

NOTICIAS DE REVISTAS

BARENTS, Jan: *La democracia y los países subdesarrollados*, «Revista de Estudios políticos» (Madrid) 1961 (15), pp. 83-90.

Al considerar si la idea política de democracia es aplicable a los llamados países subdesarrollados, es preciso adoptar cierta actitud crítica acerca del verdadero sentido del término «países subdesarrollados» así como respecto a la palabra «democracia». El término «subdesarrollo» fue originariamente un término económico indicador del relativo desarrollo del sistema económico; se usa de una manera abstracta para indicar el estado de desarrollo de la economía nacional en la mayoría de los países de Asia y Africa. Estos son los continentes en los que desde hace unas cuantas décadas numerosos territorios dependientes han llegado a la situación de estados nacionales soberanos, que en la actualidad son conocidos como «nuevos Estados».

La democracia no es meramente un «terminus technicus» de la ciencia política; históricamente hablando este concepto se ha ido formando y ensayando a lo largo de muchos siglos de civilización occidental, y visto desde este ángulo es en su totalidad, y

sin discusión, un concepto occidental. Puede que tenga más sentido en nuestro planteamiento adoptar una definición de democracia puramente política, como la definió Schumpeter, él la definió como un sistema político en el cual varios grupos (partidos) se disputan el poder compitiendo por los votos de los ciudadanos. Tenemos que hacerle una objeción a esta definición: es bastante incompleta. No obstante, para nuestro propósito es un punto de partida útil ya que nos capacita para comparar sistemas políticos tan diferentes en su fondo histórico y cultural como lo son los del mundo occidental y no occidental.

En los nuevos Estados se dan algunos factores que limitan las posibilidades de un sistema democrático. El primero de éstos es la falta de instrucción tan generalizada entre la población. Por este motivo, los sistemas electorales de estos países han de tener en cuenta que muchos electores no saben leer ni escribir. El segundo factor que limita las posibilidades de democracia es la escasez de potencial humano intelectual. El tercer factor limitativo es el carácter de los partidos políticos de los «nuevos Estados». En muchos de estos nuevos Estados los fac-

tores étnicos y religiosos juegan un papel muy importante en la diferencia entre los partidos políticos y en algunos de ellos la superestructura es tan reciente que muchos de los llamados partidos presentan todavía un carácter tribal distintivo.

La perspectiva no parece muy esperanzadora si llevamos esta serie de factores limitativos en la mente. Tampoco hay razón para un negro pesimismo. Galbraith está en lo cierto en cuanto a que el desarrollo en las partes subdesarrolladas del mundo está en marcha, y cualquiera que sean nuestras preferencias tenemos que adoptar una actitud a este respecto y ser capaces de influir en los desarrollos futuros a pesar de que existen muchos obstáculos. La segunda observación es que sea cual fuere la forma de desarrollo político que tomemos, sería de gran valor si fuere susceptible de crear y mantener latente alguna posibilidad de elección política por parte de los ciudadanos. Y la tercera observación ha de ser una advertencia contra la excesiva simplificación del problema y tratar de generalizar demasiado poniendo realidades muy diferentes bajo un mismo concepto.

En la misma línea de pensamiento es inútil ver el problema de los nuevos Estados de Asia y Africa como una clara elección entre convertirse en presas del comunismo o llegar a ser rápidamente imitaciones fidedignas de la democracia parlamentaria occidental. Existen pocas razones para un optimismo no crítico; pero, para la visión pesimista acerca del futuro de la humanidad tan de moda en nuestros días, las realidades de la situación son —por decir lo mínimo— muy deferentes e indescifrables.—L. FE-LIPE.

DELGADO PINTO, José: *La equidad y su función en la vida social*, «Boletín del Centro de Estudios Sociales de la Santa Cruz del Valle de los Caídos» (Madrid), 1962, (II/2), pp. 3-9.

Son varias las significaciones atribuidas al término equidad en el decurso histórico de su elaboración y reelaboración por los pensadores. Desde Aristóteles equidad ha significado y significa corrección de la ley cuando, por la generalidad de los supuestos en que se basa lo establecido en ella, su aplicación literal conduciría a una solución injusta de un caso concreto que no puede encuadrarse en aquellos supuestos. También ha significado dulcificación del rigor de la ley, ciega, por su misma impersonalidad, para las individuales y cálidas urgencias de la vida concreta, sentido que consta sobre todo en la doctrina romana y en la patristica. La escolástica, por otra parte, concibe la equidad como la justicia de lo especial, del caso excepcional, frente a la justicia de lo genérico y común cuyas exigencias determinan las leyes; la equidad es, así, una parte de la misma justicia, pero una parte peculiar y superior, más valiosa, que la justicia como cumplimiento de la ley. También se ha buscado la caracterización de la equidad refiriéndola al problema de la interpretación de la ley, como más libre y flexible interpretación que busca la solución justa a cada problema inspirándose en el espíritu de la misma ley. Equidad ha significado también justicia ideal, justicia basada en la misma naturaleza a diferencia de la justicia legal-positiva, así como virtud plena, siendo a este tenor el hombre equitativo equivalente a hombre bueno y perfecto. Esta multiplicidad de acepciones exige pues un intento de ordenación que permita discernir mejor su función en la vida social.

Para lograrlo es conveniente analizar sucesivamente tres niveles distintos del problema: el hombre equitativo, la equidad como virtud y lo equitativo o equidad como principio o valor ético objetivo. Estos tres planos están lógicamente condicionados entre sí, siendo el tercero el original y determinante de los otros. El nudo del problema radica en distinguir lo equitativo de

lo justo, la equidad de la justicia, consideradas en sentido objetivo. Porque en un sentido radical, atendiendo a su contenido como principios o valores éticos, equidad y justicia son la misma cosa, como lo indica el término latino *aequitas*; sin embargo, hay una diferencia de superioridad de la equidad sobre la justicia, como indica el término griego *epieikeia*: la diferencia se asienta sobre el distinto modo y circunstancia cómo ese único contenido ético debe ser realizado en los actos humanos relativos a otro, consistiendo en que en el caso excepcional en que se invoca, lo equitativo es lo verdaderamente justo frente a la acepción parcial que sólo llama justo a lo determinado en la ley. Lo equitativo y lo justo designan un único principio o valor ético, representan la misma rectitud, medida o exigencia objetiva respecto de nuestros actos. Pero expresan este principio o rectitud de distinto modo y en distinta coyuntura; lo justo, en su acepción normal, lo expresa de una manera esquemática, racional y general, como determinado en las leyes; lo equitativo, por el contrario, lo expresa en su espontánea, completa, concreta y viva realidad, tanto como solución de los casos concretos no encuadrables en los supuestos legales, cuanto como fuente original o espíritu vivificador de las mismas leyes. Hablando en términos estrictos, la equidad no va contra la ley, contra lo justo legal, no juzga la ley ni la modifica, sino que juzga y soluciona el caso concreto y especial. La equidad en el caso concreto no arguye defecto de la ley, de lo mandado en ella, que puede ser justo, sino que, revelando su limitado campo de aplicación, resuelve el caso no comprendido dentro de ese campo. La equidad no mitiga el rigor de la ley, pues no la aplica; lo que sí hace la equidad es impedir que alguien sea riguroso e injustamente tratado al serle aplicados de manera estricta los términos de la ley cuando su caso, por cualquier cir-

cunstancia, cae fuera de lo genéricamente previsto en aquella.

La equidad, en el sentido de virtud, es el hábito subjetivo de realizar actos equitativos; vista como hábito de realizar actos equitativos, como ejecución, la equidad es una virtud de la voluntad, una parte o aspecto de la justicia en su sentido pleno y genuino; vista, por el contrario, como hábito de enjuiciar o dictaminar sobre los casos especiales no previstos en la ley, se muestra más bien como una virtud del entendimiento, como una parte o aspecto de la prudencia. Por fin, el hombre equitativo es aquel que posee la virtud de la equidad, por una parte, cumpliendo escrupulosa y rigurosamente las leyes, por otra absteniéndose del incumplimiento de la ley en caso de que le parezca injusta. El hombre equitativo sólo puede construirse sobre la plataforma previa del justo, y es aquél que posee esta cualidad en la plenitud de su significado.

