados, independiza el escalón inferior de estos grupos y queda interpuesta, a su vez, entre los capitalistas y el proletariado.

Hay casos, ciertamente, en que la profesión indica con claridad la posición del trabajador en la estructura de clases —un obrero agrícola, un mecánico de locomotora, un tipógrafo, un profesor de Universidad, un director de mina o un almirante—. Aunque existen en estos grupos las diferencias consiguientes de nivel social y de renta, de hecho al designar las respectivas actividades casi se hace tanta referencia

a la clase como a la profesión. Hay términos profesionales, en cambio, que no dan ninguna indicación clara respecto a la clase: panadero, sastre o peluquero, son conceptos que lo mismo pueden designar un comerciante que un obrero manual asalariado. Además, existen profesiones cuyos miembros pueden pertenecer a clases sociales muy diferentes: tal cosa ocurre con los jefes de estación ferroviaria de grandes centros o capitales y los de pequeños pueblecitos; con comerciantes, agricultores, periodistas, artistas o miembros de la profesión docente.

Sin embargo, el profesor Cole estima que caen en el error opuesto los que han pretendido —por una reacción exagerada contra el excesivo formalismo marxista— negar todo vínculo entre las clases y las categorías profesionales, centrandó aquéllas sobre grupos esencialmente sociales o de «prestigio» y negando su relación con la situación de los grupos de trabajo en el proceso de la producción; dado que la gran mayoría de los que pertenecen a un gran número de grupos profesionales pueden ser situados de manera precisa en términos de clase, aunque esta regla general pueda ofrecer excepciones no desdeñables.—MANUEL LIZCANO.

F) CIENCIA Y TECNICA JURIDICA

STANKA (Rudolf): *Vom Ursprung Rechtlicher Erkenntnis*. «Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie», XLI, 1, 1954 (págs. 19-31).

El autor se plantea el problema de cómo es posible conocer el ser del derecho y cómo es posible la ciencia jurídica en general. Basándose en el contenido, no en la forma del derecho, trata de explicar que el problema del origen del conocimiento jurídico es cuestión de la razón práctica, en tanto que ésta estimula al hombre a la reflexión intelectual. El objeto de reflexión propio de la razón práctica es el campo de lo social, al cual está el hombre ligado en virtud de ella misma.

Parte Stanka del carácter normativo del derecho. Cada norma, cada deber ser está, sin embargo, fundado sobre la razón práctica y no sobre la teoría, lo

cual ya demuestra lo erróneo que es cualquier intento de solucionar el problema del derecho con el aparato conceptual ofrecido en la crítica de la razón pura.

La razón práctica está fundada necesariamente en la conciencia del propio ser. Lo importante es que ésta, como señaló Kant, no es sólo práctica (trascendental), sino también empírica. En ella se encuentran los dos conceptos: experiencia y voluntad. La conciencia empírica del propio ser es la multitud de recuerdos que se nos presentan en la conciencia como reflejo de nuestra vida. Nosotros los relacionamos todos con un punto, o mejor una línea que llamamos el yo. La función de este yo es la unificación de nuestros recuerdos. Sin el yo, nuestros recuerdos se dispersarían. Así, el yo es condición previa para todo pensar ordenado y, por tanto, de cualquier vida intelectual. Tam-

bién en la conciencia práctica el yo tiene esta función unificadora. El autor llama a la conciencia de sí mismo *trascendental* en tanto que ésta se sabe independiente de las leyes naturales de los fenómenos, y la llama *práctica trascendental* en tanto que manifiesta esta independencia en la volición. Mientras que la conciencia empírica del propio ser está dirigida hacia el pasado, lo está la trascendental práctica hacia el futuro. La frase del primado de la razón práctica frente a la teórica señala a la vez el de la conciencia práctica del propio ser frente a la empírica. Incluso es aquélla el más fuerte estímulo para la formación de la conciencia en sí. Traspasando los límites de la experiencia se vive el individuo como centro de acción; se ve cómo la fuente espontánea de su volición sienta su yo como causa que quiere hacer reales unos fines a través del no-yo con el que se enfrenta. La conciencia práctica de sí mismo es de naturaleza creadora: en ella el hombre es libre y vive según leyes propias. De lo señalado más arriba resulta la estructura teleológica de la conciencia humana. Cada acto de voluntad es intencional desde el punto de vista psicológico y por la transgresión de los límites de la experiencia (que con ello a la vez traza) es trascendental. El *yo quiero algo* es el punto de partida que engendra cualquier consideración posible dentro de la pura razón práctica. Pero el querer algo consecuentemente no es otra cosa que la subordinación de la voluntad bajo ciertas normas directivas para poder alcanzar ese fin. Así el fin y su consecución dependen de ciertas directrices en el comportamiento que llamamos normas.

Con esta cadena de pensamientos refuta el autor la tesis de Kelsen de la separación de teleología y normatividad. A m b a s se condicionan mutuamente. Aunque hay un comportamiento teleológico que no es normativo, no se conoce un comportamiento normativo que no sea a la vez teleológico. Tanto la norma como la teleología pertenecen al campo de la libertad. La norma está unida a un fin, nunca es independiente de él.

La contraposición del yo y no-yo, que a la vez es el dualismo de sujeto y objeto, se supera por la vivencia del nosotros. Igual que en la conciencia del propio ser, coinciden el sujeto y el objeto en la conciencia del nosotros. Por-

que el sujeto yo no se contrapone al objeto nosotros, sino éste se siente directamente como algo que piensa, que tiene voluntad y que exige. Por diversos lazos se siente el individuo ligado a los demás. La conciencia de la sujeción intelectual del yo al no-yo se puede considerar como esencia de la experiencia social. Esta no parte primariamente de la experiencia, como la razón pura, sino de la voluntad, y el punto de partida necesario para la formación de este complejo de la conciencia es la conciencia trascendental del propio ser, que se compone de la conciencia del yo de la del nosotros. De la experiencia social surge una vivencia práctica del nosotros; la fuente de la conciencia empírica del nosotros es un querer; incluso tan sólo de esta vivencia del querer surge la experiencia.

El yo no vive aislado, sino siempre dentro de una relación social, en un nosotros. El nosotros práctico, colocado sobre el yo, se siente como alto teleológico, por lo cual encierra una condición formal que llamamos normativa. Así el nosotros es considerado como legislado y el yo se subordina a las normas del nosotros. La voluntad del yo de vivir le hace proponerse un fin, para cuya consecución se impone normas. Así el ser íntimo de lo normativo tiene significado para el futuro, y el reconocimiento del complejo de normas del nosotros es, aunque resulte negativo, un acto necesario del yo que se encuentra dentro de un complejo de nosotros. — R. GÓMEZ DE ORTEGA Y JUNCE.

SEPICH (Juan R.): *Notas sobre el conocimiento práctico*, en «Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales», Buenos Aires, año VII, número 28, enero-abril 1952 (páginas 87 a 104).

«Determinar la practicidad del conocimiento que forma parte integral o esencial de la acción es tarea y problema preliminar para la filosofía de la acción humana o moral».

Para la introducción en el tema, el autor expone la necesidad del planteo histórico del mismo, para luego determinar su noción y estructura.

Dentro de este sistema que se traza, pasa revista a los maestros griegos, haciendo observar el giro radical que Só-

crates da a la filosofía hacia dos principios fundamentales: la esencia y el hombre, en contraposición a la existencia y las cosas, conceptos hacia los que estaba orientado el saber griego anterior. Con Platón resalta la dramatización de la situación humana ante el contraste de las dos formas de vida que luchan dentro del mismo hombre: una es la que valora las inclinaciones materiales; la otra, paralelamente opuesta, eleva al hombre al reino del espíritu. No hay forma de encontrar un pensamiento único; hay que salvar al hombre superior evadiéndose del común y buscar un pensamiento para el gobierno de la «praxis» y el «ergon» humano, fundándolo en la esencia del hombre. Aristóteles va más lejos. El ciclo evolutivo de su pensamiento comienza por ir más allá de la naturaleza para volver a ella comprendiéndola.

Estos apuntes históricos sirven al autor para dar al problema del conocimiento práctico su exacto sentido humano y entrar en su significación y estructura.

El hombre —dice— «aspira y tiende a tal o cual cosa», y esta aspiración y tendencia es energía humana, por lo que la actividad humana está comprendida entre esta energía que aspira y tiende, y el horizonte hacia el cual se encamina dicha aspiración y tendencia. Esta tendencia, en su camino, es acompañada por la conciencia que es el pensamiento o conocimiento práctico, del que ya tenemos una primera determinación al señalar los límites dentro de los cuales se inserta: la tendencia libre y el punto hacia donde ésta se dirige. La función del conocimiento práctico es cubrir la distancia entre ambos. Por tanto, el conocimiento práctico queda adscrito a un hecho, a una positividad existencial que es el acto de tendencia libre humana hacia un horizonte no alcanzado todavía. Pero, en última instancia, la tendencia a «tal o cual cosa» integra la órbita de la categoría irreducible de «bien» y «mal», siendo el hecho que la representación de estos polos se hace de diferente manera según las circunstancias individuales internas y externas, el conocimiento práctico —en contra del teórico, que se dirige a la esencia del «bien» o «mal»— se adscribe al contenido «bien» o «mal» de la propia vivencia concreta e individual.—P. BRAVO.

MOTTE (Marie Thérèse): *La rigueur du raisonnement dans les débats juridiques*, en «Revue Internationale de Philosophie», Bruselas, año VIII, enero-junio 1954, fasc. I-II (págs. 84-91).

La nota presentada por la Srta. Motte al coloquio sobre la teoría de la Prueba se refiere exclusivamente al razonamiento del abogado ante el Tribunal en los países de Derecho escrito; razonamiento que tiene un solo fin: conseguir que se haga justicia en un caso dado. Intenta precisar el valor lógico de la prueba jurídica, la cual posee un rigor propio, aunque no reducible a un rigor de otro orden, el matemático, por ejemplo.

El abogado utiliza diversas formas de razonamiento. El deductivo, a partir de la ley escrita, consiste principalmente en operaciones de lógica formal elemental, para aplicar las categorías generales a lo particular e individual. El razonamiento inductivo admite en la actividad del abogado ante el Tribunal todas las formas de inducción idóneas en las ciencias o en la vida, aunque con bastantes reservas derivadas de la estructura del sistema jurídico (necesidad de ceñir la inducción para llegar a una casi certidumbre, ya que la decisión judicial no puede fundarse nunca— al menos en lo penal— en probabilidades; abandono forzoso, en gran parte, de un método inductivo muy usado en las ciencias naturales: la experimentación). La técnica inductiva más usada será análoga a la del historiador y su utilización abarca un campo amplísimo, ya que llega a investigar la intención cuando la ley es supletoria de la voluntad de las partes. El razonamiento interpretativo de la ley no parece ofrecer contacto con la deducción formal, pues ésta no se hace cuestión de las interpretaciones —cuando la interpretación es de alguna manera creadora ya escapa en absoluto al campo deductivo dentro de un sistema, para entrar en el del razonamiento metateórico que compara, aprecia y desarrolla los sistemas—.

Al estudiar el razonamiento retórico, la Srta. Motte expresa su disconformidad con los teóricos que le apellidan *lógica apasionada* —«como si se descompusiera en lógica fríamente impersonal y en pasión irracional». En su opinión, que comparte con el profesor Perelman, el razonamiento del aboga-

do es retórico en el sentido de que se dirige a un interlocutor con el fin de despertar o aumentar su asentimiento: no puede olvidarse que el juez es una persona libre, no un autómeta; pero su esfera de decisión tiene límites que marca la ley. La actividad del abogado se dirige a moverle a la elección del fallo más conforme a la justicia, entre todos los posibles. Esto no significa que el razonamiento del abogado sea sólo «probable», sin rigor, sino que tiende al rigor por vías puramente teóricas.—
MARÍA ELISA MASEDA.

