

SECCION BIBLIOGRAFICA

RECENSIONES

MICHELE FEDERICO SCIACCA: *Perspectiva de la metafísica en Santo Tomás*. Speiro. Madrid, 1976; 180 págs.

Está en deuda nuestra REVISTA DE ESTUDIOS POLÍTICOS con quien fue uno de sus más ilustres colaboradores. Fallecido hace unos meses en su Italia entrañable, Europa y América han perdido a uno de los filósofos actuales más destacados en el campo de la Metafísica y de la Historia de la Filosofía. España, concretamente, se verá privada en lo sucesivo de la presencia frecuente con que distinguía nuestras más autorizadas tribunas y de las floridas alusiones expresas que hacía de los españoles y de «la España que tanto amaba». Quien escribe estas líneas aun recuerda emocionado que fue precisamente el ilustre profesor Sciacca quien me presentó en una Reunión internacional, celebrada aquí en Madrid, en la que yo pronunciaría una conferencia sobre «El realismo filosófico de Santo Tomás». Yo he perdido a un excelente amigo y a un magnífico maestro. Pero ahí quedan sus obras muy numerosas y plenas de un contenido verdaderamente profundo en un mundo y una época que se distingue por la superficialidad y la improvisación.

Todos, quienes formamos en nuestra REVISTA, cuyas páginas honró; quienes con él compartimos afanes filosóficos comunes y comunes puntos de vista; nuestros lectores, anónimos y desconocidos discípulos de tan gran maestro, tengamos un piadoso recuerdo para él, que con espíritu verdaderamente apostólico para con los demás (así entendía Sciacca la vocación docente) y con la sana inquietud agustiniana buscaba siempre el reposo en la Verdad, en el Bien y, sobre todo (como buen metafísico) en el Ser. El que es la Verdad y la Vida haya premiado tanto esfuerzo como Michele Federico Sciacca hizo, sobre todo en los últimos años de su vida y en su fecunda obra filosófica, porque fuese conocido y amado Quien únicamente puede saciar —y en la otra vida— la inquietud del corazón y de la mente. Descanse en paz el amigo y maestro.

El libro que ahora presentamos —edición italiana 1975 y reciente la traducción castellana— es el último libro del malogrado profesor Sciacca (que

dejó otros en preparación) que no quiere ser —según modesta declaración de su autor— sino «un simple punto de vista, el de la «filosofía de la integralidad», sobre algunos de los temas metafísicos del pensamiento del Aquinate, en relación con los problemas del mundo contemporáneo». El libro es también (escrito con ocasión del VII centenario de Santo Tomás —en cuyo Congreso conmemorativo coincidimos—) «un pequeño pero sincero homenaje a la mente más excelsa, expresiva de la cultura católica, en un momento, el nuestro, cuando una cierta fácil «contestación», que se dice desenvueltamente desacralizadora y desmitificadora, no la respeta o pretende adaptarla, desnaturalizándola, para sus fines, que son, en nuestra opinión, antitéticos a los que son propios del pensamiento teológico y filosófico de Santo Tomás».

Porque si Santo Tomás «debe ser visto en su tiempo», es necesario «contar con él en nuestro tiempo y en todo tiempo». Pero no pasa inadvertido a la vivaz perspicacia de Sciacca que a la desvalorización, muy propia de los ejércitos del laicismo tradicional, se han unido en los últimos decenios «los batallones del laicismo más o menos marxista» y «los guerrilleros de un deteriorado progresismo llamado "católico". los cuales todos, no pudiendo sufrir una autoridad que los obliga a pensar, se dejan llevar, por los más fútiles pretextos, de los vientos de un *aggiornamento* que los hace juguetes de los tiempos y del "diálogo abierto", y ya sólo miran a disminuir su prestigio, a fin de verse libres de un monumento que los apabulla y, sobre todo, resulta molesto, relegándolo al desván».

Contra unos y otros Sciacca sostiene que el Aquinate «goza de una *presencia* altísima, aunque no exclusiva, dentro de la filosofía del ser, la sola verdadera filosofía; presencia siempre actual en el sistema de la verdad, siempre capaz de enriquecimiento y de profundización con nuevas verdades, pues nunca pretendió, precisamente porque era un filósofo y un teólogo cumbre, ser infalible, y menos aún haber entregado a la Humanidad la revelación filosófica definitiva.

Santo Tomás es el modelo de lo que debe de ser un «diálogo»; por eso él dialoga con los precristianos Platón y Aristóteles, con los neoplatónicos y los Padres de la Iglesia, con los pensadores árabes y judíos. Porque la búsqueda de la verdad necesita de tanto amor y humildad cuanto merece la verdad misma; de disposición para prestar atención a todas las verdades y a todos sus sustentadores, dondequiera que se encuentren; en saber «escuchar» a otros, que están tan dotados como nosotros de la luz de entendimiento; en la conciencia alertada de que la verdad no la creamos nosotros, sino que es participación de Dios, que es la Verdad, como participamos de Dios, que es el Ser, lo que tenemos de ser.

La metafísica tomista parte del ser y del primado del ser. El conocimiento

humano, en su autonomía, no tiene más presupuestos, aparte el de ser: *que el pensar y el pensamiento del ser*. Esto significa no sólo que el ser es el primer evidente, sino también que el entendimiento se halla ordenado al *ens*, al que los sentidos no alcanzan, o, si se quiere, que el orden del ser es natural al entendimiento. Porque afirmar que el entendimiento no puede aprehender el ser, es tanto como negar la metafísica.

Y aun cuando la verdad está principalmente en el entendimiento y el ser principalmente en las cosas, todavía se convierten entre sí o se equivalen, porque nada hay en el ser que no esté en la verdad, y nada en la verdad que no esté en el ser; pero lo verdadero añade al ser una «comparación», o sea la relación «al entendimiento». De otra parte es el ser de las cosas el que causa la verdad del entendimiento.

Este punto de vista que pone al ser como presupuesto del pensar y del conocer, es el único que hace imposible el gnoseologismo del pensamiento idealista moderno, que alcanza en Kant y en la filosofía del romanticismo alemán, su sistematización más completa, pero conteniendo su disolución en el idealismo lógico dialéctico de Hegel.

En la doctrina tomista están implícitas, de un lado, la concepción crítica del conocimiento y, del otro, la afirmación de la omnicomprensividad de la metafísica. Y es, dentro de esta concepción crítica del conocimiento, como debe ser vista, a juicio de Sciacca, la actualidad siempre presente, de aquella célebre fórmula: la verdad es *adequatio* o *conformitas rei et intellectus*. La cual, mientras garantiza la objetividad del conocimiento, precisamente porque hace de él la característica esencial del humano conocer, señala también sus límites.

El entendimiento, que es tal en cuanto conoce el ser por el cual todos los seres son cognoscibles, no puede no conformarse con el ser, no ser medido por él. Sólo el Mensurante no es medido por nadie. El entendimiento teórico no es creador, sino aprehensor, siempre aprehendista, de aquello que es. Sólo Dios es medida «no medida»; el hombre es medido por el ser de las cosas y por Dios creador de todo, sin que por ello se reduzcan las inmensas posibilidades del conocimiento humano, antes bien quedando asegurada su objetividad.

Por otra parte, la metafísica tiene como objeto propio el ser y los seres: las cosas de la naturaleza, el hombre, el alma separada, los ángeles, Dios. En consecuencia, la metafísica no prescinde de nada, comprende todo lo creado y a Dios, pues aprehende la última formalidad de los entes, el ser o el ser existente. Por eso se la llama «metafísica», porque considera al *ens commune*; «filosofía primera», en cuanto considera las causas primeras de las cosas; «teología», en cuanto considera las sustancias que no tienen materia, Dios, etc. Tri-

ple aspecto de una única ciencia. *Haec autem triplex consideratio, non diversis, sed uni scientiae attribui debet.* Y añade Sciacca: «dedicamos este texto a cuantos creen que la metafísica es cosa muerta, de la que se puede prescindir, aun cuando se siga escribiendo de filosofía y teología, aceptando también en esto el signo tecnológico y comercial de una falsa moneda intelectual».

Sigue el doctísimo profesor italiano exponiendo la doctrina tomista sobre el conocimiento, que «empieza por los sentidos y se perfecciona en el entendimiento»; la doctrina de los sentidos internos; las operaciones propias del entendimiento, que es capaz de conocer la propia intelección y, consiguientemente, la idea de que se sirve, pero el acto primero de la intelección son las cosas reales existentes fuera del alma, y son éstas, y no las imágenes que se encuentran en el alma, las que forman el objeto de las ciencias.

Que entendimiento está por naturaleza ordenado al ser; que esté hecho para el ser y que sea capaz de aprehenderlo, he ahí la condición necesaria para que sea posible una metafísica, en cuanto que éste no es posible a nivel de imágenes sensibles, que no alcanzan al ser real.

Acerca del ser y la esencia, expone Sciacca la profunda doctrina de Santo Tomás de la que destaca dos tesis capitales, «ambas originales y de una profunda significación».

La primera es la de la esencia, que no es nunca ni la sola materia ni la sola forma, sino la resultante de ambas: la esencia sustancial del hombre no es ni el solo cuerpo ni el alma sola, sino el compuesto de alma y cuerpo. Preocuparse sólo del primero y de sus necesidades es la postura del materialismo y la de quien niega el espíritu; considerar sólo la segunda, es la postura del espiritualismo y de quien niega la materia o el cuerpo. Dos abstracciones que dejan escapar la verdadera esencia del hombre.

Si el concepto tomista de esencia, llevado a sus últimas consecuencias, se aplicase siempre como es debido, «tendríamos una doctrina social, con fundamento ontológico y moral, que barrería, a poca buena voluntad que se pusiera, todas las alharacas racionalizantes del hombre-cuerpo y todas las seráficas ilusiones del hombre-espíritu».

La otra tesis es la de la distinción entre esencia y ser, profunda elaboración, nota quizá «la más original» de la especulación del Aquinate, y nota que la caracteriza como metafísica del ser, acto supremo, el primero y el último de cada ente, lo mismo en sentido ontológico que lógico.

En consecuencia, la sustancia que existe *en sí* no existe *por sí*; es independiente en cuanto tiene existencia en sí misma; es dependiente en cuanto no la tiene por sí misma, no se la da ella misma. Es un ser autónomo por el ser que tiene, pero depende de Dios que es quien le da la existencia que tiene. Pude decirse que es suficiente, pero no autosuficiente.

En el humanismo tomista toca al hombre, juntamente con su prójimo, hacerse en el mundo todo el ser que le corresponde como ser finito autónomo, asumiendo toda la responsabilidad del ente que piensa, conoce y obra según el orden del ser; pero con la conciencia clara de que al mismo tiempo que se actúa o se realiza como ser por sí, tiene, como ser que no existe por sí mismo, su cumplimiento definitivo en Dios, que es su fin último.

Por eso —subraya Sciacca— hay que decir que el punto más original de la metafísica tomista del ser es, en verdad, el concepto de *essere ut actus*, del ser como *actualitas omnis formae*, es decir, como acto de la esencia. Pero esto perdería toda su fuerza ontológica y metafísica si el *actus* por el que Dios da la existencia a la esencia no fuese un acto creador.

El mundo es. Su *actus essendi* lo tiene participado de Dios, el Ser que es principio del ser de todo ente. Y si la esencia de todo ser no contiene la existencia, todos los entes, es decir, el universo en su totalidad, podría no existir. Si podían no existir, es que todo ente es posible; el universo es posible; pero si posible, luego todo ente y el universo entero son contingentes: el mundo habría podido no existir, y a Dios, el *Absolutus* o el *maxime ens*, no por eso le habría faltado nada, pues nada añade a su perfección el haberlo creado. Dios es el ser; los demás entes *tienen* el ser participado más o menos del que es por esencia.

Pero desde el momento en que el mundo es visto en su radical contingencia, esto es, no como lo que «es» sino como lo que «tiene» el ser por participación, aun cuando sea el ser que tiene, eso conlleva la experiencia conjunta de la distancia inmensa que va de él a Dios, y de la dependencia estrechísima que lo religa con vínculo ontológico a Quien le ha dado el ser. Así «el hombre, el universo, una nada comparada con el Ser, se siente conscientemente anclado en el Ser, en la Verdad, en el Amor de donde trae su origen».