En conclusión, la función de la equidad en la vida social no puede medirse ni comprenderse sino unida a la función de la justicia. La justicia es la base de toda vida social, la condición esencial que posibilita la existencia misma de la sociedad humana. La equidad contribuye a la instauración y mantenimiento del orden pacífico de convivencia en cuanto contribuye a la más perfecta realización de lo justo, del derecho, colmando las deficiencias que en este orden resultan de la insuficiencia de las leyes. Por tanto, el verdadero alcance del papel que la equidad juega como factor aglutinante y ordenador de la vida social está en función de la limitada eficacia de las leyes, del derecho legislado. En este sentido, los casos reales, los problemas de convivencia, que caen fuera de lo previsto por el legislador, son mucho más numerosos que lo que el equivoco dogma de la plenitud del ordenamiento jurídico permite sospechar; por ello puede ser considerada como verdadero núcleo de la vida jurídica popu-

lar. Su papel sube de cotización todavía en las épocas de mayor dinamismo social; desde este punto de vista tiene una importancia radical en las relaciones económicas de una sociedad en evolución del desarrollo: en tal situación las leyes son absolutamente insuficientes para afrontar los problemas que plantea la creación y mantenimiento de un orden social justo.—F. PUY MUÑOZ.

DERISI, Octavio N.: *Ser y Hacer*. En «Sapiencia» (Buenos Aires), año XVII, 1962 (núm. 63), pgs. 3-6.

Derisi plantea el problema de que la Filosofía contemporánea en sus diversas formas irracionalistas afirma que el *mundo* es pero no existe, y que el hombre no es pero *existe*. Por ser se entiende la cosa, lo que es en sí y actúa dentro de su órbita propia sin libertad y sujeta al determinismo. El hombre o la existencia, en cambio, no es una cosa en sí, sino pura actividad. Frente a un *ser* ya hecho o consistente en sí, la existencia nunca está hecha, sino que continuamente *se hace* consciente y libremente, se autocrea, más aún, es autocreación o absoluta libertad. Tales ideas de una u otro forma las encontramos en sistemas tan dispares como los de Bergson y M. Scheller, Heidegger, Sartre y Jaspers.

La afirmación de tales diferencias entre el ser material de las cosas y el ser espiritual del hombre y entre los modos respectivos opuestos de actuar, encierra en sí misma una gran verdad. Lo grave es la falsa conceptualización con que estos sistemas la formulan, la cual conduce a un grave error.

Tales doctrinas identifican arbitraria y falsamente *ser* con *sustancia*, y *sustancia* con *materia*. La verdad es que el ser abarca toda la realidad, así sustancial o en sí como accidental o en otro, a la cual se reduce la actividad tanto del ser material como del ser espiritual humano. Por otra parte, el ser sustancial tampoco es esencialmente ma-

terial; puede ser también inmaterial, más aún, en su realización suprema y trascendente al mundo y al ser creado, es sustancia a se o divina, enteramente espiritual.

Esta confusión de nociones conduce a la separación absurda entre el *ser* y el *hacer*, como si ambas encarnasen lo *material* y lo *inmaterial* del hombre. Mas lo que se ha de subrayar particularmente es el absurdo de una *existencia* que *no es*, sino que *se hace* frente a los seres *mundanos* que son y *no existen* o *no se hacen*. Porque para hacerse a sí mismo o autocrearse se supone un punto de partida: *el ser*. Si el hombre no *fuese* ya de alguna manera antes de actuar, no podría elegirse o *existir*. Pero este hacerse, esta auto-elección de sí, en que la Filosofía actual hace consistir la existencia humana, puede ser *bueno* o *mala*, es decir, posee un carácter *moral*. Tal carácter moral, de bondad o maldad, de la actividad libre humana no tiene sentido, sino como realización de un *ser*, es decir, de un *bien* o *valor trascendente*.

En última instancia, la concepción contemporánea del hombre, como *puro hacerse sin ser* inmanente y trascendente, reduce al hombre a pura *temporalidad* e *historicidad* sin sentido, y conduce inexorablemente a una *ontología*, si así puede llamarse, que confiere la supremacía a la *nada* sobre el *ser* y lleva al *nihilismo*, *amoralismo* y *negación de todo sentido del perfeccionamiento humano*.

Frente a él, una concepción gnoseológica intelectualista, coherente y bien fundada, conduce a una integración del *hacer* en el *ser* o sustancia y conduce a una concepción ontológica, que confiere la supremacía del espíritu sobre la materia. El *hacerse temporal* y *finito* sobra todo su sentido por y para el *ser sustancial* finito del hombre, y ambos, *hacerse* y *ser sustancial finitos*, logran su supremo sentido y fundamentación por y para el Ser identificado con el Hacer inmutable y eterno de Dios.—N. M. LÓPEZ CALERA.

ESPINOSA, Miguel: *La reflexión política configuradora*. «Revista de Estudios Políticos» (Madrid), 1962 (121), pp. 99-129.

En el citado estudio, el autor antes de entrar en lo que sea la reflexión política configuradora, hace una introducción sobre las agregaciones humanas como naturaleza formal, naturaleza histórica y cultura a las que llama respectivamente, grupo humano, sociedad-suceso y sociedad acontecimiento. Previamente expone que entiende por naturaleza formal del mundo, el conjunto de hechos, por naturaleza histórica del mismo el de sucesos; y por cultura el de acontecimientos, que ya no viene expresado por «así es el mundo» o «esto se da en el mundo», sino por «así es el mundo» o «así debe ser el mundo». Cada uno de estos objetos corresponden a la Filosofía, las Ciencias o el Arte.

Separa el autor la Reflexión investigadora de la configuradora, que versa sobre los acontecimientos solamente. Y pone ejemplos de ambas: de la primera «el Grupo Humano es anterior al individuo», «el Poder es naturaleza», y «Llamamos mando al ejercicio del Poder. El Estado es una Organización metódica de Poder y Mando», siendo el Derecho ese método. Y de la segunda «El segundo ensayo sobre Gobierno Civil» de Juan Locke.

A continuación y en su única sección, expone cómo la Reflexión Política Configuradora, a diferencia de la acción política, pertenece al mundo de lo real y puede ser: a) Prescriptiva, que acepta los valores y derechos de la sociedad en que opera, la prescrita, y a cuyo conjunto él llama prescripción; y b) Utopizadora, que no acepta lo ya dado valorado, sino que parte de principios propios emprendiendo desde ellos un proceso juicioso encaminado a la configuración de cierto ideal de sociedad, diferente de la vigente: la propuesta, y a los cuales él llama ficción. Continúa con un estudio de cada una de ellas, señalándoles cinco caracte-

teres. Los de la Prescrita son: ser un arte, tener por objeto la conservación de una sociedad establecida, partir de valores dados, enjuiciar desde hechos y ser interesada. Indica como el Mando se materializa al preceptuar, a lo que llama arte del Derecho del que da hasta cuatro definiciones. Y en contra de la Escuela de Derecho Natural y Guasp, dice que el juicio jurídico es interesado pero no universal. A la Reflexión Política Utopizadora le señala: ser un arte, tener por objeto la creación de una comunidad nueva, no admitir lo dado, enjuiciar desde principios y ser teórica. En su generación hay dos fases: una crítica y otra creadora. El contenido de esta reflexión Política, puede ser propuesto a la Sociedad Prescrita como deber ser, o expuesto en una obra de ficción; en el primer caso tenemos a los utópicos, en el segundo a los utopizadores. Define al primero como el predicador de la Reflexión Utopizadora y su contenido; sus doctrinas se fundan en el odio a lo dado y establecido. La Reflexión Utopizadora capaz de producir el contagio y entusiasmo, es la Doctrina Política, de valor emocional aun después de realizar la propuesta. La Historia Política recoge los ataques de la Reflexión Política a la sociedad prescrita, y la reacción de ésta. Esta Reflexión no es recogida por todos los Estados, por ejemplo EE. UU. hasta hoy.