GIORGIANI (Virgilio): *Logica matematica e logica giuridica*, en «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», año XXX, octubre-diciembre, 1953, fasc. IV.

Bajo las exigencias de una adaptación a sus características propias, la ciencia del Derecho necesita aprovechar los modernos desarrollos de la lógica general. Singularmente, la *lógica matemática*, denominada *logística* por L. Couturat, parece llamada a prestar decisivos servicios de rigor, exactitud y agudeza a la ciencia jurídica. Se trata de incorporar un formalismo metodológico que en ningún momento complicaría un formalismo filosófico de signo antimetafísico, neopositivista.

Hay que vencer, además, el escrúpulo de que la adopción de tal formalismo condujese a «matematizar» forzosamente el objeto a que se aplica. El empleo de figuras lógicas de carácter cualitativo no puede afectar a la condición, no cuantitativa, del objeto considerado vacío de cualquier contenido.

Una última suspicacia contra la lógica matemática se origina del hecho de que ésta aparece como *lógica simbólica*, función que simboliza sus propios procedimientos. Pero el «cálculo lógico» obedece en definitiva a las mismas exigencias sentidas por Aristóteles de un lenguaje más exacto y riguroso que el común, capaz de descarnar el razonamiento lógico, puro sistema de conexiones, en sus términos esenciales lógicos o extralógicos. No obstante, la lógica clásica no permitía la representación de expresiones complejas ni ciertas deducciones o conclusiones frecuentes en el pensamiento. Resultaba, de ahí, la necesidad de una simbólica suficiente, de mayores capacidades, entendida como

método axiomático, bien que fundado sobre un compromiso: entre la exigencia de exactitud científica de una parte y la imposibilidad de un método perfecto, de la otra (pág. 469).

Los antecedentes cercanos de tal empeño se hallarían en Leibnitz con su intuición de una *mathesis universalis*, de un *calculus ratiocinator* y, más aún, en la célebre obra *Mathematical analysis of Logic* (Cambridge, 1867) de G. Boole, y en los trabajos de Jevons, Peano, Frege, Whitehead, Russell o Carnap.

En la actualidad se ha hecho posible una lógica axiomática que trata de ordenar «expresiones y conceptos de tal modo que, puestos determinados axiomas indemostrados o admitidos sin prueba, se deduzcan de ellos en orden progresivo los teoremas mediante determinadas reglas de demostración; y puestos determinados conceptos fundamentales o términos primitivos no definidos, se obtengan de ellos en orden progresivo los conceptos derivados aplicando determinadas reglas de definición» (pág. 470). La deducción tiene sólo en cuenta las reglas de cálculo y se desarrolla de manera enteramente «formalizada».

La lógica más elemental está constituida por el cálculo de los *enunciados* a través de las formas de la conjunción, disyunción, implicación extensiva o intensiva, implicación recíproca o equivalencia, alternativa, exclusión, todas las cuales determinan las conexiones-base lógicas. Interesa también especialmente el empleo de «variables proposicionales» que han de ser sustituidas por enunciados.

A la lógica de enunciados, la parte más elaborada de la logística, sigue la llamada *lógica de términos*, atenta a descomponer las proposiciones en sus términos elementales, y que se articula en tres capítulos: cálculo de los predicados, de las clases y de las relaciones. El concepto de realización, sobre todo, representa el avance más decisivo, fundamento de la función integradora de la lógica moderna con respecto a la lógica clásica.

En diversa dirección, a los estudios de *sintaxis lógica*, relativa a las relaciones entre los símbolos, se suman los de *semántica lógica*, referentes a las relaciones entre el símbolo y su significado. Es así posible diferenciar el «lenguaje lógico» de la teoría del lenguaje lógi-

co o «metalógica», y aun alcanzar, en el dominio de la *semiótica*, el análisis de proposiciones meta-metalógicas.

En consecuencia, el concepto de lógica jurídica no puede ser sino «la doctrina de las reglas lógicas que deben ser usadas en las determinaciones del derecho: es decir, la doctrina de las reglas que encuentran aplicación en la ciencia jurídica» (pág. 476).

El resto del artículo está dedicado a anotar los puntos capitales de la obra más notable en estos trabajos: la de U. Klug, *Juristische Logik*, Berlín, 1951. El estudio de Klug no es sólo el examen profundo de los instrumentos metodológicos, sino su significado crítico en la aplicación al derecho, donde jamás pueden legitimar conclusiones logicistas, nominalistas o relativistas. De ahí la distinción entre un grupo de axiomas y de conceptos-base propios del Derecho, y otros de carácter puramente lógico. En todo caso, lo que permanece obvio es que los conceptos que aplica el razonamiento lógico-jurídico, a diferencia de los conceptos lógico-formales, no pueden prescindir de las concretas relaciones con la vida humanosocial y con la existencia histórica (pág. 479).

Luego del examen del *argumentum a simile*, donde la conclusión de analogía alcanza una concepción formal sustantiva, y después de estudiar el *argumentum e contrario*, *a maiore ad minus*, *a minore ad maius*, *a fortiori*, así como el *argumentum ad absurdum*, cuida Klug de distinguir la lógica jurídica de la doctrina de la interpretación, aun cuando ambas funciones se complementen.

La relatividad de los sistemas jurídicos positivos, cuyos axiomas sólo están obligados según relaciones lógicas, y pueden ser sustituidos por otros de diferente contenido con tal que no se contradigan, es hecho que evidencia la aplicación del método axiomático.

Sin embargo, existe también un ligamen teleológico: aparece con toda evidencia un «conjunto funcional entre lógica y teleología», cuyo análisis no está aún concluido. Por ello, «atender al desarrollo de los sistemas de axiomas teleológicos que correspondan a los sistemas de axiomas del derecho positivo es cometido de la filosofía del Derecho» (página 483). Y en sentido análogo llega el autor alemán a rechazar críticamente el relativismo absoluto, tanto lógica como teleológicamente.

El artículo termina con la extrañeza

de que Klug haya silenciado en su obra el nombre de Giuseppe Peano, que no puede omitirse entre los fundadores de la dirección axiomática de la lógica contemporánea.—M. H. B.

BOBBIO (N.): *Considérations introductives sur le raisonnement des juristes* [trad. por G. Goriély], en «Revue Internationale de Philosophie», Bruselas, 1953, núm. 27-28 (págs. 67-83).

En agosto de 1953 tuvo lugar en Bruselas el coloquio internacional de Lógica, organizado por el «Centre national (belge) de Recherches de Logique» bajo los auspicios de la Unión Internacional de Lógica, Metodología y Filosofía de las ciencias. La segunda parte del coloquio fué dedicada a la «teoría de la Prueba».

Después de los trabajos de la Lógica contemporánea, cabe preguntarse si no se ha llegado a un callejón sin salida en este terreno. Los manuales de lógica clásicos en el siglo XIX se ocupaban aún de lógica inductiva y deductiva. Los de hoy se limitan a estudiar la prueba deductiva y distinguen en la inducción, la construcción de hipótesis y su control (que precisa razonamientos deductivos).

En la introducción al coloquio, Ch. Perelman reacciona contra la doble corriente de pensamiento derivada de reducir la lógica al estudio de la deducción: el neopositivismo o empirismo lógico, que desearía eliminar de la ciencia todo razonamiento que no pueda acomodarse a la lógica formal; y el irracionalismo que por reacción contra los abusos de la primera corriente utiliza medios de conocimiento no racionales: la intuición, la *Einfühlung*, una lógica pragmática o una lógica de la vida.

Para atacar el problema desde su base, el coloquio estudió los razonamientos considerados probatorios en cuatro campos equiparados como igualmente racionales: las ciencias formales, las ciencias naturales, el Derecho y la filosofía.

No parecen ociosas estas consideraciones previas para entrar en el trabajo del profesor Bobbio.

A su entender, el problema de la prueba en Derecho (prueba en el sentido lógico, no técnico-jurídico), lleva

a precisar previamente otro problema: el de la naturaleza de la *Giurisprudenzia*, el cual pende, a su vez, de uno anterior: la valoración de los fines del Derecho. Según se ponga en primer lugar la certidumbre (el orden sería, en ese supuesto, el fin principal del Derecho), o el juicio justo en cada caso particular (la justicia ocuparía aquí lugar preferente), se buscará dar preponderancia en la jurisprudencia al encadenamiento de razones formalmente correctas que constituyen en conjunto un sistema deductivo, o a la finura de espíritu, las facultades de intuición del intérprete. En los sistemas jurídicos continentales es un hecho que la preferencia va a la certeza.

En el estudio del razonamiento jurídico es preciso tener, además, en cuenta que no existe un razonamiento jurídico abstracto e indiferente. Existen diversas técnicas para plantear y resolver los problemas según la colocación del autor en el proceso de creación y aplicación del Derecho (legislador, abogado, juez o jurista *latu sensu*). El profesor Bobbio declara su referencia exclusiva al razonamiento de ese jurista en sentido amplio por dos motivos: porque produce el cuerpo de teorías generales a que se referirán después legislador, juez y abogado, y porque su disciplina presenta problemas que preocupan a los lógicos modernos.

Kelsen elaboró la distinción entre juicios *de valor* y juicios *de validez*. Si se dice que una norma es justa, se emite un juicio de valor; si se la llama válida, no. Como los lógicos modernos quieren la irreductibilidad del lenguaje de los valores al lenguaje lógico o al descriptivo, importa afirmar que el perfeccionamiento de la técnica del jurista lleva a eliminar la mayor parte posible de juicios de valor, y consecuentemente a evitar las pruebas subjetivas o sugestivas, porque su razonamiento no se dirige a la justicia de la norma, sino a su validez.

Para demostrar la validez de una norma los juristas emplean dos modos fundamentales de argumentación:

1.º Una norma es válida solamente si deriva de una norma válida superior (regla de la validez formal).

2.º Una norma es válida sólo si el precepto que contiene es lógicamente coherente con las demás normas válidas del orden jurídico (regla de la validez material).

A. Filosofía.

Aunque esas reglas se completan mutuamente, el jurista recurrirá a una u otra según el caso. Cuando el jurista aplica la primera, su trabajo se acerca al del historiador. Cuando aplica la segunda, hace, ante todo, deducción lógica. En ninguno de los dos momentos puede decirse que utiliza términos de valor.

Para salir al paso de las posibles objeciones derivadas del hecho de que el jurista trabaja sobre reglas de conducta, y de que una regla de conducta parece implicar al menos una opinión sobre su justicia y una presión para que sea ejecutada o no ejecutada, es preciso concretar que el jurista no se desentiende ni del problema de la justicia ni del de la eficacia. En cuanto a la justicia, presume que una norma válida es justa, sin entrar en un examen ideológico para discutir en cada caso por qué se ha establecido esa regla y no otra. También preocupa al jurista la eficacia de la norma, pero no es asunto suyo. El obligar al cumplimiento escapa a su esfera.

Queda así delimitada la tarea del jurista: demostrar que una norma determinada existe formal y materialmente, y por consecuencia un determinado comportamiento se califica jurídicamente de tal manera. ¿Cuáles son las operaciones intelectuales que el jurista lleva a cabo para alcanzar ese fin?