El ente participa del ser como participa también de la verdad, ya que lo verdadero no es más que el ser relacionado con el entendimiento; y participa del bien, que es también relación del ser con la voluntad: participa de las nociones generalísimas atribuibles a todos los modos del ente. Pero si la inteligencia y voluntad libre son perfectísimas en Dios, que es la Verdad y el Bien como es el Ser, en consecuencia, el hombre, imagen de Dios por esas dos perfecciones que se hallan también en él, se halla ontológicamente comprometido en la búsqueda del Creador, razón de ser y justificación de su existencia, de su experiencia, de su conocer y de su obrar en el mundo.

El vínculo creatural es a la vez fundamento ontológico, antropológico y teológico: para la búsqueda y la descubierta de Dios y para la búsqueda y la descubierta del hombre mismo. Pero el hombre que se descubre a sí

mismo. se ve puesto frente a Dios, porque descubre que su existencia la tiene por participación, ya que todos los entes no *son* el Ser, sino que *tienen* o participan del ser. Por consiguiente, es necesario que ellos, más o menos perfectos según su grado de participación, tengan como causa un Primer Ser perfectísimo.

La búsqueda de Dios por parte del hombre, criatura inteligente y libre, la única que verdaderamente puede decirse imagen suya en el universo visible, le lleva a plantearse el interrogante definitivo sobre lo creado y su significación. Y la descubierta o el descubrimiento de Dios, es la única respuesta total a lo creado. La respuesta a la pregunta que el hombre se hace a sí mismo sobre su existencia, es también la respuesta a todo el mundo de lo creado.

La problemática última que las ciencias plantean acerca de la realidad natural no puede ser resuelta por las ciencias mismas, a las que, por lo demás, no les compete; sino por la experiencia ontológica y existencial del hombre que, respondiendo a su ser de criatura, responde a toda la creación.

Admira ver cómo este rigor lógico-ontológico de la filosofía tomista va llevando por caminos seguros y con razonamientos profundamente asentados (por ser filosóficos) a soluciones y respuestas que las propias ciencias de todos los tiempos y, no obstante el innegable progreso del cientifismo moderno, las ciencias del hombre y de la «cultura» no saben dar de un modo convincente a sus propios problemas: la realidad natural del hombre, del mundo y de la vida.

Pero es aun una perspectiva que resulta todavía más interesante ver el pensamiento filosófico del Aquinate como una síntesis a la vez antropológica y teológica, si se la considera a la luz de la causa final contemplada en el obrar del hombre; esto es, dentro de la teoría del fin, que es el bien o la perfección del agente.

En este plano de la acción, expone Sciacca la doctrina tomista del gobierno y regulación del orden universal —*ley eterna*—, de la que deriva para la criatura racional, la *lex naturalis*. La ley natural, norma primera de la razón, es también el fundamento de la legislación positiva —*ley positiva*—. Es la clásica trilogía de la ley, del pensamiento cristiano desde San Agustín, pero que Santo Tomás expone con la mayor perfección.

Pero, a diferencia del monismo positivista, que no admite otra ley que la «puesta» por el legislador o el Derecho «vivido» por el pueblo, Santo Tomás afirma que la ley positiva es necesaria y contribuye, con la natural, al perfeccionamiento de la persona y a la regulación de la realidad social «mudable» y «cambiante»: No desdeña el Derecho natural el Derecho positivo, sino que lo postula para concretar en la sociedad los principios del Derecho natural.

Frente al lema positivista: o Derecho natural o Derecho positivo, el principio tomista: Derecho natural y Derecho positivo.

Esta es la metafísica del ser, la gnoseología realista y la filosofía del obrar en la doctrina de Santo Tomás.

La perenne originalidad del Aquinate —termina el admirado maestro Sciacca— consiste en haber innovado profundamente en la filosofía del ser, que es verdad para el entendimiento, y bien para la voluntad.

«Perder el horizonte del del ser, es perder al hombre, y con el hombre, a la comunidad humana.»

EMILIO SERRANO VILLAFañE

ARTHUR M. SCHLESINGER, Jr.: *La política de la libertad. El centro vital*. Col. «Problemas Contemporáneos». Ed. Dopesa. 1.ª edición. 1972; 307 páginas.

Este es uno de esos libros que remuerde al lector con espíritu de crítico, por cuanto tratando un tema de un modo tan realista, alguno de sus planteamientos, cara al público «progre», pecarían de propios de un determinado momento histórico que ha sido calificado de «guerra fría». Ante todo, es una tajante declaración sobre la necesidad de libertad individual y una manera de poner en práctica esa «fe combativa» que ninguna forma de gobierno reclama más que la «democracia» sin apelativos. Y ese remordimiento a que hemos aludido se refiere al que ser tan pocos los que se mueven y postulan la defensa, sin más, de esa libertad individual, cualquiera de ellos puede incurrir en el rechazo de los que están *á la páge*, pero esto puede verse disipado por esas profundas palabras con que el autor cierra su libro y que son un verdadero canto a la democracia y a la libertad:

«¿Por qué no cree la democracia en sí misma con pasión? ¿Por qué no es la libertad una fe combativa? En parte porque la democracia por su propia naturaleza disipa más que concentra su fuerza moral interna. La sed de la fe democrática es alejarse del fanatismo; es orientarse hacia el compromiso, la persuasión y el consenso en política, y hacia la tolerancia y la diversión en lo social; su fundamento económico descansa en una clase económica media fácil de atemorizar. Su amor por la variedad desanima al dogmatismo y su amor por el escepticismo desalienta el culto por los héroes. En el lugar de la teología y el ritual, de la jerarquía y de la deontología, coloca su fe en la libertad intelectual y en la investigación sin tra-

bas... Cuando surgen filosofías de sangre y violencia, que explotan el foso existente entre el magro optimismo de la democracia y las amargas agonías de la experiencia, la democracia aparece comparativamente pálida y débil...»

Cuando se releen estas palabras no puede uno por menos que hacer las suyas e intentar vocearlas para que lleguen a conocimiento de los más, porque, en definitiva, la defensa de las libertades individuales no puede ser hecha individualmente, con ser esto importante, sino que es preciso que se haga por los distintos grupos sociales. A esto responde el libro y el deseo de su autor, que lo reedita de nuevo a pesar del tiempo transcurrido desde que vio por vez primera la luz. Sabemos que en su fondo late toda una filosofía y una manera de ver la vida muy americanas, con una tremenda creencia en las solas fuerzas del sujeto como superadoras de todas las limitaciones, con una profunda fe en los valores e ideales de su cultura (uno de ellos, el tan cacareado de la eficiencia), con esa ingenuidad tan típica de su país en el valor abstracto de la libertad, aunque en su caso todas estas notas aparecen más matizadas; como investigador social no puede desconocer la irrealidad de las abstracciones, desconectadas de lo social y de la vida diaria.

Para nosotros, se trata de un verdadero manifiesto, manifiesto político, lanzado por un intelectual, lleno por ello de ideas y exposiciones sugerentes, unidas a una fe profunda, como hemos dicho, en la libertad individual. Es, por tal motivo, también un programa para el gobierno y el sistema político que quieran defender dicha libertad (1), que como todos los imbuidos por el esquematismo y el afán de lucha incurre en ciertos recelos que no dejan de ser fanatismo de signo contrario y que le hacen sumamente polémico: resulta curioso comprobar cómo conserva su fuerza y empuje, a pesar de ser reedición de la primitiva publicación de hace tres décadas, lo que revela la viveza de los pensamientos que le inspiran, verdaderas ideas-fuerzas de los dos últimos siglos. El lector se siente algo incómodo y perturbado al final de su lectura, porque empujado como están todos sus demás conciudadanos hacia el entorno social, percibe una especie de llamada a lo que tiende a olvidarse: la libertad de cada uno, la libertad de él y la libertad de los demás, una libertad positiva y enriquecedora, una libertad afirmadora y no interrogativa («libertad, ¿para qué?»). Es como si de repente se acordara de un viejo amigo que le ofrece la amistad por encima de las relaciones puramente coyunturales. Vivimos en un mundo tan socializado y tan lleno de convencionalis-

(1) Conviene recordar que el autor, SCHLESINGER, formó parte del *brain trust* o equipo de cerebros del Presidente Kennedy, sobre el que tiene uno de los mejores libros sobre su presidencia y como tal inspiró bastante de sus líneas programáticas.

mos sociales, que determinados temas tradicionales adquieren cierta nota tabú y su tratamiento es casi minoritario, porque hablar de libertad en su sentido clásico es casi una profanación cuando todos hablan de socialismo y economía autogestionada, cuando en el terreno de la política y de los derechos de la persona humana existen unas verdades o al menos unas conquistas cuya conservación parece imprescindible aunque resulten problemáticas en su articulación en cada época y en cada país (2). Una de tales verdades creemos que es la de la libertad; podrá ser criticada su regulación jurídica, podrá ser deficiente su reconocimiento, pero lo que no podrá ser es ignorada como regla general o principio de inspiración y guía para todos o para cada uno de nosotros; el que sean libres unos pocos no significa que deba suprimirse la libertad para todos, sino al contrario, a lo que debe impulsar es a conquistar la libertad para todos, y logrado esto, aún quedarán cotas a alcanzar porque siempre se desea mayor libertad. Por todo esto, porque el libro de Schlesinger es un verdadero credo en la libertad y porque como tal credo es una profesión religiosa en ella, aún cayendo en exageraciones, no deja de despertar en el lector lo que las circunstancias sociales actuales de moda puede en él haber dormido.

Se trata, en síntesis, de una auténtica proclama liberal, con el propósito de remodelar el liberalismo, defendiéndolo frente a sus mayores enemigos (principalmente el comunismo) y de aumentar la fe en el mismo, procurando hacer de cada conciudadano un verdadero liberal (en nuestra Patria, Gregorio Marañón afirmó que «se nace liberal» porque «ser liberal» es una manera de comportarse y de ser ante los demás; tal vez con esto, ponía de relieve el típico intuicionismo español, olvidando que para comportarse como liberal, es preciso ser liberal de doctrina y de formación; la educación cívica nos llevará a ser corteses, y de esto a ser liberales va un largo camino). El autor es consciente de las grandes dificultades que se oponen a un posible resurgir liberal así como a un deseable renacimiento de la conciencia liberal en cada individuo, dificultades ocasionadas con las nuevas formas de organización económica y social: *«La sociedad estática y descentralizada basada en la agricultura y la artesanía dependía de los lazos personales y estaba gobernada por una ética personal. La industrialización cortó esos lazos y, consecuentemente, destruyó esa ética... La corporación fue un artificio destinado a resolver problemas, tanto morales como económicos. Dio un empaque institucional a una nueva despersonalización...»*. Y al igual que las corporaciones *«harán lo que los individuos no se atreverían a hacer... (así también) un crimen que pre-*

(2) Releyendo la obra de GOODWIN sobre «la justicia política», se halla como una de tales verdades la de que «el despotismo está siempre latente en el corazón de los Reyes».

sionaria con gran fuerza sobre la conciencia de un solo hombre, se transforma en perfectamente soportable cuando se reparte entre muchos» (aludiendo a las técnicas del Estado totalitario y ante una imagen del mismo, similar en cierta medida, a la impuesta en el comercial por la gran Corporación o la Empresa multinacional). El autor es consciente de las tremendas limitaciones del hombre, limitaciones impuestas por la época y el país que le han tocado en suerte, pero como el mismo hombre es imperfecto, no por eso debe dejar de operar dentro de esas limitaciones; nunca tendrá opciones perfectas, pero tendrá que elegir entre las imperfectas (el autor se excede en identificar el tipo de sociedad libre con el representado por su país, con lo que sus rigurosos planteamientos en ocasiones desmerecen por dicha identidad, cuando todos sabemos los inmensos condicionamientos a que está sometido (3) y que dan por su culpa al libro un cierto tufillo a encargo gubernamental, a obra propagandística subvencionada por la CIA, lo que es una lástima, repetimos, porque en ella hay ideas y expresiones sumamente ricas para que se menosprecien con referencias geográficas demasiado concretas).