Después habla de qué sea futurizar: proponer a la comunidad prescrita un nuevo futuro siempre implícito en la predicación del utópico; y cómo la Historia Universal de la Convivencia podrá entenderse como una comparecencia de utópicos, a no ser que hubiese tres razones: decadencia del espíritu, advenimiento de un sueño místico o moralista a la sociedad Prescrita, y la tiranía. Define la libertad política como la posibilidad de realizar lo indeterminado; consustancial ideal a la Historia Universal. Su negación sería volver a la barbarie.

Finalmente hace unas consideraciones sobre sociedades consuetudinarias y doctrina-

rias, según se base su Prescripción en la costumbre y en el contenido de cierto libro elevado a la concepción del Mundo y Verdad. En las primeras se da fácilmente la admisión de la Reflexión Utopizadora, como un valor más de su Prescripción. Pero, ¿hasta qué punto la admitirían las doctrinarias? Para verlo comienza por distinguirlas de la tiranía, y llega a la conclusión de que cualquier Ortodoxia no es sino la Historia de las Heterodoxias, por la innegable presencia en ella de utópicos. Efectivamente, éstas no impiden el nacimiento de la Reflexión Utopizadora, pero no la admiran ni toleran tampoco.—MARÍA DEL CARMEN PADILLA LÓPEZ-OBREGÓN.

FERNÁNDEZ FIGUEROA, J.: *¿Qué Europa?* En «Índice de artes y letras» (Madrid) mayo-junio, 1962, (XVI/161-2), p. 5.

Europa está a la vista. Pero por hoy Europa no pasa de balbuceo. Falta el proyecto decisivo, la gran ilusión digna que instaure Europa. ¿Qué pueblos poseen fantasía suficiente, potencia de espíritu para tal acto? Dos: España y Rusia. Tal respuesta puede producir escándalo, pero no importa, porque sin escándalo mental Europa será una entequequia, asunto de comerciantes... Los comerciantes quieren hacer una Europa fundada en el poseer, en el haber, en el tener. Y no se puede olvidar que los griegos llamaban «idiota» a quien se definía por sus propiedades, es decir, al que ponía el acento en el tener y no en el ser. Europa, por hoy, está bastante idiotizada, en la acepción griega dicha, que es etimológica. Se define Europa más por lo que atesora, o la avidez de riqueza y bienestar, que por su ensueño de universal convivencia justificada. ¿Y qué vale la vida sin sueños altos? Aquí de nuestro Don Quijote hidalgo. Su hora es sonada. Pero no se olvide que hay otro pueblo capaz de quijotismo, si bien, es claro, con otra impronta: el de Rusia. A la manera que el español, el ruso pelea sin se-

guro de vida. Da el todo por el nada o el todo por Dios. Es capaz de ir sin prepararse el retorno. Y estos pueblos son los decisivos. De aquí la tarea de España ante Europa. Hay que dar vida de veras, no de negociante, al pueblo hispano, que no sólo es la España geográfica, ni en ella concluye. España es el principio genérico de las Españas, que se están haciendo y que sabe Dios lo que serán.—F. P. M.

FERNÁNDEZ MIRANDA, Torcuato: *Existencia y justificación, como conceptos metódicos de la Ciencia Política.* «Revista de Estudios Políticos» (Madrid), 1962 (123), pp. 5-31.

Comienza el autor poniendo algunos ejemplos de cómo no todo lo existente está justificado. Así el pecado de Caín, el actuar del angelote de D'Ors, «El «Crimen y Castigo» de Dostoyewski y otros. El principio de que los seres extravagantes no se resignan y las realidades humanas sigan existiendo, aunque no estén justificadas, es esencial en Ciencia Política. Efectivamente, las cosas, aunque no estén justificadas, siguen existiendo, pero tampoco para estar justificadas basta el que existan.

El solo nombre de Ciencia Política, levanta en los medios científicos cierto escepticismo. En principio se ha construido partiendo de ideas previas, de modo abstracto, y se ha pretendido deducir de tales ideas todo el universo real. La Ciencia Política trabaja con la realidad social que consiste en hechos susceptibles de observación y de ser utilizados como comprobación de la explicación que de ellos se formula. Con frecuencia se presenta esta ciencia como una disciplina partidista, y tiene por objeto, el que al lado del conocimiento vulgar, exista un tratamiento científico de los fenómenos, tomados en su estructura real, y sin tratar, en cuanto Ciencia Política, de valorar o juzgar. Se trata de distinguir entre comprensión y juicio de una realidad, no de prescin-

dir de lo que es esencial a la realidad comprendida. Luego, según todo esto, la distinción entre existencia y justificación es no sólo diferente de la distinción entre hecho y valor, sino que constituye un mero instrumento de trabajo.

El hombre, a lo largo de la Historia, se ha planteado siempre el problema político. Ha ensayado múltiples soluciones, que se han realizado como formas políticas, o han quedado en el plano meramente doctrinal. A fines del siglo XVIII, creyó encontrar la única solución racional y verdadera, o sea, definitiva. Con ella trata de compaginar la libertad individual con el poder que se da en toda sociedad; la solución era ésta: sumisión del ciudadano al poder, de éste a la ley, de ella al órgano legislativo, de éste al ciudadano; luego éste sólo se somete a sí mismo. Sólo hay una forma política, las demás no tienen existencia real; y sobre esto se construye el Derecho Político. Según ella, lo que no es conforme a la razón, no existe. Por tanto, lo que no está justificado carece de verdadera existencia.

Para el racionalismo hay dos cosas indudables: no hay verdad que el hombre no pueda llegar a conocer, y lo verdadero es lo definitivo. En esto mismo se apoya la concepción liberal democrática. Cuando después de la primera guerra mundial, surgen formas políticas como los estados totalitarios de Italia y Alemania, o el Soviético, los tratadistas no los vieron bien y les condenan a «no existir» científicamente. Se exige que las cosas, a más de «estar», estén justificadas, aunque no por no estarlo, dejen de existir.

La Ciencia Política quiere saber de las realidades políticas que existen y se dan en la Historia, que además de ser, valen, que «son» y solo que «deben ser». Cada realidad humana existente, tiene un acento de valor. Pero nuestro objeto es distinto. Existencia y justificación, son dimensiones distintas de la misma realidad política en sus formas históricas diversas; lo cual es esen-

cial para la Ciencia Política. Por otra parte, el conocimiento científico, no se tiene tampoco primero de la existencia y después de la justificación, sino que las cosas no existen si no es porque valen para algo; las soluciones son realidades instrumentales.—
M.^a DEL CARMEN PADILLA LÓPEZ-OBREGÓN.

FERNÁNDEZ SUÁREZ, Alvaro: *Europa, imán*, en «Índice de artes y letras» (Madrid) mayo-junio, 1962 (XVI/161-2), pp. 3 ss.

¿Por qué los españoles enfrentan con ánimo ligero e intrépido la perspectiva de la aventura europea, sin embargo dudosa en el orden de la consideración racional? Nunca, ni ahora, ni antes, ni en cualquiera de las formas que haya adoptado este país, obtuvo una predisposición favorable de Europa, y así tenía que ser: en tiempos pasados, entre otras causas, porque sostuvimos una acción a redropelo de los intereses y de las fuerzas ascendentes de Europa, y en épocas ya contemporáneas, porque no quisimos comprometernos, menos aún a favor de los victoriosos, en las últimas querellas armadas del continente. Sin embargo existe una actual predisposición de España en favor de Europa, que se muestra como un imán para nosotros. Estamos persuadidos de la necesidad vitalísima de colocar a este país ante la incitación del exterior, lo que significa, sobre todo, dos cosas: competencia y fecundación. Las faltas e insuficiencias de la comunidad española —incluida la principal de todas: su mala integración—, son, en buena medida, quizá fundamentalmente, debidas a la falta de incitaciones externas. Las fuerzas cuya atracción nos lleva hacia Europa son lo menos parecido al cálculo frío: un movimiento de vigorosa afectividad, como una llamada irresistible del instinto.