Teniendo en cuenta que el orden jurídico supone que todo posible comportamiento está calificado como obligatorio, lícito o ilícito, y que por numerosas que sean las normas explícitas no pueden agotar todos los casos posibles de comportamiento, el intérprete debe sacar de las normas establecidas las normas implícitas. Esta operación es evidentemente de lógica deductiva. Un sistema jurídico comprende todas las normas explícitas y todas las implícitas derivadas coherentemente de aquellas, pero esto no trae consigo el agotamiento de toda posible argumentación jurídica. El razonamiento deductivo sirve para sacar de ciertas premisas las conclusiones necesarias, pero la dificultad consiste —justamente— en ponerse de acuerdo sobre las premisas. Entre las dificultades que se oponen a ese acuerdo, existen dos principales: que la significación de la norma explícita invocable sea equívoca (lo que llevaría a dos juristas a sacar dos premisas y dos conclusiones diferentes de la misma nor-

ma), y que exista más de una norma invocable (lo que lleva a conclusiones diferentes según la norma que se prefiera).

En cualquiera de estos casos se abren dos vías: o afirmar la existencia de dos soluciones igualmente válidas o buscar razones que lleven a preferir una de ellas. En este segundo momento (el más seguido por los juristas), se abandona ya el camino de la deducción, para utilizar nuevas técnicas que llevarán a conclusiones no necesarias, sino solamente probables.

Estas nuevas técnicas son las de la investigación genética y las de la investigación teleológica. Simplificando, puede decirse que al utilizar la técnica genética el jurista actúa como un historiador, y al emplear la técnica teleológica como un sociólogo, aunque en realidad a cada paso usa argumentos de los dos tipos. El nuevo campo de búsqueda ya no está regulado por la lógica deductiva, sino por lo que el profesor Bobbio sigue llamando lógica inductiva; inducción que, como decíamos al principio, comprende en realidad dos tareas diferentes, de las que la segunda (el control de las hipótesis) precisa de nuevos razonamientos deductivos.—MARÍA ELISA MASEDA.

SPORZA (Widar Cesarini): *La crisi della lege*, en «Rivista internazionale di filosofia del diritto», Roma, año XXXI, enero-febrero 1954, páginas 13-16.

Es necesario distinguir entre crisis de la Ley y crisis del derecho, expresión esta última poco convincente. Crisis del derecho entendida como inadecuación entre el derecho histórico y el derecho modelo, siempre ha existido y siempre existirá. La crisis de la Ley, en cambio, es fenómeno propio de nuestros días, y corresponde a un aspecto de la crisis del Estado contemporáneo. No debe entenderse superficialmente como degeneración de la actividad legislativa, en sentido técnico (hoy se producen con frecuencia leyes inaplicables y superfluas), sino como fallo de la ley en cuanto expresión de una voluntad discriminadora entre aquello que vale como derecho y aquello que no vale, en un momento dado. En la actual fase de la civilización, tal

voluntad discriminadora es la del Estado, y únicamente puede concebirse partiendo de la ficción de que la sociedad tiene una voluntad general que, a través del Estado, resulta la voluntad de la Ley. Pero esta voluntad únicamente es «general» en cuanto mira a satisfacer intereses públicos. De donde decir «crisis de la ley» vale tanto como decir «crisis de carácter de generalidad» en la voluntad que la engendra. Hoy día no es fácil distinguir entre interés privado e interés público, y se atribuye fácilmente carácter público a intereses que son particulares de una clase, un partido, un grupo, lo cual es una burla de los que todavía creen en el dogma de la majestad de la ley.—R. F. C.

PALAZZOLO (Vicenzo): *Aspetti del problema della legge*, en «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», año XXX, julio-septiembre 1953, fascículo III (págs. 360-382).

Las presentes notas estaban destinadas a ser el núcleo de un trabajo más amplio, orgánico y fundado.

En el horizonte de la filosofía jurídica actual, uno de los motivos sujetos a más urgente revisión es el de la ley. Resulta insuficiente todo concepto de la misma que atienda a afirmar su autónoma consistencia, su validez trascendente, más allá de la acción social humana con la cual la ley se vincula esencialmente.

El problema de la ley conduce al de la acción: una acción esencialmente entendida, no en su inmediata materialidad, sino articulada en el mundo total de la experiencia humana, y de la que no puede escindirse la forma interna de la ley, que le confiere validez realizándose en ella.

Acción y existencia se hallan profundamente ligadas, mientras la ley aparece ya en la existencia misma, otorgando a la acción, siquiera en esta dimensión existencial inmediata, su concreta racionalidad. Es la existencia la que constituye la ley, dado que aquélla es presupuesto de toda acción, al través de la cual se desarrolla y enriquece.

Sin embargo, no es la pura existencia ley inmanente de la acción, sino en cuanto acción y existencia se articulan en el plano más profundo de la expe-

riencia social, penetrando todavía por el proceso de la historia.

El concepto de ley, aun entendido en el sentido más sustancial, no puede ser en el mundo moderno sino el de ley del Estado. De ahí que la validez y eficacia del ordenamiento estatal lo revelan como algo dado en función de la conducta humana que regula —síntesis de autoridad y libertad— y sus leyes carecen entonces de un integral sentido autoritario (p. 364).

Será indispensable, en otros términos, distinguir esa ley orgánica y sustancial de una *ley jurídica*, legitimable solamente ante el decisionismo de la autoridad. Pero tal concepción obligaría a considerar al Estado, en cuanto superior al derecho, como consecuencia del origen y el fundamento irracional del orden social y político. Antítesis entre el Estado y derecho que no puede resolver la doctrina normativista kelseniana, y que alcanza su situación límite con el Estado totalitario y la concepción de la «instrumentalidad» del derecho.

En el fondo de esa antítesis encuentra, además, explicación el retorno a los motivos del naturalismo, aunque éste no sea capaz de satisfacer las exigencias metodológicas de la ciencia jurídica actual, incompatibles con un derecho natural «paradigmático» o ideológico, tal como lo caracteriza el autor.

Por el contrario, la consideración realista de la vida social y política encuentra para el derecho limitaciones fundamentales en las condiciones y las estructuras humanas y sociales de las que deriva (p. 366).

Los procesos históricos del derecho, desde este punto de vista, no aparecen nunca originarios, sino simplemente modificativos, sobre la línea de una continuidad esencial. Jamás se crea derecho donde no lo hubiese, sino que se modifica el orden vigente o, en último caso, se sustituye un tipo de convivencia y de orden por otro nuevo. Ni siquiera en momentos de revolución o de desnuda violencia deja de mostrar el derecho su propia presencia (p. 367). Así, lo que profundamente perdura es la tensión entre diversas formas o ideales de regulación de la vida social. La revolución posee una intrínseca legitimidad, axiológica y al propio tiempo jurídica.

La acción normativamente regulada,

no como mera manifestación de vitalidad, reclama un poder de imperio. El Estado no constituye, por tanto, una entidad autónoma, sino que está sostenido por concretas voluntades e intereses humanos, donde la ley ha de configurarse como medio de dominio en una coyuntura de contrastes. Una y otra vez se avalora «el punto de vista que advierte en lo concreto de la acción, en cuanto determinada socialmente, la presencia operante de la ley, y el auténtico significado del derecho, que se eleva a criterio fundamental de interpretación y orientación del desarrollo histórico» (p. 370).

Si la trascendencia misma de la ley no se entiende sino como momento de la historia de la acción social humana, la historia del derecho no puede ofrecer solución de continuidad alguna.

La investigación del fundamento y el significado racional del derecho ha de localizarse en el proceso concreto que genera la ley. Tal proceso, mediante una típica formulación y consagración en el procedimiento, que confiere a la ley su positividad formal, actúa en ella una verdadera transformación de sentido. Por otra parte, la problemática de ese proceso formativo hay que perseguirla hasta el fundamento social de la ley, hasta la forma política de la comunidad.

En particular, el significado de la *certeza del derecho* y las normas que lo forman, signo de su específica eticidad, hay que situarlo entre los elementos que constituyen el principio jurídico, hasta aquí definido; pero que en modo alguno determinan su absoluta esencia, la cual permanece íntegra aun cuando falte alguno de aquellos requisitos.

La certeza jurídica, para no ser precaria, ha de penetrar en la «incidencia social» de la ley. El alcance real de este principio revela, otra vez, la conciencia de que el derecho permanece adherido profundamente al mundo de la acción (p. 378). Sólo por esta vía puede considerarse la certeza del derecho como algo más que un mito. Sólo así se relativiza y se resuelve la antítesis entre «derecho formal» y «derecho sustancial», superando las antinomias reales de su vida compleja, aunque en definitiva unitaria. Sólo desde semejante posición se comprende, en fin, el valor sustancial que la forma asume en el derecho.—M. H. B.

FROSINI (Vittorio): *Considerazioni sulla «regula juris»*, en «Riv. Internazionale di filosofia del diritto», Roma, año XXXI, enero-febrero 1954, páginas 45-48.

En diez minutos exactos, para cumplir la *regula iuris* sobre la duración máxima de las intervenciones, impuesta por la presidencia del Congreso, Frosini hace algunas gratas consideraciones en torno a esa propia *regula iuris*, al parecer sin intención de ahondar el tema. Señala que el derecho es antes juicio, actividad del pensamiento, que mandato o voluntad. Aunque la tasación del tiempo en las intervenciones de los congresistas sea violada una y otra vez por éstos, no deja por eso de suministrarles un elemento de medida y un canon de juicio.—R. F. C.

Discusión sobre la teoría de la Prueba en Derecho [con intervención de los señores Ch. PERELMAN, M. G. CALOGERO, M. DAL PRA, R. APERY, Y. BARTHILLEL, A. LEROY, P. BERNAIS, A. J. BAYER, N. BOBBIO, Srta. M. T. MOTTE y Sr. FEYS], en «Revue internationale de Philosophie», Bruselas, año VIII, enero-junio 1954, fasc. I-II (páginas 91-105).

Ya en la discusión mantenida después del estudio sobre la prueba en las ciencias naturales, que antecedió al estudio de la prueba en Derecho en el coloquio internacional de Lógica de 1953, F. Gonseth se negó rotundamente a definir la noción de prueba en las ciencias naturales «porque la noción de prueba es indefinible». Casi comparte esta posición en el campo jurídico Dal Pra, el cual afirma que las jornadas de estudio sobre la prueba no han conseguido probar nada. ¿Es esta misma la conclusión de los demás asistentes?

Como afirma el profesor Bobbio, «parece que nos encontramos ante un conflicto de competencia entre la lógica y la retórica, y los criterios para resolverlo no han quedado suficientemente claros».

El profesor Perelman cree que en las comunicaciones presentadas se ha utilizado la palabra «retórica» en sentido estrecho y peyorativo, cerrando el paso a una necesaria rehabilitación del

concepto que, recogiendo la primitiva noción griega —técnica o arte de persuadir por el discurso— abriera paso en la filosofía contemporánea a todo un conjunto de medios de argumentación conocidos en las ciencias humanas, el derecho y la filosofía, y que no entran en los métodos lógicos —conocidos éstos como los medios formalizables y mecanizables, y, por tanto, impersonales—. El profesor Perelman considera que estos últimos tienen en el razonamiento jurídico menos lugar del que el profesor Bobbio les concede, ya que el mismo profesor Bobbio no puede prescindir de la retórica cuando quiere demostrar, causal o teleológicamente, la existencia de una norma en un cierto estado de desarrollo de una sociedad dada.

Calogero, abundando en la misma idea, precisa que ni siquiera puede hablarse de una sola lógica frente a una sola retórica. Toda lógica es siempre «lógica de». Las reglas de deducción se construyen por el científico, adaptadas al terreno de hechos que estudia. Por otra parte, en Derecho el problema no está en la deducción, sino en las premisas. «Cuando se nos propone un caso particular y se le quiere dar una solución determinada, el problema está en establecer una regla de Derecho gracias a la cual, con la ayuda de razonamientos clásicos, podamos llegar a esa determinada solución».