El autor es consciente de la realidad sociológica de su país, y en sentido amplio, de ese modelo social sojuzgado por los negocios y las actividades lucrativas; de ahí su crítica a la derecha y a la plutocracia:

«Una plutocracia es una clase propietaria basada, no en los complejos valores sociales que surgen de una sociedad estable..., sino en la simple acumulación de dinero. La aristocracia, al menos, mantenía con la nación unas relaciones en cierto modo familiares... La plutocracia ni gobierna ni protege a los gobernados. Los hombres acostumbrados a la defensa exclusiva de sus propios intereses encuentran difícil asumir el papel del político, quien sabe reconciliar y equilibrar

(3) Todo lo que acontece en Estados Unidos tiene tales dimensiones que el espectador foráneo se siente impresionado, disminuyéndole su capacidad crítica; así todos los años electorales, ante las gigantescas convenciones electorales de los dos grandes partidos, es fácil deducir que es el país de la verdadera democracia, y así lo dicen la mayoría de los comentaristas, pero si nos detenemos un poco a pensar, veremos que realmente ese inmenso electorado sólo tiene una opción alternativa tan simple, que de simple es rústica, y, por tanto, impropia de un electorado consciente y reflexivo, mucho más cuando la opción se reduce a la de dos partidos con tan insignificantes diferencias ideológicas y de otro tipo como son las existentes entre los dos grandes partidos norteamericanos. El razonamiento y la visión la podríamos ampliar; al final, veríamos que la libertad del norteamericano es como la reconocida a los protagonistas de la comedia «Tango»: moverse dentro de una reducida y estrecha habitación.

los intereses conflictivos de muchos grupos. La plutocracia piensa en términos de clase y no de nación; en términos de beneficio privado y no de obligación social; en términos de pactos comerciales y no de guerra; en términos de seguridad y no de honor... Incapaz... para el combate físico, desarrolla un sistema legal que castiga el uso de la fuerza y una ética que glorifica el pacifismo. En otras palabras, el hombre de negocios liberó a la sociedad del guerrero feudal, pero sólo para entregársela al contable. El resultado fue castrar las energías políticas de la clase gobernante. "La experiencia demuestra que las clases medias permiten con gran facilidad que las saqueen, siempre que se ejerza sobre ellas un poco de presión y se sientan intimidadas por el temor a la revolución", como escribió Sorel...»

Pero inmediatamente se circunscribe a la experiencia anglosajona donde todo el mundo sabe el gran influjo del mundo de los negocios; su crítica se extiende también a la izquierda y a los progresistas que parece ser todos son falsos por sentirse demasiado deslumbrados por ciertas conquistas sociales de algunos países socialistas, aunque sus objeciones son más propias del iluminado, que se cree dueño de la razón, que del científico. Acaso por el instante en que el libro fue escrito, el autor está muy influido por la angustia existencial que le lleva a ver a los hombres en la senda del vértigo y de la pérdida de libertad, unos hombres que para liberarse de dicho vértigo, entran en partidos políticos que como el comunista desconocen la libertad (sus citas y documentación adquieren en este lugar un tinte dostoyeskiiano, como si los hombres fueran unos «poseídos» o «endemoniados», análogos a los personajes de la novela del conocido autor ruso; su razonamiento viene a ser éste: el hombre angustiado ha hecho posible al hombre totalitario, y éste al comunista, al Estado soviético; pobre razonamiento para un investigador social); veamos la descripción de esa «alienación» marxista:

«Por un medio u otro —mediante la fuerza... el encantamiento, la hipnosis y la conversión— los totalitarios han eliminado el conflicto entre el hombre y el universo, han ahuyentado la sensación de extrañamiento... Los inválidos arrojan sus muletas cuando salen del santo sepulcro soviético... Contra el telón de fondo de la demoralización y el agotamiento, el enérgico dinamismo de la promesa totalitaria adquiere una certidumbre ante la que pocos hombres son capaces de resistir...»

El autor no es neutral ni siquiera objetivo ante determinados fenómenos sociales ni ante ciertos países, ni sistemas, adquiriendo entonces su pluma más el carácter de diatriba, que desazona al imparcial lector, que de frío raciocinio que motiva la reflexión por su seriedad, aunque no sea convincente.

Pero más allá del excesivo calor humano puesto en algunos planteamientos, en el autor se aprecia el temor del intelectual ante la pérdida de la individualidad por la mayoría de los hombres, muchas veces atraídos por la seguridad que con exceso se les ofrece por ciertos regímenes políticos; la independencia, la autonomía, y hasta la heterodoxia del pensador más sincero se refleja en todas aquellas páginas que destacan la lucha humana de las últimas décadas, la lucha entre la angustia por un mundo imperfecto y cada día con mayores luces y la seguridad que la dialéctica ofrece a muchos (para el intelectual angustiado, calificado de diletante y burgués por los otros, la dialéctica será un recurso más para el discurrir humano, pero no la panacea; ¡qué tremendo dolor nos sugiere la cita que Nabokov hace de una sátira antizarista!: «Indudablemente, aquello que no comprendo es peligroso para la seguridad del Estado», porque a su través adivinamos a millones de personas que procuran cerrar todos los resquicios de su mente para evitar que entren las ideas perniciosas que son ajenas a su seguridad o aquel póster que bajo la clásica calavera y las tibias cruzadas, incluye el *slogan*: «No pensar, peligro de muerte»). Para el autor la lucha será permanente si el hombre intenta conservar su individualidad, porque justamente una sociedad libre si en algo se caracteriza será por el conflicto, porque los intereses de sus miembros, por muy parecidos que sean, jamás serán iguales (como norteamericano ve muy civilizadamente el conflicto: «... la insurgencia de los descontentos proporcionará la mejor garantía contra la tiranía de los poseedores...» y «... que debe mantenerse dentro de ciertos límites para que la libertad sobreviva...»).

En resumen, un libro polémico, vivo, a veces hiriente, otras, con fuerte e irracional tufillo anticomunista; en ocasiones, con exagerado amor nacionalista; en otras, con el chauvinismo anglosajón (el chauvinismo no tiene por qué ser siempre francés), que se lanza como un panfleto propagandístico para que la gente no pierda la fe en las libertades y para que continúe luchando por ellas, que tiene demasiado presente un determinado escenario como es el de su país, que al ser calificado el más grande y el más rico del mundo, no parece sea el más apropiado para que sus convicciones —que se montan sobre él— puedan ser aceptadas por gentes de tantos otros países en donde la miseria, la escasez, la enfermedad, la superpoblación, la falta de cultura, et-

cétera, imposibilitan prácticamente tales convicciones, aunque sus razonamientos y citas presenten gran brillantez y cierto interés para los habituales de la cultura (4).

VALENTÍN R. VÁZQUEZ DE PRADA

WILLIAM OUTHWAITE: *Understanding Social Life. The Method Called Verstehen*. George Allen and Unwin. Londres, 1975; 127 págs.

LA COMPRESIÓN DE LA SOCIOLOGÍA

La muy venerable polémica acerca de si las teorías sociales son ciencias o no; si, siéndolo, alcanzan el grado de madurez, universalidad, coherencia y objetividad de los saberes sobre la naturaleza; si, no siéndolo, pueden articularse como estructuras teóricas hechas de hipótesis y suposiciones, comunicables y comprobables; todo ello tiene ya hoy, cuando nos acercamos a los confines del siglo XX un toque de urgencia desesperada, como si, tácitamente, nos hubiéramos impuesto un plazo para alcanzar la ordenación definitiva de los saberes científicos en todas las esferas del quehacer humano; como si vencido ese plazo, una especie de desprecio generalizado amenazara a la teoría social, incapaz de salir de la maraña metodológica en que se encuentra en mitad de docenas de escuelas y tendencias competitivas y hasta excluyentes, para alcanzar el orden de la aquiescencia transparente generalizada que caracteriza esós otros saberes prístinos como la física, la biología, la geología, etc.

En efecto, en las comparaciones que se suelen establecer en un mundo dominado por la eficacia de la racionalidad científica y técnica, pasmado ante la profundidad de visión que todo instrumentalismo nos permite en los límites externos del universo y los ínfimos de la materia, y aturdido ante la capacidad de la ciencia para operar con seguridad en un medio donde la masa se achica hasta lo infinitésimo o el espacio *se curva*, en tales comparaciones, decimos, la sociología sale muy mal parada, por no hablar ya de la llamada ciencia política (que, a fuer de insegura en lo metodológico, ni siquiera sabe si es una o varias). La ciencia nos permite conocer la estructura

(4) Todo intelectual tiende a la utopía, y se construye tanto el mundo actual como el futuro, a su antojo; todo intelectual tiende por eso al anarquismo, porque él preferiría que cada uno se gobernase, como él, a su estilo (BORGES así lo declaraba hace poco; reducir el gobierno a lo mínimo, a lo local...), olvidando las diferencias individuales y las incapacidades de muchos. Frente al ideal acongojante pero esperanzador se alza una realidad enfermiza.

de la materia; podemos, si queremos, bombardear el átomo, ir a la luna, establecernos en el fondo de los océanos. Los límites de nuestro conocimiento del mundo exterior retroceden de continuo y cada vez es mayor el campo ordenado que se ofrece a nuestra mirada. Si, por el contrario, volvemos ésta hacia lo puramente intrahumano o lo interhumano, al conocimiento espiritual del hombre como individuo o en sociedad, aquellos campos ordenados de la ciencia parecen tornarse en selvas tupidas llenas de amenazas y acechos. Sabemos cómo ganar las guerras, pero no sabemos cómo impedir las; sabemos cómo construir edificios mejores, pero no podemos evitar que las gentes que los habitan se suiciden o sufran la violencia colectiva; sabemos construir autopistas, pero no sabemos qué es lo que lleva a los hombres a matarse en ellas. Así resulta que, en apariencia, a medida que la ciencia y la técnica van poniendo a disposición del hombre mayores medios de dominio y destrucción de la naturaleza —y, en consecuencia, por ser el hombre algo natural, de dominio y destrucción de sí mismo— cada vez se va haciendo más urgente la necesidad de configurar órdenes colectivos de convivencia basados en la racionalidad y la libertad, donde los seres humanos maduros empleen sus energías en la elaboración de una colectividad satisfactoria y pacífica. Convencidos de que todo saber es manipulativo e instrumental —pues el suyo lo es— los científicos naturales apremian a los sociales para que, finalmente, éstos ofrezcan al mundo la teoría de la convivencia humana auténtica, olvidando, de pasada, la diferencia capital que existe entre los saberes descriptivos y los normativos, diferencia que, si en las ciencias de la naturaleza es inexistente a todos los efectos (puesto que describir el funcionamiento de una ley física es, al mismo tiempo, enunciar las condiciones bajo las cuales, la realidad física obedece de necesidad a esa ley), en la teoría social lleva, de no ser bien entendida, a postular como posibles dos tipos de actividades teóricas que oscilan entre el catálogo ininteresante de enunciados de lo que es (y que, como bien se sabe, oculta el sofisma de negar que lo que es, por ser, también necesita explicación) o los mandatos de normatividades ilusorias (que también encierran el sofisma postular como «conocimiento» lo que no es más que imposición). Como quiera que, situados ante esta exigencia, los «científicos sociales» suelen acabar en una gresca de polémicas y recriminaciones confusas se corre el peligro de que los científicos naturales tomen la tarea por su cuenta e impongan sobre los conocimientos humanos la metodología de las ciencias físicas, lo cual, como ya se supone, no solamente ha de producir un empobrecimiento de la teoría sobre el hombre, sino un empobrecimiento del propio hombre y de sus estructuras e instituciones sociales.