El estímulo particular y más evidente que mueve al español hacia Europa, es una ilusión. Es la ilusión de un paraíso que em-

pieza más allá del Bidasoa. Nunca había pasado esta sociedad por una valoración tan hiperbólica del extranjero como ahora: el año pasado salieron del país sólo como turistas, más de dos millones de españoles. Esa dicha se concreta en la expresión «vivir bien». Si en rigor, esta comunicación abierta con el exterior que se anhela, con sus bienandanzas más evidentes, no va acompañada de un propósito de aceptar sus cargas, ni siquiera de la noción de esas cargas, diremos que se trata, en cierto modo, de la esperanza de un milagro o de un don gratuito de la fortuna. Será pues, una forma más de mesianismo. Hay que desenmascarar a este maldito mesianismo porque nada nos será dado gratis. Nada. Ni una vida civil decente y libre, ni riqueza, ni bienestar, ni estabilidad. Lo que España debe esperar del Mercado Común, es una prueba donde templar el alma y una ocasión de combate para vencer en la competencia, no sólo económica, a fin de adquirir la medida de las propias fuerzas y de la propia calidad.

Este estímulo mesiánico de ansia de bienes, por lo menos tiene algo positivo. Pero tiene el peligro de aliarse con otro estímulo puramente negativo, el de venganza frente a las propias clases superiores en la esperanza de que la competencia europea hará que alguien quiebre, que alguien se hunda, que alguien o algo sea arrasado. Mucha gente se embarca alegremente en la nave porque abriga la dulce esperanza de que naufragará y se ahogarán todos menos él. Y aunque se ahogue él mismo, que quizá sea la perspectiva que suscita emociones más hondamente halagadoras.

Existen no obstante otras fuerzas de atracción más positivas. En primer lugar, y en relación con los estímulos negativos anotados, hay algo de verdad en el contagio de la fortuna, siempre que se cuente con que no hay una comunicación niveladora y espontánea de las altas rentas y de los altos salarios desde las zonas más des-

arrolladas a las menos, pero, con todo, el nuevo capitalismo europeo, con su dinamicidad, es una natural y en buena medida fundada esperanza de que se logrará algo mejor. Otro factor que mueve a España hacia Europa es el miedo al futuro de la sociedad española. España casi entera padece de un sentimiento de frustración, de fracaso político como nación. Aquí se duda de que sepamos sencillamente ir viviendo, aún en situaciones no extraordinarias (precisamente en las extraordinarias somos capaces de vivir y sobrevivir mejor que los demás). Europa, en cambio, nos ofrece un molde donde meter y disciplinar la locura hispana, un buen muro de carga al que arrimar nuestra casa. Otra razón es la añoranza del Imperio. Pero el A. al exponer esta idea parece inclinarse sin darse cuenta más por una idea imperialista que por una idea imperial.

En general, el artículo tiene el valor de ofrecer una consideración realista de las realidades actuales. Pero el inconveniente de desbaratar abiertamente en la interpretación histórica de Europa y las Españas. Así en esa prevención subconsciente frente a la idea del Imperio, única capaz de explicar (con todas las actualizaciones de detalles que se quieran) y desarrollar para bien una comunidad supranacional. Así la confusión de los conceptos geográfico y político-cultural de Europa. Cuando el A. dice que lo esencial para que existiese una nación española más o menos como es viene de Europa, por ej., se está aludiendo a algo que geográficamente es evidente; pero que es un doble sentido político, porque todo eso que nos vino de Europa-península, no nos venía de una comunidad política llamada Europa, sino de una llamada Sacro Imperio, cuya relación precisamente con la actual Europa es de inversión: como que Europa es la versión secularizada del ordo medieval. Tampoco se puede aceptar que se le llame, bajo ninguna libertad poética, a la comunidad económica europea, una «civitas Dei» mo-

derna, porque está fundada en la exclusiva preocupación por lo material, que es lo característico de la civitas terrena, según el pensamiento de quien acuñó la expresión. Y así muchas otras cosas. Como la de que España en su camino sola se perdería en un desierto, haciendo sólo de perro ladrador a las hogueras de los hijos de Europa. García Morente más bien dijo lo contrario: que negarse a andar por las vías que constituyen el suicidio del propio ente histórico colectivo no es en modo alguno signo de anacronismo, sino sentarse tranquilamente esperando, situados en la cruz de los tiempos, a que los que se echaron por vías equivocadas, vuelvan, si es que pueden, de sus errores.—F. P. M.

MARAVALL, José Antonio: *Vieja y nueva idea de Europa*. En «Índice de artes y letras» (Madrid), mayo-junio 1962 (XVI/161-2), p. 9.

Europa no es tan sólo un trozo de geografía, sino un hecho histórico. Europa no es un continente, es un modo de vida. Después de estudiar qué haya podido ser Europa para los europeos, Carlo Curzio ha llegado a esta conclusión: si las ideas son una creación humana, también y muy especialmente la de Europa es una creación de los hombres. Su verdad está en su historia. Y su historia es la historia de aquéllos que la han pensado. Que Europa sea, ante todo, una formación histórica, un modo de cultura, se comprueba sólo con ver que antes que existía de ella una precisa definición geográfica, se observa en ella una caracterización humana, cultural. Europa es, primordialmente, una unidad de cultura. Por eso Europa existe en los europeos. Es más, Europa existe por los europeos. En tal sentido Europa no se corresponde a Asia o Africa, contra lo que enseñan los manuales, sino a otras áreas culturales, como el Islam, China, India, etcétera. La organización, la

conservación, la defensa de Europa es una cuestión política, cuyo desarrollo transforma la geografía. Como tal decisión política tiene que hacerse en torno a unos valores, hay que tener en cuenta, que la tabla europea de valores es muy imprecisa y cambiante, e incluso contradictoria en muchas formulaciones, y además sobre ella se ha operado un proceso de generalización y trivialización, e incluso expropiación por parte de otras áreas culturales, que hacen cada vez más borrosa la idea europea. Por eso más que hablar de los valores que representa o representó Europa, habría de hablarse de los que Europa podrá representar o crear en el futuro. Europa existe y ha de existir, no por lo que ha hecho, sino por lo que ha de hacer. Ante la circunstancia actual, ante la amenaza que pone en juego su propia existencia histórica, Europa ha de plantearse el problema de una decisión política que dé realidad a un nuevo modo de existencia capaz de dominar el desafío del contorno y afirmar su libertad respecto a él. No es una cuestión cultural, ni económica, ni técnica, sino política. Representa una nueva y colosal decisión política, que se ha de traducir en el plano de lo que sociológica y aún jurídicamente se llama una organización.—F. P. M.

MONDOLFO, Rodolfo: *Il concetto dell'uomo in Marx*, «Il Dialogo» (Bologna), 1962 (20), pp. 1-47.

Reproduce el artículo una conferencia dictada en la Universidad de Montevideo en Febrero de 1962 por el Profesor Mondolfo, en que esclarece definitivamente su conocida postura frente al materialismo dialéctico.