Dal Pra no cree posible prescindir de los juicios de valor en el razonamiento jurídico —tanto la regla de la validez formal como la de la validez material implican un juicio de valor anterior—, pero tampoco quiere dar a la retórica un valor absoluto —el mero hecho de declarar una opinión absoluta ya saldría del campo de la retórica para pretender la entrada en el de la lógica—. A. Leroy aboga, para poder precisar el concepto de prueba, por una distinción clara entre el terreno de lo racional, que sería el del puro formalismo, y el de lo razonable, que sería el del mundo del Derecho y de lo humano.

En la corriente neopositivista se inscribe, sin duda, A. J. Ayer, que resume así su posición: Es prueba en Derecho lo que se considera como prueba en Derecho, y lo que se considera como prueba en Derecho es lo que está aceptado como prueba.

El profesor Bobbio señala el peligro

de ensanchar excesivamente el concepto de retórica: se llega con esa ampliación a afirmar que toda lógica no es más que retórica, es decir, arte de persuadir. Por otra parte, no cree preciso ese ensanchamiento, ya que «una cosa es demostrar una verdad; otra, hacer creer en ella. Yo me sirvo de la Lógica para demostrarla, de la retórica para hacerla creer», y los juristas, al hacerlo así, «no se diferencian de los otros hombres de ciencia por su manera de operar». Los argumentos utilizados en lo jurídico para esta labor de persuasión son, efectivamente, retóricos, pero no más retóricos que los de aquellos hombres que desean persuadir, sea en el terreno que sea. En cuanto al estudio de la lógica jurídica, el profesor Bobbio está al lado de los que creen imprescindible partir de los casos particulares, y de la manera como son resueltos en la práctica. Él mismo está reuniendo todos los modos de argumentación aplicados.

La Srta. Motte insiste en la existencia de diversas formas de argumentación jurídica: para cada una de ellas posee un rigor demostrativo diferente.

Recogiendo una idea de P. Bernay (que el concepto de la cosa probada en el sistema usado por los juristas es una calificación global meta-teórica), M. Feys cree que la salida fecunda para la lógica jurídica está precisamente en lanzarse por una vía meta-teórica.

He aquí los resultados. Situación en verdad precaria. Parece lamentable que los cultivadores de la ciencia jurídica no hayan logrado ponerse de acuerdo para desembocar, en la discusión sobre la prueba, en una verdadera aporía. A pesar de ello, el movimiento se demuestra andando, y la prueba en Derecho tiene su propia e indiscutible entidad, sea ésta la que fuere. Es de desear, por ello, que en lo sucesivo se llegue a un acuerdo sobre la naturaleza y extensión de esa entidad.—MARÍA ELISA MASEDA.

GROPPALI (Alessandro): *Il principio di effettività e la riduzione del diritto al fatto*, en «Riv. intern. filos. diritto», Roma, año XXXI, enero-febrero 1954, páginas 49-53.

Uno de los signos que caracterizan el crepúsculo de los valores morales, propio de nuestro tiempo, es la crecien-

te importancia que se atribuye al principio o criterio de la efectividad, con lo que el Derecho se identifica con el hecho, en contraposición a otros principios que siempre se han considerado fundamentos de todo ordenamiento jurídico. Basta, según el criterio de la efectividad, que un ordenamiento exista para que sea legítimo; criterio que, llevado al límite, legaliza toda ilegalidad. Santi Romano, sin deducir tal consecuencia, se mueve dentro de estas ideas con su principio de que «el estado nace legítimo, no se legitima». Para él, el problema de la legitimación no consistía en buscar de qué modo un ordenamiento constitucional llega a ser conforme al Derecho, sino en examinar cuándo efectivamente existe. Al legitimismo tradicional del estado patrimonial y al legitimismo voluntarista de la soberanía popular se contraponen así un neologismo basado en la necesidad, concepto que Groppali sólo cree inteligible si, despojado de toda mística, se entiende como resultado indefectible de causas económicas, políticas y morales, que se mueven en el fondo del estado y determinan su constitución y génesis. Y es también criticable la concepción de Piovani, según el cual, aún aceptando la postura de Santi Romano, el hecho de la existencia legitimadora del estado se transforma en normativo mediante la valoración de la conciencia colectiva. En realidad, Piovani es inconsecuente, pues debería, dadas sus premisas, remitirse a la teoría de la soberanía popular, más que a la de Santi Romano. En resumen, la identificación del derecho con el hecho no sólo no explica nada, sino que lo confunde todo en una nueva, y peor, torre de Babel. — RODRIGO FERNÁNDEZ CARVAJAL.

MAROI (Fulvio): *Per un primo dizionario della «comitas gentium»*, en Riv. intern. filosofia diritto», XXXI, I, páginas 54-62.

La evitación de equívocos en el lenguaje jurídico es extremadamente necesaria en nuestros días, ya que se tiende a la divulgación de un derecho universal uniforme. De aquí que Maroi proponga la realización de un primer diccionario jurídico de la *comitas gentium*, que fije la significación universal de los términos jurídicos esenciales

para la vida de los pueblos. Por ejemplo, derecho, justicia, persona, libertad, honor, pacto, etc. La civilización moderna ha ocultado el fundamento sacral y cósmico de todos ellos, con el consiguiente desorden en la concepción social. Tal empobrecimiento de sentido lo tipifica el autor con un análisis de la palabra derecho. Las más recientes investigaciones glotológicas asocian su significado original con las ideas de límite, medida y moderación. En las antiguas lenguas itálicas, el juez es *medida* o moderador, de donde se deriva una doble serie de palabras válidas a la vez en el campo jurídico y el médico. Aproximación de campos común a los pueblos indoeuropeos, y testificada también por los estudios del historiador de las religiones Duméril sobre la palabra *ius* y los de Jaeger sobre los orígenes de la filosofía del derecho en los griegos. La armonía entre las partes del alma que Platón llamaba justicia se corresponde con la armonía de los elementos del cuerpo que la medicina griega llamaba salud. Injusticia y enfermedad son ambas violaciones de la justicia cósmica. Y al igual que estos conceptos, otros necesitan y esperan esclarecimiento. Maroi recuerda que Tucídides señalaba ya cómo en el curso de las crisis los hombres dejan de entenderse, porque el sentido de las palabras no se relaciona con los objetos, y los hombres lo modifican como quieren.—R. F. C.

BALZARINI (Renato): *La fonte del diritto internazionale del lavoro*, en «Rivista di Diritto Internazionale e comparato del lavoro», año I, núm. 1, 1953 (págs. 3-66).

Las causas que han concurrido a la concesión de importancia extraordinaria al Derecho internacional del trabajo son muy diversas. Lo que durante bastantes años se fué delineando y tomando cuerpo, tras de la segunda guerra mundial ha aparecido como definitivamente hecho y lleno de fuerza. Por un lado, situaciones sociales obligando a una solución de justicia. Por otro, estados de tensión que trascienden de los límites de cada país y que llevan al examen conjunto de medidas comunes. Finalmente, la aparición o refuerzo definitivo

de tendencias doctrinales entregando máximos poderes a organismos de alcance internacional.

En medio de este complejo de líneas, de *facto* o ideológicas, las relaciones de trabajo, que habían permanecido como característicamente privativas de comunidades de alcance nacional, han llegado a un plano muy superior y se entienden plenamente internacionalizadas. Pero esta tensión nacional-internacional se ha extendido al cúmulo de objetos que constituyen el mundo del trabajo, obligando a atravesar los viejos esquemas en busca de modos y de intentos de novedad y de solución.

Tales tendencias, producto de fuerzas reales, han impulsado también movimientos ideológicos y trabajos de investigación y de teorización, que en la actualidad significan un aporte fundamental, no sólo a la concreta materia del Derecho internacional del trabajo, sino a la propia teoría del Derecho internacional.

En este orden de ideas se coloca el profesor Balzarini, que efectúa un profundo estudio del concepto de fuente, y del concepto de Derecho internacional, tal y como se presentan hoy, según las últimas corrientes de pensamiento. Respecto de las fuentes y del ordenamiento que corresponden al Derecho internacional del trabajo, su fundamental preocupación se dirige a la materia contenida en la Constitución de 1946 de la OIT. Las directrices teóricas de esta nueva constitución de la antigua Oficina se basan en la declaración de Filadelfia (mayo 1944), durante la sesión 26 de la Conferencia General.

Es una minuciosa y complicada trama jurídica, en el justo centro de tendencias y fuerzas contradictorias, tirando en sentido distinto. Aquí, como en tantos otros campos de lo normativo actual, nos encontramos cara a un persistente freno de orden nacional y real, cuando en teoría y en ideas vivimos un mundo completamente abierto y trascendente.

Analiza Balzarini la estructura de los órganos constitutivos de la OIT, y algunos de los problemas jurídicos más notorios a que dan lugar sus decisiones. Sería de destacar, con espacio suficiente, la cuestión del origen de la potestad del organismo, de sus repercusiones en las normas estatales, de la prevalencia o correlación de las ordenaciones jurídicas, etc. Por otra parte,

el contenido de las resoluciones y del modo como se adoptan, tramitan, aceptan y son aplicadas.

En su ensayo, el profesor Balzarini, director de la revista, presta gran atención a los conceptos «convención» y «recomendación», que son las formas posibles de los actos jurídicos de la Conferencia de la OIT. Se adopta una u otra, por decisión de la propia conferencia y, en todo caso, por mayoría de dos tercios. El trámite que sigue a las firmas del Presidente de la Conferencia y del Director general es extraordinariamente complicado.

Por lo que respecta a las Convenciones, éstas requieren: en primer lugar, la ratificación de los Estados y su comunicación oficial. Una vez alcanzado el número mínimo establecido, entra en

vigor, teniendo que informar cada país del modo como se aplica su contenido a la norma jurídica nacional. Se asegura el principio de la comunidad de intereses gracias al derecho de intervención de un Estado sobre otro, si éste no ha cumplido las condiciones establecidas, lo que da lugar a una jurisprudencia, con dos caminos: el Tribunal Internacional de Justicia y un Tribunal especial. El interés de la recomendación, en cambio, estriba en que se ofrece a los países para que, previo examen, se incorpore su contenido al ordenamiento jurídico nacional. Los países se obligan a informar periódicamente a la OIT del estado de la cuestión y de las posibilidades o no de aplicar las recomendaciones.—MANUEL ORTUÑO.

G) DERECHO Y POLITICA

BISCARETTI DI RUFFIA (Paolo): *Le tre «forme di Stato» nell'età contemporanea*, en «Il Politico», año XVIII, número 3, julio 1953 (págs. 167-181).

A principios de siglo fué posible formular una teoría general del Estado aplicable a todo el mundo civilizado. «Estado moderno», que decían los autores de la época, con un Gobierno constitucional estructurado según el principio de la división de poderes y con plena garantía de los derechos públicos subjetivos. Pero ello fué sólo así en los primeros decenios del siglo y hoy el proyecto es a todas luces irrealizable, pues aquella única «forma de Estado» ha sido reemplazada por tres clases de Estado, distintas las unas de las otras y antitéticas entre sí. Al Estado democrático clásico, en efecto, se opuso primero el *Estado autoritario* (con su mayor esplendor en el período comprendido entre las dos guerras mundiales), surgiendo luego el *Estado de democracia progresiva*, cuyo ejemplo más caracterizado es actualmente la U. R. S. S.