La conciencia de que esta posibilidad no es contemplación grata y de que la teoría social y política debe reconstituirse, abandonando la primera la

imitación de la biología y la segunda la del Derecho, ha llevado en los últimos años a una reconsideración crítica de los planteamientos metodológicos sin precedentes no ya en las propias ciencias del espíritu, sino, cabe decir, en el pensamiento del hombre. La conciencia de crisis de la sociología contemporánea ha arrastrado con ella una revisión de todos sus postulados. Cabe interpretar esta situación de varios modos: hay quien asegura que esta situación de crisis es fructífera y responde al estadio preparadigmático de que habla Kuhn en su tan celebrada obra. De la competencia incansable de las diversas escuelas ha de surgir, por fin, el paradigma en cuyo seno se ha de poder articular una teoría social auténticamente científica. Hay quien asegura, por el contrario, que el paradigma de la ciencia social es el marxismo, presente desde hace ya largo tiempo, y la crisis no es otra cosa que el intento vano de la sociología de configurarse como un saber «científico», es decir, conservador de las instituciones sociales como son, sin penetrar en las ciénagas peligrosas de lo axiológico (esto es, cerrando los ojos a los postulados revolucionarios del marxismo), así, Nicos Poulantzas no reconoce más que un competidor «serio» al marxismo como teoría general del acontecer humano y social, y tal es el funcionalismo, que, por otro lado, le parece incompleto por su carácter historicista. No hay duda, sin embargo, que el intento de convertir en «ciencia» a la teoría social únicamente esconde un prurito conservador venga de donde venga. En efecto, al tratarse de un saber cuyos datos no son otros que los que los hombres interpretan en el lenguaje de la vida cotidiana, la teoría social únicamente tiene dos caminos abiertos: o encapsularse en un conocimiento lingüísticamente especializado y cognitivamente trivial y erróneo o elaborar los datos de la vida y el lenguaje cotidianos hasta establecer la unidad fundamental de la teoría y la práctica que la asimilaría al marxismo. En el primer caso, la teoría social es una ciencia en el sentido pleno del término; en el segundo, es una praxis emancipadora que no se puede desvincular de la vida cotidiana, de las relaciones de los hombres y de sus formas de comunicación.

Hay, sin embargo, en la historia de esta venerable polémica de que hablábamos al principio un tercer camino que ha estado siempre condenado a las desventuras metodológicas más extrañas: el camino de separar las ciencias naturales de las ciencias sociales configurando a ambas como ciencias y poniendo explícitamente de manifiesto la peculiaridad intrínseca de las sociales. Este tercer intento está asociado directamente con la tradición hermenéutica germánica y, más especialmente con la elaboración del *Verstehen* como forma especial de comprensión de lo humano y lo social, todo lo cual tiene, a su vez, ramificaciones e influencias en la *Lebensphilosophie* alemana y, también, la fenomenología de Husserl, Schutz, Garfinkel y Cicourel, así como el pro-

pio marxismo a través de Lukács y Goldmann, sin olvidar un sector curioso de la filosofía analítica con Peter Winch.

Todo esto y algo más son los temas tratados por Outhwaite en su denso libro. No se pretende decir con ello que Outhwaite haya escrito una buena obra, clarificadora, ordenada y crítica; por el contrario, el libro es denso porque, más que ser examen crítico de los problemas de la comprensión en la metodología social, es una especie de historia de las escuelas hermenéutica —*Verstehen*—, fenomenológica y crítica, sobrecargado de citas y referencias, a veces con una cantidad de exposición original del autor rayana en lo inexistente y, en muchos casos, porque los comentarios brevísimos que Outhwaite añade a las citas sin fin, más que aclarar el texto lo hacen incomprensible. A ello se añade una desproporción del material que únicamente puede producir desorientación: así, mientras Dilthey obtiene un capítulo entero, Windelband no aparece para nada, como no sea en una breve referencia donde se comenta que Rickert no podía aceptar su división entre ciencias ideográficas y nomotéticas (el autor ni siquiera menciona la división de Windelband completa y sólo se refiere a lo ideográfico). El tratamiento de los autores es, también, muy diferente en calidad: mientras Dilthey sale relativamente bien parado, Max Weber aparece confuso y hasta contradictorio, Sartre y Goldmann no quedan claros. Lo peor de todo es el propio Habermas —de quien el autor confiesa en varias ocasiones haber tomado prestado en gran cantidad—, quien es objeto de una incomprensión obstinada, que reduce su dimensión a la de una especie de taxidermista sociológico. En nuestra opinión este fracaso de Outhwaite —especialmente visible, como decimos, en el tratamiento de Habermas y de la teoría crítica en general— se debe a la actitud propia del autor, incapaz de comprender que los problemas epistemológicos conllevan, en la crítica de Habermas, una dimensión práctica-emancipadora que, lejos de ser una especie de «truco cognoscitivo» tiene una función constitutiva esencial en la elaboración de teorías. Así, mientras Outhwaite siga creyendo —como tal parece— que la esfera comunicativa es un «instrumento» más o menos perfecto para alcanzar un conocimiento mejor de los hombres y sus acciones y significados, no solamente la teoría crítica, sino la tradición hermenéutica y el *Verstehen*, en general, serán tierra ignota para el autor.

No obstante la obra de Outhwaite, presenta el interés adicional de constituir una panorámica de estas escuelas y tendencias de que hablábamos anteriormente y cuya importancia no puede hacer sino aumentar a medida que se profundice la polémica sobre las ciencias sociales. En este sentido, y aun obstaculizada por la carencia de una opinión clara del autor sobre los temas enjuiciados (ello es especialmente visible en la conclusión, donde, en lugar de concluir nada, Outhwaite se limita a un resumen esquemático de lo dicho

a lo largo del libro), la obra presenta este interés de ser como una especie de índice de tales corrientes y escuelas y de tener, además, debido a lo desmesurado de las citas, un cierto valor ontológico de ciertos autores a veces de muy difícil acceso en ámbitos no alemanes.

El autor remonta el origen de la hermenéutica a la teología, especialmente la protestante, y, siguiendo la famosa historia de Wachs, va formulando la evolución del pensamiento hermenéutico, desde su constitución en disciplina autónoma con Schleiermacher hasta Dilthey, pasando por Ranke, Droysen, etcétera. Hace escala en Dilthey para comentar la distinción de éste entre ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza, basada en el objeto específico de estudio y no en la metodología. Según Outhwaite podemos distinguir en Dilthey dos fases: la del joven y la del maduro Dilthey. La primera está caracterizada por una creencia en la constitución de una psicología como ciencia positiva; la segunda por una actitud claramente hegeliana, cuando Dilthey abandona lo psicológico y comienza a pensar en un «espíritu objetivo» que subyace en la comunicación interhumana. Lo que Outhwaite no pone suficientemente de manifiesto es la diferencia diltheyana entre las dos formas de la experiencia: la forma empírica (*Erfahrung*) y la forma propia del mundo humano como espacio cultural y espiritual (*Erlebnis*), que Ortega traducía como vivencia. Esta distinción es, no obstante, fundamental para comprender las bases de la *Lebensphilosophie*.

Outhwaite menciona y comenta luego brevemente a Rickert, Simmel y Weber. Si, como decíamos antes, la ausencia de Windelband es por demás notoria e injustificada, el tratamiento de Simmel y Weber equivale, también, a ausencias: Simmel aparece como un mero apéndice de Dilthey; sin embargo, en su obra *Sobre la esencia de la comprensión histórica* articula una posición consistente; Max Weber, por otro lado, si ya no es suficientemente oscuro por sí mismo, especialmente debido a su pretensión de síntesis y compromiso entre una tendencia hermenéutica extrema y una tendencia positivista, es objeto de un tratamiento confuso donde tanta importancia adquiere la exposición de su pensamiento como la referencia a la crítica fenomenológica de que es objeto. Tan sólo Rickert recibe una consideración relativamente justa, por más que el autor tampoco da una aclaración satisfactoria de la concepción rickertiana de la historia como un saber caracterizado por una «orientación de los valores» (*Wertbeziehung*).

Mayor interés alcanza el libro de Outhwaite al poner en relación —a veces arbitraria— la concepción hermenéutica y la dialéctica. El primer autor marxista que pretende dar un fundamento epistemológico al marxismo —esto es, epistemológico kantiano— es Max Adler con su concepción de la conciencia individual socializada *a priori*. Examina a continuación el autor con no

mucha fortuna algunos otros pensadores, como Sartre, Goldmann, Lukács y Mannheim. La extensión dedicada a Mannheim —evidentemente mejor conocido en el ámbito anglosajón— y su examen convencional, en lo relativo a la *free-floating intelligenzia* y su afán por superar el relativismo gnoseológico que heredara de Lukács, únicamente van en detrimento del examen de un pensador de mucha mayor importancia al menos por lo que a la elaboración histórica de la hermenéutica se refiere: Heidegger, de quien apenas se hace referencia, siendo así que, tanto para la consideración de Lukács —como ha demostrado Goldmann—, de la filosofía crítica y, sobre todo, de la hermenéutica de Gadamer, la obra heideggeriana es esencialísima.

El último capítulo pretende acercarnos la problemática hermenéutica y del *Verstehen* a la elaboración teórica contemporánea. El autor menciona los trabajos de la fenomenología tanto en Husserl como en Schütz por salir del solipsismo subjetivista a través del postulado del *Lebenswelt* y traza, también, esta preocupación a la fenomenología más actual de Garfinkel y Cicourel. En este capítulo, donde Outhwaite expone esquemáticamente su tema con la misma estructura que Habermas en *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, el autor menciona las últimas manifestaciones de la filosofía analítica —el caso de Winch— que la acercan a una actitud *verstehende*. Termina el autor haciendo una breve exposición del pensamiento de Habermas que, justamente, se detiene allí donde Habermas corona su crítica a la metodología existente para elaborar sus proposiciones: el método interpretativo no puede dar cuenta de las influencias coercitivas de la vida social. Aquí Outhwaite pone brusco fin a un libro ya desafortunado. Si el método interpretativo no puede dar cuenta de esas influencias, la sociología crítica debe ir más allá de la hermenéutica y formular las condiciones *reales* de una comunicación no reprimida. Pero esta dimensión práctica, como decíamos antes, tiene que escapar necesariamente a la visión del autor quien en ningún momento del libro permite suponer otro interés que el de establecer la «vía» del conocimiento justo.

Outhwaite ha escrito un bosquejo insuficiente e inmaduro de la filosofía hermenéutica y del método *Verstehen*; su consideración de los problemas metodológicos de las ciencias sociales tampoco alcanza una profundidad especial y, como catálogo de estas polémicas —que es la única dimensión de interés de la obra— no es completo y presenta errores de perspectiva de cierta consideración.

RAMÓN GARCÍA COTARELO

RAMÓN-JESÚS QUERALTÓ MORENO: *El pensamiento filosófico-político de Bartolomé de Las Casas*. Prólogo de Raymon MARCUS. Sevilla, 1976: 435 páginas.

Si de día en día se incrementa la bibliografía lascasiana, el presente trabajo tiene la originalidad de ser el primero en abordar la cosmovisión del famoso obispo de Chiapas. Junto a los americanistas e hispanistas tales como Morales Padrón, Giménez Fernández, Hernández-Sánchez Barba, Hanke y M. Bataillon, entre otros (1), habrá que citar esta obra de Queraltó a la hora de aproximarnos desde otros ángulos al padre Las Casas.

El libro que recensamos ha sido presentado como tesis doctoral en la Universidad de Sevilla. Desde un principio el autor advierte su decidida voluntad de no tomar partido en la polémica abierta en torno a Las Casas y precisa, además, que su investigación se ciñe al campo meramente ideológico, lo que no excluye las lógicas referencias al desarrollo y evolución histórica.

Comienza el libro centrandó el pensamiento lascasiano en el marco de la filosofía medieval que recoge a su vez la herencia aristotélica y agustiniana: así como la evolución del pensamiento filosófico que se opera en la Edad Moderna, representado en España por la Escuela Salmantina. Analiza primero los conceptos básicos de Estado en Aristóteles y Santo Tomás, así como los de ley, Derecho natural y esclavitud, orden natural y sobrenatural, soberanía, infidelidad y problemática de la guerra, temas que analizará después al abordarlos en las obras de fray Bartolomé de Las Casas.

Otras influencias ideológicas que se proyectan en la formación del padre Las Casas son las relativas al poder del Papa y del Emperador, de «infiel» así como la problemática que desencadena el tema de la guerra, conceptos todos que hacen crisis a partir, sobre todo, de la Baja Edad Media y que nuestro dominico no ignorará a través de la lectura de los tratados de nuestros teólogos y juristas salmantinos ya que no pudo asistir a sus lecciones directas en la Universidad de Salamanca.