Si examinamos sin prevención el materialismo histórico como resulta de los textos de Marx y Engels —afirma el Profesor Mondolfo— debemos reconocer que no se trata de un materialismo, sino de un verdadero

humanismo que en el centro de cualquier consideración o discusión, pone el concepto del hombre. Es como lo llamaron sus mismos creadores un Realhumanismus el cual quiere considerar el hombre en su realidad efectiva y concreta, quiere comprender su existencia en la Historia y comprender la historia como realidad producida por el hombre por obra de su trabajo y de su acción social a través de los siglos en que se va desarrollando el proceso de formación y transformación del ambiente en el cual el hombre vive, y se va desarrollando el hombre mismo como efecto y causa a un tiempo de toda la evolución histórica. La doctrina materialista, dice Marx en la tercera de sus tesis sobre Feurbach, de que los hombres son el resultado del ambiente y de la educación y varían con el variar del ambiente y de la educación, olvida que el ambiente viene cambiado precisamente por los hombres, y que el educador mismo debe ser educado. De frente a la concepción por la cual la subjetividad humana, esto es, la realidad sensible concreta de los hombres, no era —según la frase de Hegel— otra cosa que materia de la astucia de la razón universal, trascendente, Marx y Engels reaccionan, afirmando que tal pretendida materia de la astucia de la razón —esto es, los hombres, la humanidad— era en cambio la verdadera realidad central y fundamental del mundo y de la historia. Marx y Engels, quieren exactamente reivindicar la importancia de la masa, que para Bauer y compañía era sólo *materia* de la acción de las élites y también por esto hablan de materialismo. Un humanismo historicista se afirma en éstos, cuando declaran que no puede aceptarse la idea hegeliana de que la historia tenga una existencia autónoma, como si fuese una persona dotada de un enorme poder al cual sean sometidos los hombres. Estos hacen por sí mismos la historia, si bien en un ambiente dado que los condiciona. Como dice Engels en el *Antidühring*, una vez que se comprende la naturaleza de las

fuerzas ciegas que actúan en la sociedad, es fácil transformarlas de tiranos demoníacos en siervos voluntarios. La necesidad es ciega solamente mientras no se la comprende.

Termina el A. su exposición afirmando que la exigencia fundamental de la concepción marxista del hombre, es una exigencia de libertad, de respeto a la personalidad y a su derecho de desarrollo independiente y; en una palabra, de respeto a la autonomía del hombre. No es necesario añadir más para mostrar la diferencia y la oposición que existen entre este auténtico marxismo expresado claramente en las palabras de Marx, y las deformaciones totalitarias que tienen la pretensión de monopolizar el marxismo.—M. F. E.

VON RAUCHHAUPT, FR. W.: *El Derecho Divino y el Derecho Natural en el Derecho vigente*, «Revista de Estudios Políticos» (Madrid) 1962 (124), pp. 81-97.

La diferencia entre el Derecho Divino y el Natural está, en que el primero es creado y revelado por Dios en los Santos Escritos, mientras el segundo se origina también por la voluntad divina y por su creación, pero depende del entendimiento humano, y se refiere al hombre sobre todo.

Derecho y Religión van estrechamente unidos. Y al derivar el Derecho Divino de los escritos dogmáticos propios, de aquí que puedan existir diferentes especies del mismo según los diferentes países, aunque todos se encuentran en la adoración a su y nuestro Dios, y en la ley moral común «no hagas a otro lo que no quieras te hagan a ti». El Derecho Divino en los Estados de Europa cristianos, se halla en el Antiguo y Nuevo Testamento, cuyos mandamientos principales son: el amor a Dios, al prójimo y al extraño o enemigo. El Derecho Natural se presenta como opuesto al Divino o una especie de éste, y como contrario a los derechos nacionales. La separación entre ambos surge aproximadamente después de la gue-

rra de los Treinta Años (1618-48), aumentando por tanto la división de confesiones. La última culminación de la unión entre religión y derecho, fue obra de los teólogos del XVI, olvidado pronto el derecho Divino por el Natural puro que Hugo Grocio compiló en su «De iure belli ac pacis». Desde el XVII aquel derecho cae ante el crecimiento del Natural, que se adaptaba a las necesidades humanas; gana terreno el racionalismo y materialismo, hasta llegar al nacimiento del comunismo de Rusia y los Estados-satélites. Después de la segunda guerra mundial, desde casi 1950, hay gran tendencia a la vuelta a la fe en Dios y a la unión del Derecho con la Religión. Son propicios a ello: el actual Concilio Vaticano, que las constituciones contengan consecuencias de la fe en Dios, que en el juramento que han de prestar los presidentes de Estado vaya incluido el nombre de Dios, al que se invoca. Las leyes nacionales son, a veces, consecuencia de esos tres mandamientos dichos. Las hay que sirven al amor a Dios, como las que protegen a las iglesias y sus servidores en España y América. Al amor al prójimo corresponde la legislación social del derecho público o privado, por ejemplo los seguros, protección obrera, etcétera. El amor al enemigo es propio del Derecho Internacional Público, dando Dios por ello una «bendición» especial que es por tanto ley y factor decisivo en el derecho; cuando se trata de enemigos co-nacionales o malhechores, ese amor se manifiesta en la atenuación de las penas criminales y admisión de misiones en las cárceles. En la paz el derecho Divino suele ser olvidado, pero Cortés y Larimer lo declaran fuente principal de Derecho Internacional Público en un caso de arbitraje. En la guerra, según la tendencia, se considera brutal o indulgentemente al enemigo. Actualmente el Derecho de guerra siguió dos etapas distintas: atenuación humanizada de la guerra con conferencias de paz, creación de la Cruz Roja; o política de prevención de

las mismas y su proscripción, la que comenzó con la paz de Versalles de 1919 y el Pacto de Kellog de 1928; el profesor Butler propuso que a sus responsables y dirigentes se les castigase con la pena capital. Actualmente se tiende a algo más, a una colaboración positiva y creadora que reemplace a la guerra por una paz útil para todos. A este fin debían servir la S. N. y la O. N. U. El Antiguo Testamento está lleno de guerras; el Nuevo por el contrario propugna la paz insistentemente, aunque no de manera incondicional.

Los modos especiales de colaboración son en nuestro tiempo: en política y economía la colaboración de todos los estados en organizaciones como la OTAN, EURATON, la CECA, el CERN, la IAEA, el Mercado Común. En cultura cristiana los tratados sobre intercambio de peritos y material científico, las CVIM y la YMCA, el nuevo Instituto de Heidelberg, la Corte Internacional de Justicia de la Haya.

Hoy se vuelve al Derecho Divino, salvo los estados anticristianos, mediante el entendimiento entre los Estados al repudiar al comunismo y el desarrollo de las ciencias naturales. Incluso el art. 38 del Estatuto de la Corte Internacional de Justicia, inclina a ello al hablar de la aplicación de los principios generales del Derecho.—M.^a DEL CARMEN PADILLA LÓPEZ-OBREIRO.

RUBIO, José Luis: *Razones de un desacuerdo*. En «Índice de artes y letras» (Madrid) mayo-junio 1962 (XVI/161-2), pp. 13 ss.

Estoy en desacuerdo con la integración en cuanto que la integración lleva implícita la aceptación de la idea de una nueva entidad nacional europea, dentro de la cual España sería una colonia interior. El ingreso de España y Portugal en integraciones prefiguradoras de una sola nación como el Mercado Común Europeo, sería dramáti-

camente definitiva, el suicidio histórico de la península, la aceptación de misiones históricas ajenas, la afiliación del pueblo ibérico peninsular en una unidad de destino en lo universal extraña. Sólo quedaría entonces el recurso de emigrar a España, a la misión histórica que representó en tiempos España, y que ahora se realizaría renovada e incrementada en los pueblos ibéricos de América. Nadie puede dudar de que España en esta ocasión se encuentra ante el más decisivo paso histórico en muchos siglos. Y esa decisión no ha de tomarse sin un amplio, largo, abierto, libre y nacional debate.