Esta es la situación que Biscaretti di Ruffia considera. El primer tipo de Estado —de democracia clásica o política— se basa fundamentalmente sobre el principio del autogobierno: pretende resolver en la identificación

entre gobernantes y gobernados la exigencia de compaginar la libertad de uno con la libertad de todos. El principio jurídico puesto a la base de esta forma de Estado se resume en el aforismo «gobierno de la mayoría con respeto a los derechos de la minoría», y los principios políticos que aspira a realizar son dos: libertad e igualdad. Y es por ello precisamente por lo que el derecho constitucional de los Estados democráticos clásicos lo define Mirkine-Guetzévitch como «técnica de la libertad» (cfr. *Les nouveces tendances du droit constitutionnel* y *Les Constitutions de l'Europe nouvelle*, I parte: «Essai syntéthique»).

El Estado autoritario, por su parte, se apoya sustancialmente en la convicción de la inferioridad de la masa frente a las *élites*, con la consecuencia de provocar una absoluta separación entre gobernantes y gobernados, y la afirmación, por tanto, de un Gobierno autocrático en manos de un solo grupo político. El principio jurídico que se encuentra a la base de esta forma de Estado puede sintetizarse en la fórmula «el interés de la colectividad, interpretado autoritariamente por los más capaces, tiene prevalencia sobre cualquier interés de los particulares», y el derecho constitucional del mismo se resume en la expresión «técnica de la autoridad».

La caracterización del tercer tipo de Estado —de democracia progresiva o económica— es más difícil. Partiendo de las premisas teóricas del marxismo se afirma aquí la absoluta primacía de las instituciones económicas sobre las jurídicas. El programa es, en sí, revolucionario: hay que acabar con el Estado capitalista y sustituirlo por un nuevo tipo, que si durante la lucha se presenta aún como instrumento de fuerza, después, obtenido drásticamente un ambiente económicosocial sin contradicciones, podrá convertirse en un auténtico Estado democrático. En la nueva situación, el poder del Gobierno debe ser reforzado y concentrado para realizar mejor la indispensable transformación social; las libertades individuales se postergan a un segundo plano y la intervención del Estado en la esfera económicosocial debe lograr su total estatalización. El derecho constitucional es un simple medio para esta revolución social.

Tal distinción —subraya, por último, Biscaretti di Ruffià— tiene graves consecuencias en el campo de la ciencia jurídica y en la misma vida constitucional de los Estados contemporáneos.
MANUEL JIMÉNEZ DE PARGA.

EASTON (David): *The Decline of Modern Political Theory*, en «The Journal of Politics», febrero 1951, volumen XIII, núm. 1.

La investigación política, en los últimos cincuenta años, se ha centrado casi exclusivamente sobre temas históricos, descuidándose por completo la tarea de construir una teoría sistemática sobre la conducta política y el juego de las instituciones políticas; en marcado contraste —dicho sea de paso— con la posición adoptada por otras ciencias del espíritu, especialmente por la Sociología y la Economía. Han sido muchos los que han seguido el camino historicista de Carlyle, de Dunning o de Sabine y muy pocos los que se han lanzado por las vías abiertas por Dewey, por Croce o por Lasky. Pese a la revolución metodológica que introdujera Manheim en la vieja tesis de Max Weber, con su insistencia en que los valores políticos no pueden ser en forma alguna excluidos de la investigación, lo cierto es que la lección no ha sido aprendida por los teóricos de la política, que siguen es-

tando aguda y artificialmente divorciados de los valores políticos concretos actuantes en la comunidad que estudian.

Tal es la tesis sobre la decadencia de la teoría política moderna; la solución ha de hallarse en el trabajo de síntesis de las limitadas generalizaciones que puedan hacerse en los varios campos de la teoría política y en el de elaborar un esquema conceptual (*conceptual framework*) para todo el cuerpo de la ciencia política.—M. ALONSO OLEA.

MARONGIU (Antonio): *Valore della storia delle istituzioni politiche*, en «Il Politico», XVIII (3), 1953 (páginas 305-328).

El gran progreso cultural del siglo XIX tuvo también su manifestación en los estudios históricos. Savigny afirmó temáticamente la vocación de su tiempo para la historia (Cfr. *Von Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*). El sentido y el placer históricos fueron aspectos esenciales del romanticismo. La historiografía amplió sus horizontes y afinó su método; perdió acaso en belleza artística, pero avanzó considerablemente en otros aspectos más acordes con su función: escrupulosidad analítica, seguridad de investigación, firmeza y veracidad de las construcciones.

Esto por un lado. Por otro, la sociedad ensanchó en los últimos decenios la esfera de sus intereses, de sus ideas y problemas. Se reconoce la singular importancia de la economía. Todo ello tiene como consecuencia que el contenido de la historia se extienda a cualquier aspecto de la vida social susceptible de curiosidad intelectual. Una serie de disciplinas históricas parciales —especializadas— aparecen por doquier. He aquí la situación.

El autor cree que tal «multiplicación de la historia» (G. Volpe: *L'Italia e l'Europa nel secolo fino alla Rivoluzione*. Roma, curso 1952-53), ha sido beneficiosa para la investigación. Gracias a ella se obtiene hoy un conocimiento unitario y más completo de la realidad. Cada una de aquellas historias no trata sino aspectos o momentos diversos de unos mismos hechos. Lo histórico general se ayuda y debe ayudarse de las historias especiales.

En el cuadro de las nuevas discipli-

nas particulares, la historia de las instituciones políticas ocupa un lugar propio. Separándose de algunas afirmaciones —como las de Eisenmann en el volumen *La science politique contemporaine*, Unesco, 1950, pág. 105—, Marongiu sostiene que dicha disciplina tiene que ser colocada en un plano de igualdad científica con las otras de análoga naturaleza que concurren a hacer posible el conocimiento de una determinada época. Ni debe confundirse con la denominada «ciencia política», ni menos aún con la sociología (págs. 317-8). Tampoco cabe su reducción a historia de las doctrinas políticas o historia del pensamiento político («a un tiempo, dice Marongiu, filosófica e histórica»). Lo que se llama historia del derecho público, por su parte, es una disciplina jurídica. Frente a todas y cada una de ellas (cfr. págs. 218-24), la historia de las instituciones políticas tiene fines peculiares. Su autonomía debe ser, en consecuencia, doble: autonomía científica y autonomía didáctica.—MANUEL JIMÉNEZ DE PARGA.

DÍAZ DE VÍVAR (Joaquín): *Problemas del Estado de Derecho*, en «Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales», Buenos Aires, año VIII, número 33, mayo-junio 1953 (págs. 377 a 420).

Constituye el presente artículo el intento de mostrar, al hilo de la exposición de la arquitectura jurídico-constitucional del Estado de Derecho, las riquezas virtuales de la vieja fórmula política, siempre que se acierte a transformarlo en un «Estado de Derecho Social, tal como se intenta en la experiencia constitucional argentina de 1949».

Siguiendo a Heller, considera el autor que la teoría del Estado tiene como misión hacer inteligibles los grandes problemas de la vida de relación, debiéndose limitar, por consiguiente, la investigación histórica, dentro de los linderos de lo político, a comparar científicamente las estructuras políticas logradas por el hombre a través de su paso por la historia. Por ello, Díaz de Vivar cree necesario, antes de señalar las notas y supuestos del Estado de Derecho, esbozar un sistema *histórico* de los sistemas políticos introducidos en Occidente. Pasa revista, así, sirviendo-

se de esquemas bien conocidos —en síntesis apretada y confusa— a la ciudad-estado, la *civitas* cristiana, el Estado absoluto, antes de entrar en el análisis del Estado de Derecho.

Señala como supuestos de éste: 1.º La existencia de los derechos fundamentales. 2.º El Estado se crea para la protección de esos derechos. 3.º El pueblo pasa a ser titular de los mismos. De aquí se derivan, como rasgos de dicha forma política: La existencia de un ámbito individual (principio de distribución), en que el Estado está sujeto a la ley y que coexiste con un ámbito propiamente político, regido por el principio de organización. Paralelamente a éstos, existen dos principios políticos formales (de identidad y representación, según la terminología de Schmitt). El Estado de Derecho es, pues —aquí su nota fundamental—, una forma «mixta».

Al distinguir entre derechos fundamentales democráticos y sociales hace notar el carácter relativo y limitado de estos últimos.

Al reseñar las soluciones propuestas por el totalitarismo para hacer frente a la crisis del Estado de Derecho, hay que tener en cuenta que si bien el pensamiento que nutre el Estado liberal-burgués se enraíza en la ética protestante (Max Weber), existen en él elementos que trascienden el puro liberalismo y que se conectan con las fértiles corrientes del catolicismo. Por ello sólo podrá hablarse de crisis del Estado de Derecho, no cuando falle alguna de sus instituciones, sino cuando el hombre se encuentre arrojado al caos político, falto de una cosmovisión donde sus actos cobren valor.—P. BRAVO.

UTLEY (T. E.): *I principi astratti e l'empirismo in politica*, en «Il Politico», XVII (2), septiembre 1952 (páginas 133-144).

Utley analiza en este artículo la tesis de una obra reciente de Talmon sobre los orígenes de la democracia totalitaria.

No es exacto —apunta en este análisis— que el mundo político actual se encuentre dividido en dos grandes grupos. Un sector liberal, cristiano y occidental no puede contraponerse radicalmente a otro —el comunista— negador de toda clase de derechos naturales,

materialista, que supone que la historia crea sus propias reglas morales, que acepta la tesis de que todo desarrollo histórico está determinado por causas inmanentes y que cree en un «esquema» de redención terrestre. Tal división es arbitraria. Buena parte de las doctrinas calificadas como «orientales» tienen su origen, e incluso su desarrollo, en la Europa occidental; en ocasiones son mera prolongación del legado liberal —afirmado por la Revolución francesa—, que ahora se contraponen a aquéllas. El intérprete subraya el hecho de que es en la Europa continental, precisamente, y no en la Gran Bretaña, donde hay que buscar la fuente común: muy en particular en la Francia de Morelly, Mably, Rousseau y Babeuf.

Inglaterra y América quedan fuera de las consecuencias racionalistas y liberales gracias al elemento empírico de su filosofía política. Fué el *common law*, y no la teoría del derecho natural, lo que guió la constitución americana. Esto tiene un importante corolario. Porque sobre aquella tradición empírica no se combate una filosofía política —el marxismo— con los medios de otra filosofía política —racionalismo liberal— más parejas en realidad de lo que pudiera pensarse. «El Occidente debe retornar, por ello, hacia un pensamiento político pleno de realidades concretas».

Según Utley este volumen primero de la obra de Talmon —cuya tesis se apreciará en toda su grandeza y fecundidad cuando se desarrolle totalmente— debe ser considerado, no obstante, como uno de los grandes libros de nuestro siglo.—MANUEL JIMÉNEZ DE PARCA.

LOEWENSTEIN (Karl): *Les systèmes, les ideologies, les institutions politiques et le problème de leur diffusion*, en «Revue Française de Science Politique», París, octubre-diciembre 1953.

Frente al problema de las ideologías políticas en el conjunto del hacer social del hombre, Karl Loewenstein formula en este trabajo diversos esquemas conceptuales que aclaran conexiones interesantes entre el campo ideológico y el estructural de la vida política.

Entiende el autor por ideología, a estos efectos, un conjunto coherente, integrado de ideas y de creencias —o de ideas transformadas en creencias—, des-

tinadas a explicar la actitud del hombre hacia la vida en sociedad, y a establecer una línea de conducta en conformidad con dichas ideas y dichas creencias.

Ofrece indudable interés práctico, por otra parte, su distinción entre «sistemas políticos» y «formas o regímenes políticos». Caracteriza Loewenstein a los sistemas políticos como fenómenos de la estructura social que no constituyen un «tipo ideal», ni tampoco la «mejor» forma de gobierno, sino la expresión institucional concreta del poder y de los intereses de la clase de los gobernantes, necesariamente condicionada en todo caso a la «receptividad» de los gobernados. Sobre este particular, encierra el trabajo abundantes consideraciones en las que quedan puestas de relieve bastantes notas diferenciales dentro del panorama global de los sistemas políticos contemporáneos.