El 12 de octubre de 1492 fue tan importante para el mundo europeo que su verdadera dimensión e incidencia a todos los niveles tardará siglos en ser concienciada. En efecto, aunque las mentes más lúcidas del siglo XVI captaron la importancia del Descubrimiento, no lo fue en la profundidad y amplitud que merecía, hasta el extremo de que a finales del XVIII se planteó seriamente el problema de la conciencia mundial de tal hecho. En este sentido, la Aca-

(1) Acaba de aparecer en España, después de terminado este libro, la obra de M. BATAILLON y A. SAINT-LU: *El padre Las Casas y la defensa de los indios*, Ariel, Madrid, 1976.

demia Francesa formuló en 1792 (tres siglos exactamente después) el problema de examinar y valorar las repercusiones así como la interacción de América en Europa.

Evidentemente el juicio que mereció al siglo XVIII el hecho del Descubrimiento fue altamente positivo en conjunto y con perspectiva de siglos, pero también detectó un lento proceso de adaptación e integración mental, de toma de conciencia de la trascendencia del hecho.

Por lo pronto, la actitud que se tomó al principio distaba mucho de ser la misma en el misionero, en el militar o en el simple «encomendero». Fue una primera etapa de admirada observación y curiosidad de coleccionistas, o a lo sumo de sentido utilitarista que dará paso después a una etapa muy posterior de lenta y progresiva asimilación.

Existió al principio una resistencia clara a salir del esquema mental tradicional aprendido, por otra parte comprensible y explicable. Las alusiones a la Edad Dorada, al Paraíso Perdido y a las utopías, así como una excesiva erudición de citas de autoridades antiguas que impiden radicalmente una rápida apertura mental a la nueva realidad y a la elaboración de un nuevo esquema mental con visión de futuro.

El denodado empeño se cifraba en tratar de encasillar unos datos y fenómenos dentro de los estrechos límites que hasta el presente había ofrecido la filosofía y a lo sumo (este es el caso, a nuestro humilde parecer, del padre Las Casas) de forzar, violentar y estirar hasta el límite permitido dentro de las opiniones ortodoxas más avanzadas, las estructuras mentales y tratar de adaptar lo exótico y maravilloso que se imponía y no cabía en el encasillado cultural tradicional. El esfuerzo mental resulta al principio forzado y violento y muy pronto se dieron cuenta, tanto gobernantes como misioneros, de que resultaban poco eficaces los términos y conceptos jurídicos y teológicos usados en la Península y que tan sólo muy analógicamente a veces podían aplicar al caso americano. De ahí que los misioneros emprendan con relativa prontitud la tarea de partir de la base para un mejor conocimiento de la realidad en que vivían y palpaban. Así, se impulsa el estudio etnológico de las diversas tribus americanas, sus lenguas y costumbres que se van a concretar en diccionarios, gramáticas y catecismos. Lo mismo sucede con gobernantes que se ven precisados a hacer encuestas y estadísticas, recoger datos y hacer estimaciones más o menos aproximadas para un mejor control administrativo. Postura que, si bien se mira, no era otra que la aplicación obligada del método experimental.

El esfuerzo obligado y no espontáneo de misioneros y funcionarios reales ante una realidad tan distinta y nunca vista es sencillamente admirable. Gómar, en su *Historia general de las Indias*, alude a esta conciencia de cambio

mental que se está operando cuando da cuenta de la supremacía que adquiere día a día lo experimental ante lo especulativo. En muchas ocasiones lo que ven sus ojos desbordaba la capacidad de sus conocimientos y esto, urgente y tumultuosamente. Aquí, entiendo, es donde hay que encontrar la explicación de las polémicas y hasta de las contradicciones que aparecen entre teoría y *praxis* de algunos de nuestros ideólogos y, por supuesto, del padre Las Casas.

El primer problema que plantea el Descubrimiento es el propio título jurídico de dominio. Resultaba demasiado simplista el recurso al título de la *res derelicta*, de la *res nullius*, pues daban por supuesto que los paganos no tenían capacidad de dominio. Resultaba más práctico, aunque el problema quedase sin resolver, recurrir al argumento positivo del derecho pontificio, a las Bulas Papales, y esto por la sencilla razón de que casi unánimemente era aceptada por la Cristiandad la *universalis jurisdictio* que tenía el Papa, y aunque el título seguirá esgrimiéndose y perfilándose hasta la década de los años setenta, tal vez la escisión protestante comenzó a perfilarse el famoso «requerimiento» que concretó D. de Encinas en 1531 en su Cedulaario Indiano. Pero ni Vitoria ni Las Casas estaban dispuestos a pasar por tan cómica justificación de tan importante posesión de las nuevas tierras. Decididamente los teólogos salmantinos vislumbraban en el Derecho natural mucha más fuerza que una tradición ideológica de la Edad Media que se presentaba caduca (páginas 50-57).

En cuanto a Las Casas, su formación escolástica se va a ver condicionada y en muchos puntos superada por «las experiencias vividas que obligaron a nuestro dominico a completar su actuación práctica con una labor de tratadista filosófico y político» (pág. 59). Las aparentes contradicciones entre su pensamiento y su *praxis* se explican precisamente por este forcejeo interno y evolución entre el deber ser y ser, entre pensamiento recibido y acción por realizar. «Es, por tanto —dice Queraltó— el sentido verdadero de la etapa posibilista lascasiana, período que ... acabó en un descalabro todavía mayor que su primera fase doctrinaria. Sentimos discrepar —prosigue Queraltó— de Marcel Bataillon que juzga esta etapa de Las Casas como si cediera ante la codicia, y de Pérez de Tudela que la interpreta como capricho del clérigo centrado en el abandono de los intereses colectivos» (pág. 75).

El pensamiento lascasiano no puede entenderse sin un enfoque primordialmente antropológico y es aquí donde hemos de ver su verdadera innovación. Parte nuestro dominico de la unidad de todos los hombres y aplica lógicamente al indio las notas esenciales o atributos del hombre, como son la racionalidad, libertad y sociabilidad.

Esta unidad no excluye una diferenciación accidental que es la que origina la diversidad de culturas así como el tiempo consolida estas diferencias unas respecto de otras.

Lejos de minimizar la cultura de los indios respecto a la europea, Las Casas se siente resonador del pensamiento utópico renacentista. Las alusiones a la Edad Dorada, al mito del «buen salvaje», a las ideas teológicas de inocencia, simplicidad y bondad natural, parecen justificar la evangelización como una coronación de tan idílica situación de la que sólo cabe desterrar los graves errores de la idolatría y de la antropofagia. Parecía así como si los sueños de los humanistas, arbitristas y escritores utópicos se hubieran dado cita. En cuanto a los defectos que se apuntaban, Las Casas trataba de justificarlos en la propia naturaleza humana, pues precisamente los indios por ser hombres como los demás, eran capaces también de los mismos defectos que sabemos de la antigüedad.

Intimamente unido está el defecto de «bárbaro» que en sentido peyorativo se aplicaba por algunos al indio. Una doble cuestión se planteaba en el fondo. ¿Es justa la guerra contra los indios para atraerlos a la religión? ¿Se encuentran de hecho los indios en una situación tan bárbara y primitiva que justifique la guerra para sacarlos de este estado de barbarie? A la primera cuestión contesta Las Casas contra Sepúlveda negativamente. A la segunda analiza el concepto de «bárbaro» con una sorprendente erudición alzando su voz en defensa de la cultura indigenista. Frente al monoculturalismo que respira la casi totalidad de los intelectuales de la época, opone Las Casas —dice Tierno Galván— un decidido biculturalismo, lo que suponía un claro avance frente a la visión etnocéntrica del mundo europeo que confundía primitivismo con salvaje y con decadencia. Aparece así Las Casas como el primer defensor de los derechos humanos —como afirma Fraga Iribarne en prólogo a la edición crítica de *Apología de Juan Ginés de Sepúlveda contra fray Bartolomé de Las Casas y viceversa*, hecha por Angel Losada y publicada por la Editora Nacional, Madrid, 1975. Se opone también por primera vez en la Historia a la orientación europeísta que había privado desde Herodoto hasta Fernández de Oviedo incluido, que seguía tildando de «bárbaros» a los indios por algunas singulares costumbres, calificando Las Casas semejante juicio de «patrañas».

El capítulo IV lo dedica el autor a analizar el concepto y modo de civilizar y cristianizar y a la justificación o injustificación de la guerra, calificándola de temeraria, injusta y tiránica. El derecho de los Reyes de España, que jamás discutió Las Casas, debe ser ejercido pacíficamente y previo consentimiento de los caciques y jefes de aquellos naturales.

Es interesante subrayar que, mientras conquistadores y encomenderos tenían sus «ideólogos» para justificar ciertas posturas —tal era el caso de Sepúlveda, Vicente Palatino de Curzola y Juan Velázquez de Salazar, entre otros— no hay que olvidar que la línea misionera, totalmente en manos

del clero regular, aunque no dejaron de reconocer la especial manera de ser del indiano y las dificultades en conseguir unas comunidades cristianas del empuje de las europeas, nunca dejaron de oponerse al sistema de encomenderos.

Junto a Las Casas, la línea innovadora era compartida por fray Juan de Zumárraga, inspirado, como buen erasmista, en la «filosofía de Cristo» de Erasmo, así como Vasco de Quiroga, quienes vieron en los indios el mejor campo para realizar sus ideales utópicos de comunidades religiosas ideales. Los años vendrían, desde luego, a recortar los vuelos de tan altos deseos, pero lo más importante fue que la realidad que palparon sus ojos fue un revulsivo que les hizo desmoronarse muchos de los principios aprendidos en la Península y que creyeron axiomáticos hasta que la realidad se imponía frente a los más afamados teólogos que tenían respuesta siempre con el solo recurso a la tradición. El texto más decisivo a este respecto lo encontramos en el padre Acosta, quien, en 1590, es decir, al finalizar el siglo de mayor convulsión ideológica, plantea así la problemática novomundana: «Más hasta agora no he visto autor que trate de aclarar las causas y razón de tales novedades y extrañezas de la naturaleza..., ni tampoco he topado libro cuyo argumento sea los hechos e historia de los mismos indios antiguos y naturales habitantes del Nuevo Orbe.» Fue, pues, Acosta el primero que toma conciencia refleja del hecho capital y de la necesidad imperiosa de tratar de integrar la problemática suscitada a todos los niveles por el Descubrimiento dentro de los esquemas mentales europeos que forzosamente quedaron pequeños y ampliamente desbordados por la nueva y distinta realidad. Es también el padre Las Casas quien de algún modo toma conciencia directa de tan difícil problemática que como dijera también Fernández de Oviedo, subrayando la experiencia por encima de la especulación, «no se puede aprender en Salamanca; ni en Bolonia, ni en París».

Era muy fácil desde la cátedra tratar de hacer una doctrina que repitiese, con Aristóteles en la mano, la ecuación entre bestialidad, irracionalidad y barbarie o que tratase de justificar la esclavitud. La afirmación de que todos los hombres racionales eran ciudadanos de «todo el Orbe, que en cierta manera forma una República», podrá parecer de elemental sentido común a nuestra altura de siglos, pero supuso entonces barrer con la simplista dicotomía de cristianos y bárbaros, dando paso al concepto de género humano.

Las Casas pondrá las bases de una futura antropología comparada y a llevar a juicio el anquilosado concepto de cultura que quedará así relativizado.

El capítulo V aborda el pensamiento lascasiano propiamente político. Las relaciones entre el Papa y el Príncipe, el problema de las Bulas pontificias, la Corona española y las Sociedades de Indias, el señorío natural de los indios.

y el dominio político español, la necesidad de un pacto político, la encomienda y la justificación de la guerra, algunos de cuyos problemas ya hemos aludido anteriormente.

Una incidencia política del Descubrimiento, de singular importancia, lo constituyen las relaciones Iglesia y Estado. Sin duda que las Bulas favorecen positivamente el protagonismo de la Corona española en América. El título pontificio es aceptado por Las Casas como válido y legítimo debido a su formación, aunque con las limitaciones propias que ponían los escolásticos más avanzados. El dominio natural de los indios era compatible con el de la ocupación española dentro de la concepción de «alto, universal y soberano y de supremo Príncipe que compete a los Reyes de Castilla» en donde subyace —es fácil advertirlo— la «dignidad imperial» del medievo, o sea, como antes hemos advertido, dentro de un sistema pactista que el autor analiza en las páginas 232 y siguientes.