Mi postura, que es contraria al ingreso de España en el Mercado Común Europeo, no se basa en que yo defienda el aislacionismo en un arriscamiento celtibérico. Se basa en que, por ser universalista, plenamente universalista, me molesta terriblemente el arriscamiento y el aislacionismo europeo que hay en el Mercado Común. Y se basa también, en que pienso que España, antes que nada, ha de hacer su revolución —perdónese la palabra si molesta—, ha de hacer su cambio de estructura profundo y rápido, pues de lo contrario todo lo demás, cualquier cosa que se haga, es mentira, es salida falsa; y la asociación en el Mercado Común es un seguro para mantenerse en la mentira, para no afrontar el verdadero problema. Lo demuestran las siguientes razones. En primer lugar, el libre contacto entre un país industrial y un país atrasado produce el enriquecimiento del primero y el empobrecimiento del segundo. Y no hay ejemplo mayor de librecambismo que un mercado común. ¿Qué pueden hacer entonces los países atrasados? Exactamente lo que hicieron los adelantados de hoy en su respuesta a Inglaterra: una política proteccionista del desarrollo de la nación, no de unos grupos de intereses, una política industrializadora, y una sindicación con los países iguales para tratar de imponer condiciones a los ricos. En segundo lugar, el libre contacto entre un país adelantado y otro atrasado produce la consoli-

dación de la oligarquía de este último, como eficaz intermediaria con los intereses económicos del primero. España atrasada y oligárquica, esta España, metida en el librecambismo del Mercado Común Europeo —que, tengámoslo siempre, siempre, presente: no es un tinglado de planificación social, sino un armazón montado preferentemente por los grandes truts capitalistas, nada filantrópicos por supuesto— experimentaría, inexorablemente estas dos leyes enunciadas. Por la primera perdería su incipiente industria, se quedaría en productora de productos primarios, condenados a una depreciación constante, se quedaría en exportadora de mano de obra sin especializar (otra no quiere Europa), emigrarían más aún que ahora sus capitales y sólo vendrían acá los de fuera para hacer los negocios redondos. España sería más pobre. Por la segunda tendríamos retrasada cualquier posibilidad revolucionaria —sin dar a la palabra su sentido peyorativo— con una oligarquía integrada en los grandes intereses europeos, lo mismo la territorial que la bancaria. El gran capital español, convertido por toda suerte de conexiones en parte del gran capital europeo, no tiene qué perder. El primer problema de España es abolir la situación actual: el estar encadenada a 100 familias dueñas de latifundios y bancos. El tinglado, gran capitalista, del Mercado Común Europeo, que es hoy lo más capitalista de la tierra, asegura para España el dominio oligárquico, así como el aplastamiento de los restos de criterios nacionales de la guerra civil, de aquellos criterios nacionales que han permitido un visible progreso económico en España. Habría que hacer, si de veras se quiere a España, algo distinto. Empezar por el principio: una transformación estructural profunda, aunque fuera de una forma de revolución nacional demoburguesa; una reforma agraria que creara en el interior un amplio mercado de compradores; un desarrollo industrial fuera del control del capital financiero; una gran reforma tributaria. Estas

son razones de tipo económico a las que hay que añadir otras de tipo político-histórico. Tenemos que unirnos a los nuestros, a los que tienen porvenir. Y Brasilia lo tiene más que París. Y España ha de ser futuro, no pasado, y hay que unirse a los que tienen ese futuro.

Por eso nuestro destino político está en Iberoamérica, con su destino mestizo, superior, superior al europeo. La estrategia del mundo, ya irreversiblemente universal, en los tiempos que vienen, está cuajada de tensiones que pueden abocar a salidas catastróficas. Tensiones de culturas (occidente y oriente), de razas (blancas y de color), de riqueza (países ricos y países subdesarrollados), de sistemas (libertad y planificación). Pues bien, en estos terrenos, en donde se va a decidir el tiempo del futuro, la respuesta occidental europea es distinta a la respuesta iberoamericana. ¿En qué sentido? En el de que la respuesta occidental europea es de parte, parcial, y la respuesta iberoamericana es de síntesis. Europa es occidental, es blanca, es rica, defiende la libertad económica. Iberoamérica es mestiza en cultura y en raza, forma parte del mundo subdesarrollado y tiene necesidad de integrar, para su desarrollo, planificación y libertad. Iberoamérica es el resultado de una síntesis de cultura aborígen (de sello en gran medida oriental) y de cultura ibérica. No se olvide que es síntesis de dos mundos. Pero téngase en cuenta que la Europa que Iberoamérica recibió era ya síntesis, mestiza, a su vez, y no Europa pura. Iberoamérica es el crisol étnico del mundo. Sólo allí se ha podido hablar por Vasconcelos, de una raza cósmica, síntesis superadora de todas las razas, formándose ya entre blancos, indios y negros. Por ser pobre no puede ser el rompedor del mundo subdesarrollado. Necesita un desarrollo urgente, y no puede dársele el capitalismo liberal, a menos de sacrificar varias generaciones como lo hizo el capitalismo liberal en Europa. Tiene que hacer algún modo de planificación. Pero el

hombre iberoamericano, profundamente libre por herencia ibera, por herencia ideológica de las revoluciones inglesa, norteamericana y francesa, no soporta el sistema monstruoso del hormiguero de la China de Mao. Tendrá que encontrar, y puede que lo esté encontrando, la síntesis de plan y libertad humana. Iberoamérica puede aportar la prueba, la prueba cristiana, de que es posible la integración de culturas y razas. Puede aportar una zona de concordia y entendimiento entre los mundos opuestos que amenazan con la catástrofe. Iberoamérica cumplirá ese destino mestizo. El siglo XXI será el siglo de Iberoamérica.

España es algo distinto, y por eso su destino histórico está con su estirpe, y no con los otros. A quien le moleste, que le moleste, pero ha de aceptar la realidad. Si Europa empieza en Gibraltar, Africa llega hasta los Pirineos. En medio, entre el estrecho y la línea con Francia, hay una tierra mestiza. No se puede destruir el hecho. Quien se avergüenze, peche con su vergüenza. Nuestro pueblo, puesto a marchar por el mundo, ha hecho infinitas barbaridades. La más formidable, no tener escrúpulos de raza para la procreación. Quien quiera llorar por un pueblo que no ha sabido conservar su pureza étnica, que llore, porque sus lágrimas son irremediables.—F. P. M.

SÁNCHEZ AGESTA, Luis: *El principio de función subsidiaria*. «Revista de Estudios Políticos» (Madrid), 1962 (121), pp. 5-22.

Subsidiaridad y pluralismo social.—En los seis últimos lustros se ha adelantado progresivamente a un primer plano de la filosofía política un nuevo principio que viene a expresar en una afortunada síntesis una gran variedad de problemas, que venían siendo analizados sin una visión conjunta de su contenido. Tal es el principio de función subsidiaria. Hay más de un hecho digno de ser notado en la difusión de este

principio; en primer lugar hay que subrayar su actualidad histórica y su valor de orientación para la ciencia política. En segundo lugar, este principio no ha sido configurado por la pluma de un pensador, sino ha sido formulado por las palabras de un Pontífice. Este principio está vinculado a una nueva ponderación de la naturaleza compleja de la estructura social y del orden con que esta estructura se define dentro de una comunidad política. Progresivamente se fue definiendo en el pensamiento y en la ciencia del siglo XIX y, con perfil aún más claro, en la especulación y en la teoría política del siglo XX. La conciencia de que entre el individuo y el Estado existía «algo»: la sociedad. Lo que la ciencia política de hace cincuenta años llamaba «la sociedad» se nos presenta hoy como un tejido continuo de grupos menores, yuxtapuestos o superpuestos entre sí. No hay, pues, «sociedad», sino «sociedades». La convivencia humana no se desenvuelve como un simple juego de acciones e interacciones políticas entre individuos, sino que se articula en centros complejos que determinan de una manera estable y reiterada la conducta de varios sujetos individuales, constituyendo una nueva entidad a la que llamamos grupo social.

Las interpretaciones del principio de subsidiaridad.—La más simple es la que tiende a concebirlo como un principio limitativo que se contrapone al principio positivo que define la acción del poder político en la imposición de un orden. Así, Fellermeier, lo define inicialmente como un principio contrapuesto al principio de solidaridad que se funda en el bien común. Eberhard Welty lo define como «el derecho de los pequeños organismos a la propia actividad y autogobierno». Cavez y Perrin han analizado un significado positivo de este principio que lo define, no como un límite de la acción del Estado, sino como una especificación de la naturaleza de esta intervención. Otra interpretación que está quizá en un punto medio entre las dos anteriores es la de v. Nell-Bre-

uning, Rauscher y Messner. Todos coinciden en una misma afirmación: el principio de subsidiaridad no solo no contradice la acción positiva del Estado para realizar el bien común, sino que la idea del bien común y el principio de función subsidiaria son dos expresiones diversas de la misma idea. En esta misma línea de pensamiento se halla la concepción de J. Messner.