A su vez, las ideologías políticas observan una dinámica esencial, que las lleva a cumplir un cometido de intermediario indispensable para la propagación de los sistemas políticos y de las instituciones. Estos hechos motivan la aparición de constantes que el autor denomina de «movilidad» y de «circulación», observables, dentro de las diferentes situaciones, en la vida de las instituciones, técnicas y procedimientos políticos.

La importancia práctica de las distinciones establecidas en torno a estos problemas queda de manifiesto cuando el autor afronta el estudio de algunos matices de verdadero interés sociológico, en torno a las características doctrinales, a la génesis, fines y funciones de las principales ideologías políticas de nuestro tiempo. La articulación y las relaciones de dichas ideologías con la estructura social sobre la que operan, constituye también todo un nudo de observaciones sobre la realidad política, capaz de iluminar situaciones de decisiva influencia, tanto en lo que se refiere a la conformación de la conciencia histórica, como al obrar social mismo de las gentes.

De especial interés consideramos las sugerencias que este trabajo plantea para un posterior análisis de la sociedad de masas contemporánea, en relación con el problema de la difusividad propia de las diferentes ideologías. En definitiva, hay mucho de proceso técnico, racionalmente regulable, en el cuadro

de posibilidades con que puede llegar a contar una ideología reformadora en el terreno real de las diversas sociedades, cuya interrelación presenta hoy al observador una tendencia universalizadora sumamente pendiente de esta articulación entre ideologías, instituciones y sistemas.—MANUEL LIZCANO.

MENZEL (Eberhard): *Aufgaben und Funktionen der wissenschaftlichen Institute auf den Gebieten des Völkerrechts, der Zeitgeschichte, der Wissenschaft von der Politik und internationalen Beziehungen*, en «Europa-Archiv», año IX, núm. 1, 1954 (págs. 6.249-6.254).

La investigación se ha desarrollado con distinto ritmo en el campo de las ciencias naturales y en el de las ciencias sociales. Ampliado considerablemente el horizonte problemático de unas y otras disciplinas, los métodos utilizados y, sobre todo, el modo de emplearlos distancia ahora bastante los dos sectores del saber humano. La labor por equipos, en Institutos especializados y con arreglo a vastos planes de ejecución, es hoy la manera usual de trabajar en las ciencias naturales. Las disciplinas sociales, en cambio, pretenden aún mantenerse aferradamente en aquel tipo de investigación individual, que si en otras épocas pudo cumplir su función, la creciente complejidad de las realidades sociales hace hoy completamente ineficaz. No cabe duda —dice Menzel— que hace cincuenta años era todavía posible aprender el derecho público utilizando un manual como el de Pöhlitz-Bühlau, pero ¿quién será capaz de acumular y manejar hoy, en labor solitaria, los 1.200 textos constitucionales vigentes que en su mayoría fueron promulgados durante el siglo XX?

Se impone, pues, la creación de Institutos especializados que recojan y sistematicen el material, de forma que resulte asequible a la posterior investigación. Pero esto no es toda la misión que corresponde a aquellos centros. Las ciencias sociales sufren ahora una invasión casi incontenible de la técnica. Por aquí y por allá se acumulan datos, cifras, fórmulas, leyes y ciclos. Es necesario que el teórico conozca todos estos resultados antes de elaborar sus esquemas. Las instituciones científicas pueden ayudar —de tal modo «neu-

tral»— a la política activa, aunque por su mismo carácter deben limitar su función a ello, sin tomar parte en las posteriores polémicas que las teorías mantengan apoyadas, tal vez, sobre aquellos mismos datos.—MANUEL JIMÉNEZ DE PARCA.

SMITHBURG (Donald W.): *Political Theory and Public Administration*, en «The Journal of Politics», febrero 1951, vol. XIII, núm. 1.

La teoría política ha prestado una escasa atención a la Administración Pública; quizá habrían de hacerse las excepciones de Roscoe Pound en los Estados Unidos y de Lord Hewart en Gran Bretaña con sus gritos de alarma frente a la tendencia dominante de conferir a los burócratas poderes cada vez más amplios y más discrecionales; pero, aun reconocidas estas excepciones, «muy raramente ha sido estudiada inductivamente la administración mediante el examen de los hechos relevantes y la generalización de tales hechos en esquemas o series de postulados». Por ello es bien importante el señalar la aparición de una «nueva escuela» en el estudio de la Administración pública de la que son representativos los estudios de Barnard (*Functions of the Executive*) y Simon (*Administrative Behavior*) y los más concretos de Selznick (*TVA [Tennessee Valley Authority] and the Grass Roots*) y Thompson (*The Regulatory Process in OPA [Office of Price Administration] Rationing*), en cuanto que en todos ellos se hace un sincero esfuerzo para establecer una relación íntima entre Administración «pura» y Administración «aplicada» y para reemplazar en los estudios administrativos «la ambigüedad y la sabiduría estereotipada y proverbial con proposiciones válidas que pueden salir airoso de su contraste con la razón y con la experiencia».—MANUEL ALONSO OLEA.

LEWIS (Gordon K.): *Fabian Socialism; Some Aspects of Theory and Practice*, en «The Journal of Politics», volumen XIV, núm. 3, agosto 1952.

La importancia que el movimiento fabiano ha tenido en la realidad política británica es difícil que sea exagerada;

Sidney y Beatriz Webb, Shaw y Wells, muy especialmente los dos primeros, y por citar tan sólo a los más conspicuos, han prestado de hecho la base filosófica al laborismo inglés; naturalmente, éste ha sufrido otras influencias, «pero la mente y el corazón del movimiento han sido fabianos».

No es sencillo precisar en qué consistió exactamente el fabianismo; la influencia filosófica y sociológica de Marx es evidente, como lo es también el utilitarismo de Bentham. Su doctrina económica, en cambio, más que marxista está inspirada en los trabajos de Stuart Mill, con una fuerte dosis de marginalismo de Stanley Jevons y algo del Ricardo reelaborado por Henry George. Pero quizá lo más característico de los fabianos es su intenso sentido práctico apoyado sobre un método rigurosamente empírico de análisis de la realidad y unido a una enorme amplitud de criterio doctrinal en el que muy probablemente se ha de buscar una de las razones de su popularidad, al menos en cuanto rehuyeron el equiparar la disensión intelectual con la torpeza mo-

ral, que es lo que realmente hizo Marx y lo que le hace personalmente tan poco atractivo.

Las nacionalizaciones, por citar un ejemplo típico de acaecimiento político en la última década de historia británica, habían sido preconizadas muchos años atrás por los fabianos; el tema constituye el eje de la *Constitution for the Socialist Commonwealth of Great Britain* que los Webbs publicaron en 1920; y otro tanto puede decirse de la implantación y progresiva ampliación de los servicios de seguridad social y de los de educación nacional. Y quizá haya que buscar también en los precedentes fabianos la al parecer excesiva burocratización que han implantado los años de gobierno laborista (los Webbs fueron decididos defensores del funcionario público estable y especializado frente al político); por la misma razón que el activismo político y la noción de las grandes y rápidas realizaciones que pueden conseguirse con la detención del poder político no llegó a ser enteramente comprendida por los fabianos.—M. ALONSO OLEA.

H) V A R I A

SALMÓN (Wesley C.): *The Uniformity of Nature*, en «*Philosophy and Phenomenological Research*», vol. XIV, núm. 1, septiembre 1953 (págs. 39-48).

Este trabajo pretende demostrar que el principio de uniformidad de la naturaleza no puede constituir una condición necesaria ni suficiente de la inducción. El intento de establecer la doctrina de la «uniformidad de la naturaleza» es un método que algunos de los sucesores de Hume han empleado para desarrollar sus conclusiones escépticas acerca de la inducción. Aunque Hume cree en la uniformidad de la naturaleza como condición necesaria de la inducción, no asegura que sea condición suficiente. Tres son los modos posibles de incorporación de la doctrina de la uniformidad de la naturaleza a un sistema filosófico. Considerarla como una verdad empíricamente establecida a la manera de John Stuart Mill. Considerarla como una verdad establecida *a priori* como hace Kant. Considerarla,

finalmente, como un postulado del conocimiento imposible de establecer como verdad, pero necesario en cuanto a sus consecuencias, que es el punto de vista de John Venn y Bertrand Russell.

Incluso si pudiéramos saber que el principio de uniformidad de la naturaleza es verdadero, tampoco habría de servirnos para justificar la inducción. El examen que hace el autor de la ley de causación universal kantiana arriba a la conclusión de que no basta saber que existen leyes causales, sino que tenemos que buscar los medios para encontrar las leyes causales particulares.

Cualquier formulación del principio de uniformidad de la naturaleza —y en el artículo se estudian las de John Venn, Ernst Mach, Keynes, Peirce, Bertrand Russell, Feigl y von Wright— resulta demasiado débil para ser útil y demasiado fuerte para ser verdadera. Por tanto, el principio de uniformidad de la naturaleza no puede tenerse por justificación suficiente de la inducción. Y de ello se sigue que tampoco es una condición necesaria para justificarla,

porque la inducción ha recibido ya una justificación que resulta válida, lo mismo si la naturaleza es uniforme que si no lo es. En las obras de Reichenbach, *Experience and Prediction* y *The Theory of Probability*, se sostiene que su justificación consiste en que si el futuro puede ser predicho, las reglas de la inducción, sin más, capacitarán para predecirlo.—SALUSTIANO DEL CAMPO URBANO.

RYLE, (Gilbert): *Proofs in Philosophy*, en «Revue internationale de Philosophie», Bruselas, año VIII, enero-junio 1954, fasc. I-II (págs. 150-157).

Con curiosa expresividad (véase el párrafo que abre el trabajo: «Philosophers do not provide proofs any more than tennis-players score goals»), Gilbert Ryle separa claramente el campo de la prueba de la tarea filosófica. La prueba no puede darse más que dentro de un sistema, mientras que la discusión filosófica trasciende los sistemas, es meta-teórica. La argumentación filosófica no es una operación con premisas y conclusiones, sino una operación sobre operaciones, con premisas y conclusiones. Este es el motivo de que no pueda tratarse un tema filosófico como si fuera un tema matemático, y no, como a veces se sostiene, que los matemáticos empleen términos de alcance concreto mientras los filósofos utilizan el lenguaje impreciso de la conversación diaria. Conceptos usados en filosofía, tales como número, infinitesimal, punto, etc., son los mismos términos matemáticos. El intento de igualar las expresiones numéricas con las de cualidad, intento demolido por Frege, fracasó no porque fueran inexactos los datos matemáticos empleados, sino porque la nivelación de sistemas estaba mal hecha.

Los problemas filosóficos implican «masas de vehículos conceptuales de diferentes clases y moviéndose en diferentes direcciones» que chocan en «encrucijadas conceptuales»; muchos de ellos precisan ser colocados bajo control conjunto y es complicado poner de acuerdo a científicos y matemáticos en una discusión filosófica. Para resolver el problema no basta, diremos con otra imagen del profesor Ryle, que cada conductor maneje bien su propio vehículo.—M.^a ELISA MASEDA.

SELVAGGI (Filippo, S. J.): *Valore umano della scienza*, en «Humanitas», año VIII, núm. 12, diciembre de 1953 (págs. 1.200-1.205).

La ciencia moderna, además de su problemática epistemológica, lógica y metódica, tiene otra en cuanto que se relaciona con lo humano y lo moral.