El proceso conquistador llevó consigo en el terreno político la imposición de una autoridad ajena y en el social la utilización compulsiva del trabajo del indio, es decir, la institución de la encomienda o mita que distaba mucho en la práctica de lo que las leyes Indianas habían ido perfilando y en cuya problemática Las Casas emplea sus más ardorosos ataques así como sus más decididos deseos pacifistas al exponer el tema de la guerra (págs. 255-281).

Sepúlveda, haciéndose eco general de una amplia mayoría de opiniones, justificaba la guerra, entre otras causas, por el hecho de la antropofagia, a lo que Las Casas opone la falta de jurisdicción de los Reyes de España sobre los indios, aunque reconociendo que no estaban sometidos en cuanto a la religión y, por tanto, adelantándose al principio de libertad religiosa. Por lo que al punto de la antropofagia se refiere, remitía el definitivo juicio a Dios porque, en fin de cuentas —venía a decir—, es una costumbre religiosa comprensible aunque no laudable. ¿Es que el sacrificio de Abraham —decía— no es un ejemplo de esta costumbre ancestral?

En el capítulo VI se analizan los conceptos de Estado, autoridad, pueblo, bien común, ley, libertad y otras cuestiones marginales que aparecen en sus obras tales como la resistencia a la tiranía, la ciudad y el reino, la tolerancia política y la revisión de la ley.

En todos ellos aparece Las Casas como defensor de las ideas políticas más innovadoras de su época, tales como la idea pactista del poder que, aunque hunde sus raíces en la Baja Edad Media, adquiere cuerpo doctrinal entre los tratadistas del siglo XVI.

Resume Queraltó Moreno el pensamiento lascasiano en una serie de conclusiones que nosotros sintetizamos en las siguientes afirmaciones:

1. La originalidad del pensamiento del padre Las Casas estriba

en la aplicación práctica de sus principios informadores a las realidades de Las Indias.

2. Su contacto con la vida americana le lleva a una elaboración original del mundo americano y la exaltación de su estado, siendo un adelantado de las ideas dieciochescas del «buen salvaje» vulgarizadas por Rousseau.

3. Su gran mérito radica en la concepción universalista del hombre por encima de raza, color y cultura.

4. Toda su obra se resume en un canto a la libertad del hombre hasta el punto de que con razón podemos llamarlo «Apóstol de la Libertad».

Un apéndice está dedicado a la filosofía de la Historia cuyo concepto providencialista se ve subrayado y confirmado por el Descubrimiento. Pero a la vez que potencia y refuerza esta concepción providencialista, se abre la puerta para entenderla de un modo progresivo que si bien termina en la evangelización, se seculariza la idea progresiva al postular una libertad que se dirige hacia un avance civilizador del género humano.

La obra termina con otro apéndice de autores y documentos citados en las obras del padre Las Casas, un índice onomástico y otro bibliográfico de las obras lascasianas y, finalmente, una bibliografía que deseáramos más amplia.

Sin restar mérito a la obra, nos hubiese agradado ver enmarcado el pensamiento del padre Las Casas en un más amplio contexto inmerso en la problemática general a que el Descubrimiento del Nuevo Mundo conlleva y el impacto y repercusiones ideológicas en el Viejo. A este respecto nos permitimos indicar como esquema modélico que aclara y concreta nuestra afirmación anterior, el de J. H. Elliot: *El Viejo Mundo y el Nuevo, 1492-1650* (Madrid, Alianza Editorial, 1970), que el autor no cita y al que creemos sugerente y enriquecedor enfoque de las grandes líneas de pensamiento relativas al Nuevo Mundo.

LEANDRO HIGUERUELA DEL PINO

ANTONIO TRUYOL Y SERRA: *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado (Del Renacimiento a Kant)*. Biblioteca de la Revista de Occidente. Madrid, 1976; tomo II, 340 págs.

No suele ser frecuente, entre los profesores universitarios españoles, dominar con envidiable profundidad y soltura más de una disciplina académica. En el caso del doctor Truyol y Serra, sin embargo, nos encontramos con

una notable excepción, a saber: la filosofía jurídica y las relaciones internacionales son áreas que difícilmente esconden secreto alguno para el distinguido catedrático de la Universidad Complutense de Madrid. Como estas líneas se insertan en una publicación que va dirigida a especialistas muy cualificados parece aconsejable el ahorrarnos alguna que otra línea para no incidir en el quehacer superfluo de trazar, con mayor o menor acierto, su semblanza magistral. Subrayemos, en todo caso, que de su extensa producción bibliográfica —siempre generosamente cuidada al máximo— hemos de destacar de inmediato títulos tan expresivos como *Fundamentos de Derecho Internacional Público* (1950); *La Teoría de las Relaciones Internacionales como Sociología* (1957) y la última de sus obras, todavía presente en la vitrina de las librerías españolas, *La Sociedad Internacional* (1974) —sugestivo y delicioso ensayo en torno de la problemática político-social de nuestro conflictivo mundo—.

Desde hace muchísimo tiempo, nos parece radicalmente honesto el registrarlo aquí y ahora, era esperado con bastante impaciencia el tomo segundo de su monumental *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*. No deja de ser curioso el hecho de que, precisamente, el tomo primero iba reeditándose y ampliándose, edición tras edición, mientras que el segundo, por el contrario, se hacía de desear hasta extremos no fácil de explicar. Ahora, a la vista del mismo, teniendo bien presente el amplio elenco de autores incluidos —*Del Renacimiento a Kant* reza el subtítulo de la obra—, la minuciosidad del análisis y la bien dispuesta artillería bibliográfica situada a pie de páginas, comprendemos perfectamente la arduas dificultades vencidas por el autor. Por otra parte, como es de público dominio, el doctor Truyol y Serra no es hombre de laboratorio, ni amante de la paz burguesa, ni químico de las ideas. Es hombre de probada vocación universitaria que, cotidianamente —con ilusión y esperanza—, acude al exacto cumplimiento de sus obligaciones docentes. Todas estas cosas, especialmente, han ido demorando la aparición de la obra que tenemos en nuestras manos. Podríamos advertir, aviso muy oportuno, que el eminente profesor de la Universidad Complutense de Madrid posee la gracia seductora de saber reactualizar —mejor sería decir poner al día— los viejos temas del pensamiento filosófico, de mostrarnos —por ejemplo— a Maquiavelo, a Lutero, a Vitoria, a Bodino, a Hobbes, a Montesquieu como profetas y forjadores del espíritu de nuestro tiempo. Muchos de los problemas políticos, sociales y éticos que, efectivamente, el hombre de nuestra época tiene planteados ya fueron vislumbrados, con sorprendente claridad, por los pensadores que, con todo cuidado, son examinados en el importante cauce doctrinal de las páginas que motivan el presente comentario crítico.

Si queremos proceder con absoluta honestidad es preciso, con cierta ur-

gencia, confesar y dejar constancia de que el recensionista de estas páginas tiene la obligación de registrar su desolación por no poder, como son sus más fervientes deseos, dar exacta, cumplida y profunda referencia del impresionante catálogo de las doctrinas y de los autores que el doctor Truyol y Serra, a modo de ecuménico abanico, inserta en su obra. Aquí, sin exageración alguna, están todos los hechos y todos los hombres que, durante el amplio y venturoso período al que hace referencia el subtítulo del libro, configuraron y abrieron novísimos horizontes al pensar iusfilosófico. El propio autor, vanidad obviada, se apresura a subrayarlo: «... un espíritu nuevo es claramente perceptible en el siglo XV comparado con el XIII. Se ha visto en el individualismo su ingrediente peculiar. Pero este individualismo no alcanza entonces todavía su pleno desarrollo, el cual no se producirá hasta el siglo XVIII. Acaso lo típico del cambio de mentalidad paulatinamente producido, y de pronto consciente, sea ante todo, como ha indicado E. Troeltsch, un cambio en la actitud fundamental, en la dirección hacia la que se mueve el interés: la mirada del hombre va trasladándose decididamente de lo trascendente a lo inmanente. Ello explicaría la "frucción de mundanidad" y la creciente secularización de la cultura, propias del Renacimiento. Su corolario es un nuevo sentido del papel creador del hombre en la configuración del mundo social e histórico.»

No sería, pensamos, excesivamente gratuito el afirmar que los temas abordados en este segundo volumen son, en gran parte, muchísimo más comprometidos que los analizados en el primero. Justamente —y estamos una vez más ante la propia opinión del profesor de la Universidad Complutense de Madrid—, «entre los acontecimientos que más profundamente alteran la faz de la tierra en la época que consideramos, algunos han de resultar decisivos para el pensamiento jurídico, político y social. Así, el advenimiento del Estado soberano como consecuencia de una doble lucha contra el pluralismo feudal y la tutela imperial y pontificia; la expansión de la economía en el sentido de un capitalismo cada vez más consecuente; el descubrimiento de América y, en general, los viajes de exploración en Ultramar, que al poner en contacto al Occidente cristiano con nuevos pueblos y culturas, algunos de los cuales serán pronto sometidos, plantearán el problema de las relaciones humanas en nuevos términos, a una escala universal. Todo ello sin olvidar el decisivo impulso dado por la imprenta a la difusión de los medios de expresión del pensamiento. En el aspecto terminológico, cabe ya hablar del Estado en el sentido propio de la palabra, pues ésta empieza a generalizarse, especialmente en Italia, donde *lo stato* designa cada vez más la cosa pública.»

El primer nombre que de inmediato, vertiginosa y seductoramente cautiva nuestra atención es, por supuesto, el de Maquiavelo —nombre siempre

vivo en cualesquiera manual de Ciencia Política si es que el autor del mismo es realmente un científico de la política—. Pues bien, como en otros muchos casos —si aceptamos la tesis del doctor Truyol y Serra (y no hay motivo alguno para proceder de otra manera)—, Maquiavelo llegó a la política —la científica —por el camino más impensado: «Como en el caso de Tucídides y de Polibio, el ocio impuesto por una carrera política truncada, si no reveló a Maquiavelo su vocación de pensador político, ya manifiesta en cartas e informes, le permitió, en ocho años para él interminables de estrechez solitaria, meditar intensamente sobre sus experiencias y sus lecturas. El mismo nos ha hecho participar, en su célebre carta a Francesco Vettori, de la fiebre creadora que, después de apurar la cotidiana vulgaridad, llegada la noche, lo llevaba a su librería y al coloquio con sus clásicos: «... penetro en aquellas cortes de los antiguos hombres, donde, por ellos recibido afectuosamente, me nutro de aquel alimento, que sólo es mío, y que yo nací para él... Y durante cuatro horas largas no siento tedio alguno, olvido cualquier cuidado, no temo la pobreza, no me espanta la muerte; me adentro del todo en ellos.»

Pero en Maquiavelo hay algo más que ese breve descanso de la hora nocturna. Quienes se preocupen de llegar más adentro de la primera imagen que nos ofrece, en su amargura humana, el cesado secretario florentino, advertirán, como puntualiza de excelente manera el autor del libro que comentamos que, efectivamente, *la inspiración naturalista de la política de Maquiavelo implicaba la separación entre la política y la ética, la autonomía de la política*. La política, independizada de la ética, se convierte en una técnica de adquisición, conservación e incremento del poder en el Estado y entre los Estados. Y habrá que enjuiciarla, no ya desde el punto de vista trascendente de una regla moral superior, sino desde el punto de vista inmanente de su lógica interna, de la adecuación de los medios al fin. *La ética queda relegada a la esfera privada de la vida humana.*

Pero, en fin, se impone la síntesis, concretemos —siempre siguiendo el pensamiento del eminente profesor de la Universidad Complutense de Madrid— que *cualquiera que fuese la intención de Maquiavelo, su doctrina se ha desplegado como una entidad objetiva que desde entonces ha gravitado sobre la conciencia política de la Humanidad occidental*. No faltaron voces que intentaran «redimir» a Maquiavelo, como Alberico Gentili, Espinosa y Rousseau, pretendiendo que sólo había querido poner al descubierto, para aviso de los pueblos, las prácticas secretas de los tiranos; o quienes se situasen en la línea de su enfoque de la política, cual hiciera Francis Bacon al ensalzarlo por haber descrito el comportamiento de los hombres respecto del poder tal y como es, y no según un esquema ideal; en espera de que Hegel y Fichte vieran a Maquiavelo en función de su situación histórica, parecida

a la de la Alemania de su tiempo, igualmente necesitada de remedios heroicos para constituirse en Estado. Pero la tónica dominante del pensamiento posterior ha sido, ante Maquiavelo, de impugnación más o menos apasionada.