Naturaleza y caracteres del principio de función subsidiaria.—En primer lugar hemos de subrayar que el principio de subsidiaridad es un verdadero principio, que ordena todo un ámbito de la filosofía y de la teoría política. Este principio viene a darnos respuesta a este problema: Cómo debe concebirse la relación entre el Estado y los grupos que comprende; nos hallamos, pues, ante un principio jurídico, fundado en la justicia, no ante una norma técnica de división de funciones. En este sentido, es una formulación ejemplar de esa interpretación contemporánea del iusnaturalismo que funda el Derecho natural en la misma «naturaleza de la cosa». Como tal principio de Derecho natural no es un principio formal, sino que comprende el contenido concreto de los diversos grupos; su esencia estriba en ser un principio político de división de competencia. Es un principio flexible que no traza fronteras inmutables entre las órbitas de competencias del Estado y de los grupos que se integran en su orden. Es un principio social y político genérico que afecta a cualquier manifestación de la compleja urdimbre de la sociedad.—L. FELIPE.

SCHMITT, Carl: *La tiranía de los valores*, en «Revista de Estudios Políticos» (Madrid) 1961, enero-febrero (115), pp. 65-82.

Todavía se recordará hoy en el ámbito intelectual europeo la honda impresión que causó, el año 1923, el ensayo de Ortega y Gasset sobre la filosofía de valores. Estaba entonces profundamente impresionado por el

libro de Max Scheler «Der Formalismus in der Ethik» (1913). Ortega calificó el libro de Scheler como «uno de los libros formidables que ha engendrado ya el siglo XX».

¿Qué fue, en definitiva, lo que provocó el entusiasmo desbordado del filósofo español? Era la satisfacción, incluso el sentimiento de salvación que experimentó al recibir la nueva de que existen no solamente cosas sino también valores y que «el conocimiento de los valores es absoluto y casi matemático».

Ortega opina que la doctrina de valores de Rickert y Windelband no es interesante; la verdadera y auténtica filosofía de valores, según él, comienza con A. Meinong y recibe su seguridad incontestable por la fenomenología de Eduard Husserl y Max Scheler. Hoy día la invocación de valores, y preferentemente de valores supremos, parece formar parte del vocabulario general del mundo entero. En las publicaciones científicas y de divulgación científica pululan los valores. Los periodistas de cualquier tendencia le tiene cariño a este término, y es lógico que los oradores políticos no se priven de semejante slogan.

Ahora bien, ¿qué son valores? Y ¿qué significa una filosofía de valores? El valor, según la filosofía de valores, no tiene un ser, sino una validez. El valor tiene ansia de actualización. No es real, pero está relacionado con la realidad y está al acecho de ejecución y de cumplimiento.

La filosofía de valores nació en una situación filosófica-histórica muy concreta: como respuesta a la crisis nihilista del siglo XIX. Un positivismo de leyes puramente causales amenazó la libertad del hombre y su responsabilidad religioso-ético-jurídica. La filosofía de valores respondió a este reto oponiendo al orden de un ser determinado meramente por la causalidad, un orden de valores cual un reino del valer ideal.

Los valores no son, sino valen. ¿En qué se basa su validez? ¿Quién es el que establece los valores? En Max Weber encontramos las contestaciones más claras y más

sencillas a esta pregunta. Según él, es el individuo humano quien establece los valores con libertad de decisión completa y puramente subjetiva. De esta manera elude la falta absoluta del positivismo científico y le opone su libre visión del mundo, es decir, su visión subjetiva.

Filósofos célebres como Max Scheler y Nicolai Hartmann han intentado escapar al subjetivismo de las valorizaciones libres y encontrar una filosofía de valores subjetiva y, al mismo tiempo material. Max Scheler estableció un escalafón de valores que van desde abajo hacia arriba, desde lo útil hasta lo sagrado. Nicolai Hartmann construyó un sistema, en estratos, de la coherencia objetiva de un mundo real; la capa inferior debía ser lo orgánico; la superior, lo espiritual.

Pero a la agudeza de Ortega no se le podía escapar el hecho de que la facultad estimativa es algo subjetivo. También Nicolai Hartmann recalca (en su *Ethik*, p. 142) que los valores, por muy alta y sagradamente como valgan, en definitiva no hacen más que valer; es decir, que valen para algo o para alguien.

Nos enfrentamos, pues, con la lógica inmanente del pensamiento a la cual nadie puede escapar.

Si algo tiene valor y cuánto, si algo es valor y en qué grado, se puede determinar solamente desde un punto de vista o criterio particular. La filosofía de valores es una filosofía de puntos; cada valor es un punto de valor. Incluso el valor supremo, tiene precisamente, como tal valor supremo, nada más que un punto de valor en el sistema de valores. Así se puede hablar, con toda la desenvoltura, de la «revalorización de valores».

Salta a la vista el puntillismo del pensamiento de valores, y, precisamente aquí, se manifiesta la honradez intelectual de Max Weber. Este dice, en su polémica con el historiador Eduard Meyer, «una variedad sin fin de posturas de valorizar». Su interpre-

tación tiene el sentido de «revelarnos los posibles puntos de vista y puntos de ataque de la valorización. La palabra punto de ataque revela la agresividad potencial inmanente a cualquier fijación de valores.

La ambivalencia de los valores reviste, a primera vista, un hábito neutral; por ejemplo, el más y el menos de la objetividad matemática o el polo positivo y el negativo de la objetividad física. Pero no es difícil darse cuenta que esta clase de neutralidad es sencillamente la del positivismo de las ciencias naturales, cuya nihilista libertad de valores se quería evitar, precisamente, abrazando la libertad de valorizar subjetivamente.

¿Eliminaron los nuevos valores objetivos la pesadilla que nos provoca la descripción que hace Max Weber de la lucha entre valorizaciones? No lo hicieron ni pueden hacerlo. Nadie puede valorizar sin desvalorizar, revalorizar o explotar.

Según la lógica del valor, hay que observar la siguiente norma: el precio supremo no es demasiado para el valor supremo y hay que pagarlo. Basta comparar la anticuada relación de fin y medio con la moderna relación de valor superior y valor inferior para darse cuenta que ya no tienen relevancia las consideraciones y frenos tradicionales.

¿Cómo podría terminar la lucha de los valores subjetivos, e incluso la lucha de los valores objetivos? El valor mayor tiene el derecho y hasta el deber de someter al valor inferior, y el valor como tal, tiene toda la razón de aniquilar el sinvalor como tal. Esta es, precisamente, la «tiranía de los valores», que entra poco a poco en nuestra conciencia.

En el año 1920 era aún posible, de buena fe y con las intenciones más humanitarias, pedir la destrucción de vida sin valor vital y determinar su forma y su medida. El «reverso fatal» estaba velado. Hoy día, un jurista que se refiera a valores y sinvalores debe saber lo que hace. Podemos comprender históricamente el entusiasmo de Ortega del

año 1923, porque conocemos el origen que tuvo la filosofía de valores en la crisis nihilista del siglo XIX; pero ya no podemos compartirlo; por el contrario, la lógica del valor, que siempre es, y al mismo tiempo, una lógica del sinvalor, condujo a una exacerbación enorme y amenaza de intensificar aún la problemática del siglo atómico.—L. FELIPE.

SHUMAN, Sarnuél I.: *Zur Problematik empirischer Naturrechtstheorien. Einige zeitgenössische amerikanische Ansichten*. En «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», 1962 (XLVIII/1-2), págs. 101-118.

Se trata de exponer algunas ideas fundamentales sobre qué sea el Derecho, según lo entienden las llamadas teorías empíricas del Derecho Natural. El problema que se plantea no se refiere a entender el Derecho como la regla de conducta, como la creación del Estado o como lo exigido eficazmente en sociedad, sino que atiende al mismo fundamento del Derecho, con lo que surge el problema del Derecho Natural.

Shuman pone de relieve la falta de confianza e interés que en Alemania se ha tenido por los trabajos filosófico-jurídicos americanos, dada la poca extensión del tomismo y por haberse entendido el Derecho Natural como un Humanismo liberal. Sin embargo, dos jusnaturalistas americanos se han esforzado en dar una justificación, aunque no una fundamentación, sobre el porqué del Derecho Natural. Estos son Jerome Hall con sus trabajos «Living Law of Democratic Society» y «Studies in Jurisprudence and Criminal Law» y Lon L. Fuller con su artículo «Positivism and Fidelity to Law: a reply to Professor Hart».