La línea existencialista se inclina a criticar la ciencia desde esta relación por su tendencia al conocimiento abstracto, matematización de la realidad, abandono de los problemas propiamente humanos. Y no sólo la ciencia pura, sino su aplicación a la técnica refuerzan estos inconvenientes.

Contra esta crítica, que no deja de tener una razón parcial, es menester hacer notar lo que la ciencia tiene de necesidad del hombre, de petición de su misma naturaleza. Esta justa demanda no quiere decir que el conocimiento científico agote la realidad, sino tan sólo que es un modo humanamente lícito de dirigirse a ella.

El progreso científico, es verdad, no ha ido emparejado siempre al progreso espiritual y humano; pensemos, por ejemplo, en las modernas creaciones de la técnica bélica. Pero que el progreso técnico-científico sea una ocasión de la actual decadencia de la Humanidad no quiere decir que sea la causa. Al contrario, el que la mayor complicación de la ciencia haga cada vez más arriesgada esta ocasión no debe servir sino para ponernos en guardia. La ciencia moderna debe exigir de la Filosofía un replanteamiento de las cuestiones sobre la realidad y el ente. El Padre Selvaggi pone un ejemplo: la ciencia, decía un ilustre científico, es semejante a un globo de luz introducido en un mar de tinieblas; a medida que la luz es más intensa, la frontera con las tinieblas se agranda.

El conocimiento teórico que proporciona la ciencia tiene, pues, un valor humano cuando da al hombre un conocimiento adecuado de la realidad, no absoluto como el de Dios, sino humano y finito, pero perfectible. Pero además también las aplicaciones técnicas de la ciencia tienen valor humano. Lo que ocurre es que en este aspecto, en cuyo ámbito existen tantos peligros, es necesario recordar las palabras del gran hombre de ciencia De Broglie, que aconseja al hombre de nuestro tiempo

una intensa vida espiritual y un ideal moral.

Otro de los peligros del que hay que resguardarse es el de la especialización. La misma imposición de la ciencia, a la que antes hemos aludido, de revisar sus principios, previene contra este riesgo tan acentuado en el neopositivismo y el materialismo. — MARÍA RIAZA.

SCHUETZ (Alfred): *Common-sense and scientific interpretation of human action*, en «*Philosophy and Phenomenological Research*», vol. XIV, número 1, septiembre 1953 (págs. 1-38).

Dice Whitehead en *The Organization of Thought* que «ni el sentido común ni la ciencia pueden proceder sin partir de la estricta consideración de lo que es actual en la experiencia», pero que los dos tienen que superar la consideración de lo dado empíricamente y elaborar conceptos. Ahora bien, existe una diferencia esencial entre los conceptos de las ciencias naturales y los de las ciencias sociales. La de que los segundos se refieren y fundan en el pensamiento común del hombre que vive entre los demás su vida diaria. Esto es, que las construcciones de los científicos sociales son, por así decirlo, de segundo grado. Están basadas en las de los actores de la escena social cuya conducta observa el científico intentando explicarla conforme a las reglas de su ciencia. Para analizar la naturaleza específica de los conceptos de las ciencias sociales tenemos que caracterizar algunas de las elaboraciones usadas por los hombres en la vida cotidiana, que son su fundamento.

Lo que es experimentado por la percepción de un objeto se transfiere a otro similar y, en definitiva, a lo típico. El conocimiento, pues, que tiene del mundo el individuo mediante su sentido común es intersubjetivo o socializado en tres aspectos:

- 1) En la reciprocidad de perspectivas;
- 2) En el origen social;
- 3) En la distribución social.

El mundo social se presenta como algo que recibe carácter estructural y típico de las elaboraciones de sentido común. En la dimensión temporal existen con referencia a mí, en mi actual momento biográfico, «consocios, contempo-

ráneos, antecesores y sucesores. Todas estas relaciones muestran las más variadas formas de intimidad y anonimato, familiaridad y despego, intensidad y extensión».

«Acción», para el autor, significa la conducta del actor basada en un proyecto preconcebido. La acción puede ser abierta o no, por comisión o por omisión. Todo proyecto es una anticipación de conducta futura y, según Husserl, implica una idealización particular, a saber, la afirmación de que en circunstancias típicas yo puedo actuar de manera típica.

La perspectiva temporal del proyecto arroja alguna luz sobre la relación entre proyecto y motivo. Ordinariamente motivo tiene dos significaciones:

- 1) Finalidad, que desde el punto de vista del actor se refiere al futuro, y
- 2) Causalidad, que desde el punto de vista del actor se refiere al pasado que le determinó a actuar como lo hizo.

La distinción de estas dos clases de motivos es de vital importancia para el análisis de la interacción humana. Aun la más simple de las interacciones de la vida común presupone una serie de construcciones de sentido común basadas en la idealización de que los motivos finales del actor se convertirán en causales de su interlocutor y viceversa.

En el pensamiento común tenemos ocasión de entender la acción de otro suficientemente para nuestro propósito, pero para aumentar tal entendimiento tenemos que investigar el significado de la acción para el actor. Empleando la terminología de Max Weber, la «interpretación subjetiva del significado» es posible solamente por la revelación de los motivos que determinan un plan de acción.

La posición del observador en la interacción tiene caracteres peculiarísimos. El «desinterés», sobre todo, que lo hace más enterado que los dos actores en ciertos aspectos y menos en otros, que cada uno de ellos por separado.

Aunque el lenguaje ordinario no distingue entre modos de conducta sensible y racional, podemos decir que un hombre actúa sensiblemente si el modelo y el desarrollo de su acción es comprensible para nosotros, para sus consocios o para los observadores. La acción racional presupone que el actor tiene una visión clara de los fines, medios y resultados secundarios, que «im-

plica la consideración racional de los medios alternativos para el fin de las relaciones del fin con el resultado del empleo de medios dados y, finalmente, de los diversos fines posibles».

La acción racional es siempre acción dentro de un marco incuestionado de elaboraciones sobre el dispositivo, motivos, medios, fines, plan de acción y personalidades implicadas.

El postulado de la interpretación subjetiva aplicado a las ciencias sociales significa, sin más, que siempre *podemos* —y a veces *debemos*— referirnos a las actividades de los sujetos dentro del mundo social y a su interpretación por los actores en términos de sistemas, proyectos, medios, motivos, etc., etc.

Todas las ciencias tienen que construir conceptos propios que reemplacen a los del pensamiento común. Los de las ciencias sociales no se refieren a actos únicos de individuos únicos, dentro de una situación única, sino que el científico social sustituye los conceptos comunes relativos a sucesos únicos por fórmulas válidas generales dentro de un sector típico del mundo social y con referencia a la interacción construye modelos coordinando los módulos típicos de conducta que ha podido observar en los actores, atribuyendo una conducta ficticia a los elementos que tienen relevancia dentro de los cursos de conducta observados, que son los que ha sometido a examen.

Al construir modelos científicos del mundo social ha de respetar diversos postulados: el de la consistencia lógica, el de la interpretación subjetiva, el de la adecuación y, para ciertos fines, el de la racionalidad.—SALUSTIANO DEL CAMPO URBANO.

McKEON (Richard): *Philosophy and Action*, en «Ethics», enero 1952, volumen LXII, 2 (págs. 79 a 100).

Explica la importancia de las relaciones entre filosofía y acción durante la Edad Moderna, reconociendo que la variedad de significaciones atribuidas a estos términos dificultan el estudio de la cuestión. Señala principalmente cuatro métodos que se han aplicado para resolver este problema: dialéctico, lógico, procedimiento de encuestas sociográficas y el llamado método «operativo», estudiando las semejanzas y diferencias de este último con cada uno de

los anteriores. Hace luego una descripción de la relación del método «operativo» con la práctica, indicando como elemento significativo de este método la persuasión.

Examina los efectos del progreso científico sobre la práctica en relación con cada uno de los tres primeros. La dialéctica presenta el peligro de degenerar en sofística y desatar el empleo de la fuerza (el autor piensa en el marxismo) o caer en el dogmatismo identificando historia y pensamiento. Contra estos peligros ya reaccionó Platón en *Las Leyes* —dice McKeon.

El método lógico propugna la creación de una ciencia social para resolver los problemas presentados por la práctica. Pero muchas cuestiones quedan sin resolver, entre ellas el control de los propios científicos encargados de dirigir las acciones prácticas. En cuanto al procedimiento de encuestas o informaciones sociográficas presenta, a juicio del articulista, un término medio entre las ventajas y peligros de los dos anteriores.

En sentido inverso se ocupa de la influencia de los factores externos sobre el pensamiento filosófico y científico, llegando a la conclusión final de que no se pueden resolver brevemente las discusiones de la teoría ni escapar a los peligros de la práctica, aunque se admita el condicionamiento cultural de ambas o se recurra a la Historia como fuente de solución. Siempre debe quedar un ámbito a la libertad humana para enfrentarse con estas cuestiones.—RAFAEL CASTEJÓN.

NIXON (Charles R.): *Vital Issues in Free Speech*, en «Ethics», vol. LXII, 2, año 1952.

Empieza examinando el argumento de que la libertad de expresión e intercambio de ideas sin restricciones favorece el descubrimiento de la verdad. Esto resulta cierto en el campo de las ciencias experimentales. Por el contrario, cuando el razonamiento se basa en una determinada escala de valores, la libre expresión sólo es útil entre individuos que aceptan una base común de valoración.

Considera la libertad de expresión como derecho individual. Hace hincapié en la aportación del protestantismo a la «individualización» de la vida reli-

giosa y moral, recordando la doctrina de Locke sobre los derechos naturales a este respecto. También cita la opinión de Mill, que la libertad de expresión favorece el progreso social.

Discute la posibilidad de negar, en un país liberal, la libre expresión de ideas antiliberales y llega a la conclusión de que la «libertad personal» requiere la elección propia entre las varias ideas, por lo que negar el derecho de expresión a los antiliberales y antidemócratas es suprimir a los liberales y demócratas el derecho a elegir individualmente las ideas democrático-liberales.

Sienta el valor de la democracia no en la «inteligencia» para elegir los medios, sino en la «voluntad» para determinar los fines del Estado. También estudia la distinción entre medios y fines, así como la aprobación moral de los medios. Acaba decidiéndose en favor de la libertad de expresión en aras de la naturaleza de la sociedad liberal y el derecho individual de oponerse (en el aspecto ideal) a la mayoría. — RAFAEL CASTEJÓN.

LEWIS (Gordon K.): *From Faith to Skepticism; A Note on Three Apologetics*, en «The Journal of Politics», volumen XIII, núm. 2, mayo 1951.

Las tres apologéticas son las de Renan, Loisy y Newman; los tres autores aparecen embarcados en la tarea de solventar la «insalvable contradicción» entre el conocimiento científico y el principio de autoridad dogmática de la Iglesia Católica; y paradójicamente, mientras los dos autores católicos lo resuelven mediante la apostasía o las alegrías teológicas sacrificando su intelecto en aras de un liberalismo científico que si algo ha demostrado ha sido su increíble esterilidad, el autor protestante encuentra la verdad en la conversión, en la aceptación de los principios dogmáticos del catolicismo y en el abandono de la corrupta alta Iglesia anglicana del siglo XIX.

Aunque la anterior no es, ciertamente, la interpretación del profesor Lewis; para él la conversión del después cardenal Newman arranca «de la escasa apreciación de las debilidades de los fundamentos» (de la Iglesia católica), «de su ignorancia de las complejas fuentes judaicas y helenísticas del Cristia-

nismo», «de su falta de conocimiento de la corrupción de la Iglesia medieval», etc., etc. Sólo la imputación de estas ignorancias a Newman basta para descalificar científicamente el pobre ensayo que estamos comentando, si es que no queda ya descalificado cuando se leen las frases, mitad plañideras, mitad altisonantes, con que se comenta la «aventura intelectual» de la mente reaccionaria de Renan o la patética herejía de Loisy. Y es realmente penoso el enfrentarse con un trabajo cuya apariencia externa es científica para encontrarse ante una masa de prejuicios que tan completamente dominan la exposición que, aparte de hacerla históricamente inexacta, la restan todo valor, incluso el puramente polémico.—M. ALONSO OLEA.