* * *

Dejando a Maquiavelo y, sobre todo, a sus doctrinas sobre las que puede pronosticarse que jamás los expertos en la disciplina se pondrán de acuerdo, vamos a fijarnos en otro hombre sustancialmente polémico y —¿por qué no decirlo...?— extraño: Lutero. Para el profesor Truyol y Serra, que le dedica muy sustanciosas páginas, la consecuencia de la revolución luterana en materia de política eclesiástica es un fortalecimiento de la autonomía del poder temporal y de sus prerrogativas. La «interiorización» de la Iglesia deja al Estado sólo en la dirección suprema de la sociedad y, finalmente, se le atribuye incluso la regulación de aquel mínimo de vida corporativa e institucional que ninguna espiritualización de la Iglesia puede abolir. Así llegan a erigirse los príncipes temporales en cabezas visibles de iglesias territoriales. Paradójicamente, la separación inicial entre el reino de Dios y el mundo desemboca en una tutela del Estado sobre la Iglesia, en una nueva forma de cesaropapismo. La única limitación del poder temporal procede de que sus leyes sólo se extienden «a los cuerpos y los bienes y a lo que es exterior en la tierra», no al alma, en la que únicamente Dios gobierna. La «libertad del cristiano» es, con todo, puramente interior y compatible con el mayor despotismo exterior.

Los acontecimientos históricos no hicieron sino acentuar el signo autoritario de la política de Lutero. Ante la sublevación de los campesinos y la agitación de las sectas, pidió la represión más enérgica, que no excluía el uso de la fuerza incluso en materia religiosa. Y si había afirmado frente al Papa el derecho de resistencia, se lo negó a los súbditos frente a los Príncipes en nombre del derecho divino de éstos. No le es lícito al cristiano levantarse contra su Príncipe, aun en el caso de que éste obre injustamente, pues ello atentaría al orden providencial. «Dios quiere ser, y será él mismo, aquí, el que castigue.» El súbdito no podrá sino rogar a su señor y tratar de influir sobre su ánimo, o con la oración implorar el auxilio divino. En definitiva, los Príncipes crueles son azote de Dios, instrumento de su justicia ante los pecados del pueblo. De ahí un quietismo político de tendencia conservadora, que sanciona las relaciones de poder existentes. Ahora bien, el pesimismo antropológico de Lutero se extiende al juicio que sobre los Príncipes emitiera, y a pesar de la defensa que hace de su función no se forja muchas ilusiones acerca de sus personas. Si los Príncipes prudentes son «pájaros raros», más todavía escasean los Príncipes piadosos.

No constituye ningún dislate político-teológico el afirmar que, en Lutero, hay claras reminiscencias de la mejor estirpe maquiavélica.

* * *

Otro de los capítulos que sería imperdonable dejar en el olvido es el referente a lo que, con expresión feliz, el autor denomina «La renovación de la escolástica y del humanismo». Según el doctor Truyol y Serra, transcribimos sus palabras literalmente, «el período que va aproximadamente del primer tercio del siglo XVI al penúltimo del siglo XVII no constituye tan sólo el «siglo de oro español en el campo de las letras y las artes: es también un siglo áureo del pensamiento español, así teológico como filosófico, jurídico y político. Una serie de teólogos y juristas de primer plano se convierten en clásicos de la filosofía española, y en particular de la Filosofía del Derecho y del Estado, que en ellos, por otra parte, culmina en una filosofía de la sociedad internacional como rama de nueva relevancia doctrinal. Es lo que en una acepción amplia se ha denominado la escuela española del Derecho natural y de gentes, o, según quienes no descartan las diversidades más o menos pronunciadas, simplemente los clásicos españoles del Derecho natural y de gentes».

Pues bien, dentro de ese sugestivo ámbito, nos encontramos con la figura inmensa, siempre de actualidad —especialmente en el campo de las relaciones internacionales—, del padre Vitoria. Poseedor, como muy bien pone de relieve el profesor Truyol y Serra, de todo un utilísimo sistema ideológico político que ha dejado imperecederas secuelas: Vitoria no consideró al Estado en su aislamiento y como realidad política última, sino que lo integró en la perspectiva total del Orbe. Con razón se ha visto el secreto del éxito duradero y universal de Vitoria en esta perspectiva *sub specie orbis*, en «la grandiosa idea política del Orbe, de la comunidad de los pueblos de toda la tierra», en «la amplitud planetaria de su horizonte político». *Todo pueblo, por derecho natural, está llamado a constituirse en Estado y configurar libremente su destino histórico.* Pero los distintos pueblos organizados en Estados se hallan unidos entre sí por el vínculo de la común naturaleza humana. El linaje de los hombres constituye una unidad, la persona moral del Orbe. Ahora bien, el Orbe vitoriano no es propiamente un super-Estado como la Monarquía de Dante, sino una familia de pueblos según la concepción de Marco Aurelio y San Agustín. De ahí que Vitoria niegue la jurisdicción universal del Emperador. *Sólo una elección expresa podría establecer un único gobierno supremo.* Conviene no olvidar que Vitoria toma en consideración la posibilidad de una elección de esta índole, y que la instauración de una instancia supranacional está en la línea de su idea del Orbe.

La comunidad internacional resulta, pues, de la sociabilidad natural del hombre, que no se detiene en los límites de su pueblo, sino que se extiende a la universalidad del género humano. Su origen no es contractual, como no lo es el de la comunidad estatal. Su vínculo es el *ius gentium*, que Vitoria concibe en un doble sentido: por un lado, como derecho universal de la Humanidad, a la manera romana y, por otro, como derecho de los pueblos como tales en sus relaciones recíprocas (*ius inter gentes*). En esta última acepción define Vitoria el *ius gentium* según la fórmula de Gayo, en la que cambia la palabra *homines* por «gentes». *El derecho de gentes es el que la razón natural estableció entre todas las gentes; tautología que claramente subrayaba el nuevo sentido.*

A nuestro parecer, sin embargo, uno de los capítulos más bellos del libro y, a la vez, más comprometidos es el referente a la aplicación, al manejo o al empleo de la expresión «moral» en el amplio curso del proceso renacentista. No es frecuente, y multitud de manuales pueden probárnoslo, que los autores se detengan —con auténticos anhelos de claridad expositiva— en el análisis de la cuestión que acabamos de enunciar. El doctor Truyol y Serra examina, con prontitud y sin apasionamiento alguno, tres interesantísimos conceptos de los que, aquí y ahora —aunque sea muy brevemente—, parece oportuno dar noticia: *el Poder real, el Derecho de resistencia y la imponderable Razón de Estado.*

La frecuencia con que en la época del Renacimiento se produjeron en la vida política con toda naturalidad acciones reprobables, no pocas veces repulsivas, es un indicio de la crisis de las sociedades occidentales en la transición de la cristiandad medieval al Estado moderno.

El trasfondo del pensamiento de Maquiavelo era la *signoria* italiana, etapa decisiva de esta transición en la Península. Bajo formas distintas, históricamente condicionadas, el proceso (patente desde el siglo XIII) de concentración, racionalización y secularización del poder, unido a su personalización, apoyada en un aparato burocrático impersonal y neutral, se fue generalizando. Independientemente en la escala y la forma que asumiera el fenómeno estatal (*signoria*, Estado-ciudad, Estado territorial de base meramente dinástica o ya nacional), éste se impondrá cada vez más a la reflexión filosófica y científica como marco óptimo de la convivencia humana. La escolástica renacentista y barroca tuvo en cuenta la nueva realidad, desarrollando el concepto clásico de *societas perfecta*, en la línea del Aquinate. Otros autores, en cambio, enfrentados con la creciente división confesional de Europa, acentuarán dicha autonomía en la dirección de un Estado absoluto, cuya relación con la Iglesia se hará, incluso en el caso de los Estados católicos, más difícil. Encabeza los

artífices de esta nueva teoría del Estado Juan Bodino: su *République*, publicada en 1576, señala una etapa decisiva en la teoría del Derecho público.

A juicio del eminente profesor de la Universidad Complutense de Madrid es obvio que el Estado moderno ha surgido de una verdadera «guerra de dos frentes» de los Reyes y Príncipes territoriales, librada, de un lado, contra el universalismo imperial y pontificio y, de otro, contra el particularismo de los derechos y privilegios feudales, estamentales y corporativos o municipales. En la baja Edad Media ocupaba el primer plano el conflicto con las instancias universales; por lo cual los teóricos del *regnum*, exponentes de la fase inicial del proceso en cuestión en el plano doctrinal, habían insistido en que el Rey era emperador en su reino a la vez que reducían estrictamente el poder de la Iglesia a lo espiritual y favorecían en el seno de ésta, frente al papado, las tendencias conciliaristas. Ahora, en cambio, cuenta ante todo el pluralismo de los intereses estamentales, con el que se entrecruzan las disensiones confesionales. Dichas disensiones harán sentir su fuerte impacto, y aunque en un principio hacen más cuestionable la unidad estatal, trabajarán, finalmente, en favor de la consolidación del poder real, y en general del Estado, cualquiera que sea su confesión. Pero no hay que olvidar que si bien el absolutismo monárquico acabará dominando, la evolución diferirá en sus formas según los países.

De conformidad con las tesis sostenidas por el doctor Truyol y Serra la sombra —¿influencia...?— del pensamiento de Maquiavelo estará presente durante bastante tiempo —incluso en nuestros días, en no pocos representantes de las más altas magistraturas estatales, resultará fácil advertir algún que otro poderoso matiz ideológico del inquieto florentino—: La impresión causada por Maquiavelo sobre sus contemporáneos no se debió tanto a la frialdad con que se refería a una práctica política al margen de la moral y de la religión (que, si bien más corriente en su tiempo que en otros, es de todos los tiempos), cuanto a su aceptación de principio de la misma. Y si la *communis opinio* condenó formalmente sus máximas, la tentación era fuerte para los estadistas y sus consejeros de adoptar el opúsculo del florentino como libro de cabecera. De ahí el rápido auge de Maquiavelo, no ya sólo en el ámbito del pensamiento, sino también en el más amplio de las letras y la cultura general de la época: auge que se manifiesta en la prontitud con que su nombre se convirtió en común para designar a un hombre y, singularmente a un político, sinuoso y sin escrúpulos...

* * *

A los tratadistas de la Compañía de Jesús —Molina, Vázquez, Mariana y Suárez...— consagra el doctor Truyol y Serra un importante capítulo de su

obra. Lógicamente, sin necesidad de entrar en minuciosidades justificativas, la figura descollante es la de Francisco Suárez que, efectivamente, no en vano ostenta el cariñoso y significativo apelativo de «Doctor eximio». El autor defiende con honestidad a su biografiado —humana e ideológicamente— y se apresura a subrayar, nos imaginamos que con un gesto de extrañeza, que... «se ha hecho con frecuencia hincapié en el «eclecticismo» de Suárez, que según algunos limitaría no poco el valor filosófico de sus doctrinas, reduciéndolas a una conciliación superficial de los puntos de vista en pugna. *Por lo que hace a esta reserva genérica de índole metódica, es cierto que el afán de Suárez por recoger en toda su amplitud el legado del pasado, le inclina a una actitud conciliadora.* Pero más que un compromiso doctrinal, lo que a Suárez interesa es establecer un balance riguroso de las posiciones contrapuestas, buscando salvar en una aprehensión más amplia lo que de verdadero y convincente hallara en cada una de ellas.