Pone de relieve el autor que se llaman teorías jusnaturalistas empíricas a aquellas que nacen con Grocio y Hobbes y que buscan evitar lo que Mannheim ha llamado «perspectivismo» o generalmente llamado

subjetivismo. Toman su punto de partida en los datos reales, en la naturaleza del hombre. El presupuesto de estas teorías es la creencia de que la naturaleza humana, en una consideración meramente empírica, es igual para todos los hombres. Si se conoce la naturaleza del hombre y si el Derecho es un medio para servir a un fin bueno, es evidente que no puede haber mejor fin que ayudar al hombre a desarrollar su auténtica naturaleza.

Shuman señala a continuación algunas objeciones, entre las que destaca el hecho de que las diferencias de la anatomía humana son un fenómeno general. Más aún, puede hablarse, y se habla, de un estado «normal» y «anormal» de las personas. De aquí que las teorías empíricas del Derecho Natural no pueden ofrecer principios fundamentales e invariables, apoyándose en la naturaleza física del hombre. Estas teorías, consecuentemente, admiten como principios preferencias individuales que deben tener una validez.

Si estas teorías quieren tener alguna relevancia, deben admitir al menos un principio fundamental y básico. Cita Shuman unas palabras de Fuller: «es bueno todo Derecho, que es provechoso para la naturaleza del hombre; es malo todo aquel que le impide desarrollarla». Las teorías empiristas no nos ofrecen, por tanto, frente a los positivistas, ninguna ventaja, a no ser el evitar las consecuencias subjetivistas y relativistas, propias del positivismo jurídico.

Fuller ha presentado, en crítica a este empirismo jusnaturalista, una teoría sobre cómo pueden encontrarse principios sociales fundamentales, evitando el subjetivismo. Respondiendo al Prof. H. L. A. Hart, escribió Fuller un artículo titulado «Positivism and the Separation of Law and Morals», en el que defiende que la auténtica fundamentación, de donde los principios de un orden social pueden obtenerse, no es la naturaleza del hombre, sino la naturaleza del orden. Shuman critica, sin embargo, a Fuller por

su confusión acerca de la valoración del Derecho, que centra en sus buenos o malos resultados para la sociedad.

Modernamente, pues, termina Shuman, ha habido filósofos del Derecho que han intentado, porque no disfrutaban de una libertad y de una democracia, defender una postura, llamada Derecho Natural político-empirista, que sostiene que ningún verdadero Derecho puede obtenerse de fuentes no-empíricas. Todo ello sólo puede conducir —dice— a un maquiavelismo y no da lugar para una pureza intelectual filosófico-jurídica. — N. M. LÓPEZ CALERA.

SOAJE RAMOS, Guido: *La Sindéresis como hábito en la Escolástica*. En «Sapientia» (Buenos Aires), año XVII, 1962 (núm. 63), págs. 37-43.

Este trabajo forma parte de un estudio más extenso consagrado al tema de la naturaleza de la conciencia moral. Soaje Ramos realiza en este trabajo un recorrido sobre el concepto de la sindéresis como hábito en algunos maestros de la Escolástica.

Señala primeramente que Alejandro de Hales, en su Comentario de las Sentencias, frente a la cuestión de si la sindéresis es un hábito o una potencia, recurre a una distinción entre las consideraciones formal y material de la sindéresis. En el primer caso, ella es un hábito connatural; en el segundo, se muestra como una luz judicial innata respecto del orden moral.

La exposición de S. Buenaventura tuvo una gran influencia sobre los escolásticos de la segunda mitad del siglo XIII. Para el Doctor Seráfico, la sindéresis pertenece a la voluntad, mientras que la conciencia moral, hábito de la razón práctica, comprende a la vez los principios y las conclusiones, incluso particulares y concretas, que regulan por modo de conocimiento todo el ámbito de la conducta moral. Sobre la naturaleza de la sin-

déresis, S. Buenaventura se plantea la cuestión de si es algo cognoscitivo o algo afectivo y afirma que la sindéresis no podría ser, de pertenecer a la parte afectiva del alma, ni una «passio», ni un hábito, ni la potencia misma de la voluntad. Sostiene que la sindéresis es propiamente potencia, a saber, potencia volitiva, que se mueve «naturalmente», y admite también que se llame «hábito», pero no virtud ni vicio, porque éstos conciernen al libre arbitrio y a la voluntad deliberada. Sin embargo, advierte el doctor franciscano que, según el uso más frecuente del término, «sindéresis» designa más bien la potencia habitual que el hábito mismo. Con todo, S. Buenaventura asigna a la sindéresis el carácter de un hábito. La compara con la conciencia como un hábito con otro hábito. Y sostiene que la ley natural, en cuanto significa un hábito en el alma, abarca la sindéresis y la conciencia, pero no se ha preocupado por señalar qué tipo de hábito se verifica en la sindéresis y cómo ésta se articula con la potencia respectiva.

Pedro de Tarentasia, un maestro dominico de la segunda mitad del siglo XII, se refiere a la sindéresis como a un hábito innato general cuyo sujeto próximo es la voluntad natural y que, en tanto que tal, se distingue de las virtudes que son hábitos adquiridos especiales. Se distingue de S. Buenaventura en la noción de conciencia y en la de ley natural, pero en punto a la sindéresis la doctrina expuesta se sitúa en una línea estrictamente bonaaventuriana.

Otro maestro franciscano, Gualterio de Brugias (1267-1269), va a conceptualizar la sindéresis como un hábito innato de la razón práctica, diferente del hábito adquirido que es la conciencia. La sindéresis se distingue de la ley natural únicamente porque, además de lo que con ésta tiene de idéntico, comporta una inclinación a la acción.—N. M. LÓPEZ CALERA.

TRABAZO, Luis: *Europa, ¿y a mí qué?*, en «Índice de Artes y Letras» (Madrid), mayo-junio 1962 (XVI/161-2), pp. 7 ss.

La tradición viva es eso que es la cosa, que es cada cosa; algo como el alma inmortal, imperecedera, de cada cosa: su sustancia. El mundo es como un inmenso mosaico de cosas y seres, en el que cada uno es un alma. Hay que salvar el alma de las cosas; que no se pierdan en la disipación de lo uniforme, de lo informe. La salvación de la cosa puede intentarse por dos causas básicas: una, trivial, y, por lo tanto mala; y otra esencial, y, por lo tanto, buena. La salvación de la cosa, de la cosa que es la cosa, tiene que venir siempre por la vía del amor. ¿Cuántas Europas se han pensado? ¿Cuántas ha habido? Tantas, en cierto modo, como se han pensado. Pero no sólo ellas. El pensamiento especulativo es poca cosa en relación con la realidad viva. Se recuerda a menudo la polémica fiera de Unamuno y Ortega. Unamuno, más o menos subcientemente, quería salvar las almas. Ortega, más la civilización. Sin proponérselo, ambos, de realizarse sus proyectos, habrían podido, sin embargo, perder a la vez las almas y la civilización. No vale fabricar Europas, ni nada, a base de cerebrales lucubraciones de gabinete o torre de filosófico marfil. La Europa que haya de construirse tendrá multitud de problemas demasiado complicados para que quepan en una teoría. Más bien hay que luchar. Luchar por construir en común y conforme al hombre: conforme al ser del hombre. Del hombre sale siempre lo que tiene que salir: una Europa, una Francia, una Argelia nueva, una Castilla, una Galicia, una Orense, mi pequeño pueblo y amada patria chica. ¿Por qué perder eso? No apetezco una Europa que sea sólo Europa, como no apetezco una España que fuese sólo España. No comprendo eso, no sé lo que es. Postularé siempre lo que salve las almas. Una Europa, una América, una organización de cultura y fuerzas enteras, no mutiladas, de las que nadie pueda decir: Europa, ¿y a mí qué?—F. P. M.