GIULIANI (Alessandro): *I due storicismi*, en «Il politico», XVIII (3), 1953 (páginas 329-353).

El término historicismo se presenta con una ambigüedad radical. En los últimos años se acostumbra a hacer una distinción sobre el plano metodológico: hay un primer historicismo —calificado por el autor como modesto— que rehuye toda pretensión de objetividad y se contenta con establecer los límites de la propia investigación; el segundo, por el contrario, es ambicioso y aspira al descubrimiento de «leyes» y consecuente previsión histórica. De la distinción arranca Giuliani para sentar las siguientes conclusiones:

a) La conciencia del distingo entre los dos historicismos ha tenido favorable repercusión en el progreso de la historiografía y de otras ciencias sociales, particularmente en la economía.

b) Pero la implantación de la distinción en las ciencias jurídicas —si bien reportaría grandes beneficios—, ofrece una singular dificultad: el historicismo no quiso (o no pudo) obtener ni teórica ni prácticamente todos aquellos corolarios que sin duda estaban contenidos en los presupuestos de que parte.

Si el historicismo jurídico hubiese sido consecuente con sus premisas, distinta hubiera resultado su labor social-reformista. Grave daño para el progreso de la ciencia jurídica fué el hecho de que la escuela histórica no haya realizado una adecuada deducción, en

cuanto transmitió a las doctrinas siguientes toda una serie de motivos ideológicos implícitos en su esquema. Tales doctrinas completaron la labor: toman estos motivos y los racionalizan dentro de teorías llamadas puras y universales.

Este artículo de Alessandro Giuliani, rico en afirmaciones de gran valor, es un capítulo de un volumen sobre la teoría pura del derecho (*Contributi ad una nuova teoria pura del diritto*, ed. Giuffrè, Milano) recién aparecido y del que, Dios mediante, nos ocuparemos con el cuidado que merece en el próximo tomo del ANUARIO.—MANUEL JIMÉNEZ DE PARCA.

DÍEZ-ALEGRÍA, S. I. (José María): *El problema ontológico de las sociedades transtemporales*, en «Pensamiento», Madrid, vol. 10, núm. 37, enero-marzo 1954 (págs. 79 a 83).

En esta breve nota --texto de la comunicación presentada al XI Congreso Internacional de Filosofía de Bruselas-- trata el autor de completar y corregir las explicaciones dadas para determinar cuál sea la esencia de lo social cuando se centra el problema en aquellas sociedades jurídicamente estructuradas, personalizadas frente a terceros y con un carácter de transtemporalidad que se revela en su identidad a lo largo del tiempo, no obstante la total renovación de los miembros físicos que las constituyen (fundamentalmente, Iglesia y Estado). Que en las sociedades transtemporales se da una identidad real y existencial y no simplemente ficticia o racional como pretende el nominalismo, se pone de manifiesto fenomenológicamente ante el hecho de que tales sociedades quedan obligadas en virtud de vínculos jurídicos contraídos anteriormente. Reivindicada así la mismidad permanente de este tipo de sociedades, se plantea el problema de determinar en qué consiste su «realidad». A ello responde el neohegelianismo concibiendo al Estado como una unidad dialéctica en la que se disuelven las personas individuales, incurriendo en el grave error de equiparar las sustancias ónticas de realidades que son, por naturaleza, diversas. Este inconveniente es resuelto por T. Litt con su construcción del «círculo cerrado», explicación ade-

cuada de la dinámica de las relaciones intersociales, en cuanto nos sirve para comprender el ser de ciertas realidades sociales difusas, pero que necesita ser completada si queremos explicar satisfactoriamente la unidad de sociedades jurídicamente estructuradas. En este sentido es necesario ampliar las categorías ontológicas clásicas, introduciendo realidades de tipo moral que sean algo más que estructuras mentales, pero que no se confundan con realidades de tipo fisiconatural, único modo de conseguir una explicación aceptable del mundo jurídico. Esta *unidad moral real* que indagamos en las sociedades transtemporales descansa sobre el acto constitucional legítimo que las da el ser y que es el elemento formal permanente de la materia social. El valor ético-jurídico de dicho acto es de tal naturaleza que es capaz de estructurar transtemporalmente todo un esquema de derechos y obligaciones que implica, por consiguiente, una *unidad real* de referencia. P. BRAVO.

LEE (Shu-Ching): *China's Traditional Family, its characteristics and disintegration*, en «American Sociological Review», vol. 18, núm. 3, junio 1953, (págs. 272-280).

El familismo es «una forma de organización social en la que todos los valores se determinan por referencia al mantenimiento, continuidad y funciones de los grupos familiares». Para fines prácticos, conviene incluir en su definición estas cinco características esenciales: 1.^a Especial importancia de las relaciones paternofiliales. 2.^a Orgullo familiar. 3.^a Exaltación de la gran familia. 4.^a Culto a los antepasados. 5.^a Propiedad común. Estos atributos se gradúan diferentemente en la estructura del sistema familiar chino. Sirven, sin embargo, porque forman parte de una organización integral.

La familia china constituye un tipo institucionalizado de familia basada en la consanguinidad. Sus notas fundamentales son la estabilidad, la continuidad y la perpetuación durante generaciones. La larga convivencia engendra tradiciones y las tradiciones y las normas escritas son los medios de la perduración de la familia como institución. Salvo circunstancias que obliguen a lo con-

trario, la herencia se mantiene indivisible en el hogar donde conviven varias generaciones ocupadas consuetudinariamente en los mismos trabajos. La disciplina, el respeto a las tradiciones y el culto a los antepasados dependen del jefe de la familia, que puede imponer durísimos castigos y, en ocasiones, hasta la muerte.

Como institución primaria, según el confucianismo, la familia se centra, sobre todo, en la identificación de los miembros individuales con las normas establecidas conforme a los principios consanguíneos o matrimoniales. El padre es un patriarca cuyo deber solemne, amén de representar a la familia en los asuntos financieros y otras materias comunes, es asegurar que ningún miembro viole las tradiciones y normas familiares y que no disminuya el *status* familiar.

La doctrina de Confucio afirma dos principios respecto a los papeles del padre y de la madre: el de la estima y el del amor. El padre es generalmente respetado, pero muy contadas veces amado. El marido, como tal, no tiene ningún cometido peculiar en la familia china; los que tiene derivan de su condición de hijo o de padre. La misión de la esposa es, en pocas palabras, parir hijos varones.

El matrimonio es definido en los clásicos confucionistas como «una unión entre dos personas de familias diferentes, cuyo objeto es, por una parte, servir a los antepasados en el templo y, por otra, perpetuarse en su descendencia». Es una cuestión que no corresponde a los directamente interesados, sino que incumbe a la familia como tal y según sus conveniencias. El amor romántico no existe. La selección de la mujer, pues, se hace conforme a cualidades tales como la capacidad para tener hijos, el respeto a las tradiciones familiares y la habilidad específica para la industria de la familia. «El chino —dicen Leong y Tao— no vive por sí ni para sí. Es hijo de sus padres, descendiente de sus antepasados, padre potencial de sus hijos y pilar de la familia». El orgullo familiar se apoya en un fuerte sentimiento del «nosotros».

A partir de la llegada de la civilización occidental, hace un siglo, y muchísimo más desde 1946, la institución familiar china ha entrado en una franca decadencia, cuyo proceso puede ja-

lonarse en los tres siguientes estadios: 1.º El ocaso del sistema de la gran familia. 2.º La creciente importancia del sistema conyugal. 3.º La emancipación de la mujer.—SALUSTIANO DEL CAMPO URBANO.

FEHR (Hans): *Primitives und Germanisches Recht*. «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», XLI, 1, 1954 (páginas 37-48).

Se propone Hans Fehr contribuir con este trabajo a la aclaración de ideas del derecho que rigen a los pueblos y a los grupos humanos y de instituciones que viven en ellos. Presenta la situación de ciertas tribus típicas de Nueva Guinea en comparación con los fundamentos jurídicos de una serie de tribus germánicas, apoyándose en B. Malinowski en la obra de R. Nenhauus (1911) y en informes personales del misionero Stefan Lehner.

El autor inicia su estudio comparativo señalando ciertas diferencias esenciales que se observan entre las dos partes: los primitivos viven según el matriarcado, y el padre sólo es el protector de la mujer y los niños, mientras que entre los germanos reinaba el patriarcado, aunque se haya querido probar la existencia de restos de un matriarcado original. Otra diferencia es la institución germánica de la esclavitud, que no se conoce por los primitivos, los cuales, pues, son todos sujetos jurídicos, cuyo hecho trae consigo una mayor unidad. Sólo el cacique ocupa, en virtud de su rango, una posición jurídica más elevada. La magia existe en ambos lados, pero mientras que entre los primitivos el mago puede ser tanto provechoso como nocivo y es una institución permanente, considerada como indispensable, no hubo magos legales de los germanos. Sólo en tiempos y casos extraordinarios influía en la vida, y entonces siempre era pernicioso. Además, se dedicaba la mujer más frecuentemente a la magia que el hombre; los primitivos, en cambio, no conocen más que el mago.

En contraposición a estas diferencias, puede señalar el autor muchas concordancias que a veces se extienden hasta en todos los detalles. Así, se conoce en ambos lados la fuerza mágica de la sangre y el deber de vengar el asesinato,

e incluso la injuria grave, con la particularidad de que los parientes de la víctima puedan aceptar una cantidad en lugar de cumplir este deber. También es un principio común la pena de muerte al malhechor sorprendido, tanto como la designación de la propiedad, expresión de la idea de publicidad, pilar fundamental de todo orden jurídico primitivo.

Tanto en los indígenas de Nueva Guinea como en los germanos, se encuentra la idea de la culpabilidad aun faltando una culpa subjetiva (la pena es, generalmente, menos fuerte). En ambos lados se usa el juramento, y como garantía se ofrece parte del cuerpo o la vida. La lucha en forma de duelo también es común, y allí como aquí es en la mayoría de los casos consecuencia de un insulto; se elige un lugar determinado y se prescribe igualdad de armas. Para hallar el derecho se acude a los demonios y dioses, y vive la creencia de que el alma del asesinado pueda descubrir al asesino. Otra concordancia es la idea de la necesidad de una unión permanente entre hombre y mujer. La mujer es un objeto de valor y el pretendiente la compra. El

banquete de la boda anuncia públicamente el hecho de que ha sido contraído el matrimonio (principio de publicidad). Entre los primitivos, igual que entre los germanos, se cree en la inmortalidad por medio del hombre; la fuerza y la salud están relacionadas con él.

Como hay que excluir por completo la posibilidad de recepciones entre los dos tipos de tribus, llega el autor con sus propias palabras, contenidas en otro estudio comparativo suyo del derecho (*Hammurapi und das Salische Recht*, 1950), a la conclusión de que «más allá de cada nación hay fuerzas de carácter más general que se imponen de manera análoga en pueblos con disposiciones nacionales plenamente diferentes».

La aclaración de los citados fenómenos la busca Fehr en la teoría del arquetipo: las imágenes originales, contenidas en un inconsciente colectivo de la humanidad, tienden a realizarse en cuanto el hombre se presenta dispuesto a ello, y determinan en grandes rasgos nuestra cultura, y así también el mundo del derecho.—R. GÓMEZ ORTEGA Y JUNGE.