Un aspecto de especial interés y acusada modernidad en la filosofía jurídica de Suárez —manifiesta el profesor de Madrid— es el sentido histórico, ya evidente en la teoría de la ley natural de San Agustín, y por virtud del cual la universalidad e inmutabilidad de los primeros principios de la ley natural se concilian con las exigencias cambiantes de la realidad social. No es sólo que el derecho positivo cumpla esta función de adaptación según le corresponde, sino que la propia ley natural puede variar en el sentido de dejar de aplicarse si varía el sustrato social (teoría de la mudanza de la ley natural por mudanza en la materia).

Llega el doctor Truyol y Serra a la conclusión, entre otras muchas, de que la filosofía del Estado y de la sociedad de Suárez es un desarrollo de la elaborada por la escolástica aristotélica de la Edad Media. Pero la realidad ya pujante del Estado moderno hace que muchas cuestiones se planteen en términos nuevos o más tajantes.

* * *

La voluminosidad de la obra y, especialmente, el arañar peligrosamente las fronteras del espacio editorial disponible nos impulsa a señalar tan sólo los expresivos nombres, cuando menos dentro del marco de la filosofía jurídica, de *Grocio, Hobbes, Locke, Pufendorf* y *Leibniz* y centrar las páginas que nos quedan disponibles —aun siguiendo sacrificando pensadores de altísimo prestigio (*Vico, Bossuet, Hume, Rousseau* y *Burke*)— a glosar dos nombres de muy sonoro eco todavía en los cenáculos jurídicos: *Montesquieu* y, por supuesto, *Manuel Kant*.

Montesquieu, para el jurista nato, siempre ha sido una figura de primera.

línea. Consecuentemente, no podía ser de otra manera, el profesor Truyol y Serra no podía traicionar ese prestigio: *Fue la suya* —nos dice— *una personalidad compleja, que no deja de presentar rasgos contradictorios. De espíritu mesurado, incluso en lo que respecta a su fe en el triunfo último de la razón, buscó Montesquieu sin tregua la felicidad terrenal y sus condiciones materiales y sociales, con una confianza imperturbable en su capacidad personal.*

El espíritu de las leyes —su más notable aportación— tiene —es el autor del libro quien lo subraya— una sistematización deficiente y, como la *Política* de Aristóteles, a la que se asemeja por la grandiosidad del propósito, da la impresión a veces de un ensamblaje de partes yuxtapuestas. Es indudable que su dilatada génesis, con el inevitable impacto de sucesivas experiencias (en particular, sus viajes) y lecturas, tiene en ello su reflejo.

La meta a alcanzar era ambiciosa: elaborar una verdadera física de las sociedades humanas. La idea clara de este objetivo hace de Montesquieu un precursor, si no uno de los fundadores de la sociología, especialmente de la sociología del Derecho y del Estado. Lo que ya en Hobbes, en Espinosa y en Pufendorf hemos encontrado —la tendencia a aplicar el rigor de las nuevas ciencias naturales al estudio del hombre y de la sociedad—, alcanza en Montesquieu un nuevo plano, por cuanto abandona el método especulativo para adoptar el del análisis histórico, basado en la comparación. No le importa tanto formular el Derecho y el Estado adecuados a una razón universal abstracta, indagando la esencia de la sociedad en general, cuanto comprender la infinita diversidad de las leyes y costumbres existentes. *Tal diversidad no puede ser casual, pues hay que partir del supuesto de que los hombres no se comportan solamente según su fantasía.* Por ello ha podido decirse que la ciencia de Montesquieu se separa de la ciencia de sus predecesores «por la misma distancia que separa la física especulativa de un Descartes de la física experimental de un Newton», pues «la una alcanza directamente en esencias o naturalezas simples la *verdad "a priori"* de todos los hechos físicos posibles y la otra arranca de los hechos, observando sus variaciones para extraer de ella *leyes*».

Interpretando exhaustivamente a Montesquieu llega el doctor Truyol y Serra a la exposición del pensamiento de que, justamente, «admitir que hay "leyes" en el sentido de relaciones necesarias entre los fenómenos de la vida social y política es reconocer a la política, y en general a la ciencia de la sociedad, una autonomía global que Maquiavelo había puesto al descubierto en uno de sus aspectos. Hay, en una palabra, leyes de relación relativas a las leyes dictadas por los hombres, distintas de éstas, que permiten juzgar su grado de adecuación a las circunstancias históricas de las respectivas sociedades, y

que pueden extraerse de la historia universal de las sociedades humanas con un método comparativo».

* * *

La figura con la que se cierra el presente volumen no puede, en verdad, ser más grandiosa. Es uno de esos hombres que, quiérase o no, obligan, a los que vienen detrás de él, ha hablar de dos períodos: *Antes y después de...* Ciertamente, diáfanoamente lo subraya el profesor de la Universidad Complutense, Manuel Kant, recogió todas las grandes direcciones de la filosofía moderna, muy especialmente las del siglo de las Luces: el racionalismo de Leibniz, popularizado por Wolff, el empirismo de Locke y Hume, la filosofía del sentimiento de Rousseau. En medio de tan opuestas influencias su pensamiento fue elaborándose con sus características originales en largos años de meditación solitaria...

Principio fundamental de la ética kantiana —tal vez fue la ética una de las dimensiones más brillantes del autor que glosamos— es el de la autonomía de la razón práctica. Para que una voluntad pueda querer por puro deber es preciso que no esté sometida a una ley extraña, sino que sea legisladora suprema de sí misma: sólo obedecerá entonces a su propia ley, que a la vez es ley universal. El desconocimiento de este principio trajo consigo, según Kant, el que los intentos anteriores de hallar el principio de la moralidad fueran insatisfactorios. Porque al someter la voluntad a la ley de otro (heteronomía) no obtenían nunca un deber, sino una necesidad de obrar según cierto interés. Ahora bien, la naturaleza racional del hombre hace que éste sea un fin en sí, lo cual se traduce en el imperativo: «Obra de tal manera que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin, y nunca meramente como un medio».

Fijándonos, aquí y ahora, en su notable aportación jurídica es preciso señalar, y así lo hace el autor de las páginas que atraen nuestra atención, que, efectivamente, reaccionando contra sus predecesores iusnaturalistas, indica Kant que no cabe formular un «sistema metafísico» del Derecho, porque éste, debido a la multiplicidad de casos que presenta la experiencia (la cual, en orden a la aplicabilidad, no puede ignorarse), no podría evitar la intromisión de ingredientes empíricos. Lo único que cabe es «una aproximación al sistema, y no éste mismo», y de ahí que Kant prefiera hablar de los «principios metafísicos del derecho o de la doctrina del derecho».

Por otra parte, luego de una revisión profundísima de los diferentes conceptos jurídicos que fácilmente se advierten en el amplio cauce doctrinal del pensamiento kantiano, estima el doctor Truyol y Serra que no es preciso insistir en el papel central de la libertad en la filosofía del Derecho de Kant.

La libertad es entendida por Kant no sólo negativamente como ausencia de impedimentos (internos o externos), sino también positivamente como autonomía, autodeterminación y afirmación del valor absoluto de la persona. *La libertad es la que eleva al hombre por encima del mundo de los fenómenos: como fenómeno, el hombre participa de la naturaleza y está sometido a su causalidad; pero el hombre es más que naturaleza, tiene un modo de determinarse que le permite desligarse de las cadenas de la sensibilidad: la determinación según la ley moral. La libertad, más que una propiedad que el hombre posee, es un quehacer que ha de realizar. En esta exaltación de la libertad experimentó Kant —y él mismo lo reconoce— la influencia de Rousseau.*

Hay otra idea de Kant que, por su singularísima significación, es preciso proceder a evocarla, a saber: si hay un punto en el que Kant se aleja de sus predecesores alemanes del siglo, y especialmente de Wolff, pero también del desarrollo ulterior de su doctrina en el idealismo alemán, es *el del fin del Estado. El fin del Estado es única y exclusivamente, hacer posible y garantizar el Derecho. El Estado no tiene por qué preocuparse por la felicidad de los ciudadanos: buscar la felicidad incumbe a cada uno de la manera que mejor le parezca, ofreciendo el Estado tan sólo el marco (el Derecho) dentro del cual pueda hacerse, supuesto el respeto de las respectivas esferas de actividad libre, determinadas por la ley.*

En rigor, muy felizmente lo insinúa al final de su obra el profesor Truyol y Serra, la filosofía del Derecho de Kant desemboca así en una filosofía de la historia, por cuanto el Estado mundial de Derecho, la república universal, condición de la paz perpetua, es no sólo el fin de la doctrina del Derecho, sino el fin del devenir histórico de la humanidad. Contribuir a acelerarlo es cometido primordial de la opinión ilustrada. La historia, a pesar de evidentes retrocesos, revela en conjunto un progreso.

El profesor Truyol y Serra es, en definitiva, un afortunadísimo reincidente en la sugestiva empresa de exquisita sensibilidad, de poner a disposición de propios y extraños —intelectuales, estudiantes y hombres de la calle...—, la esencia del pensar jurídico de esa esclarecida legión de hombres que, a través de las diversas épocas, consumieron las entrañas de sus cerebros buscando la fórmula ideal para la armonía humana. Una armonía que, lamentablemente, tarda todavía en llegar.

JOSÉ MARÍA NIN DE CARDONA

MANUEL MARTÍNEZ SOSPEDRA: *Incompatibilidades parlamentarias en España (1810-1936)*. Cátedra Fadrique Furio Ceriol. Facultad de Derecho. Valencia, 1974; 280 págs.

La tesis del doctor Martínez Sospedra era necesaria para la ciencia política española. De su exigencia, dijo el profesor Fraga, vocal del Tribunal calificador, que sólo existía otra de igual tema, la de Calvo y Conejo, que terminaba en 1910. Con estas palabras, el profesor Sevilla Andrés abre el Prólogo del libro que, como vemos, en su origen, fue la tesis doctoral de su autor.

El tema de la incompatibilidad parlamentaria —sobre el tapete del Gobierno al redactar el profesor Sevilla sus líneas de prólogo— es uno de los más delicados por la precisión a que ha de llegarse y los procedimientos para lograr la verdadera independencia de los Parlamentos, sin mengua de la eficacia, ni fomento del aislamiento o la beligerancia respecto del Gobierno, afirmará el mismo catedrático de la Universidad de Valencia.

Importante problema, dentro del general a que nos estamos refiriendo, lo constituye, y así lo destaca el profesor Sevilla, la situación del funcionario, tanto del escalafonado como del que puede considerarse dependiente por haber sido designado para un cargo político. En cualquier caso, tal situación no determina con la radicalidad de que se habla la sumisión. La nueva situación de los funcionarios —la garantía frente a las imposiciones ministeriales— dio lugar a un cambio a la hora de hablar de las incompatibilidades, tal y como examina el profesor Martínez Sospedra. De otro lado, la posible colisión de dos obediencias legítimas (al superior jerárquico natural y a quienes le concedieron un mandato) puede perturbar gravemente la independencia del mandatario a la hora de decidir.

El libro consta de tres partes nítidamente separadas. En la primera, de carácter introductorio, tras efectuar una distinción entre incompatibilidad e incapacidad, se examinan los fines de la incompatibilidad y los supuestos de la misma. La segunda parte aborda el tema central de la obra: la incompatibilidad en España; en ella se efectúa un recorrido a lo largo de toda nuestra historia constitucional, examinando la situación del tema que nos ocupa en cada momento histórico. Dentro de esta parte, tras un planteamiento previo, el autor pasa al examen de la legislación (proyectos y proposiciones de ley); la ley de incompatibilidades de 1933 cerrará este examen, al que seguirá un estudio de las incompatibilidades en particular (clero, militares profesionales, funcionarios civiles...); cerrará esta parte un epígrafe que el autor denomina «mecanismo de exigencia», en el que se examina la eficacia

de la legislación de incompatibilidades. La tercera y última parte está dedicada a las conclusiones que el autor entresaca del conjunto de su obra. Unos apéndices en que se recogen varios textos legales y una amplia bibliografía completan el libro.

En la primera parte, el autor expone unas nociones introductorias de carácter general sobre la institución de la «incompatibilidad parlamentaria». Es esta una institución que se inserta en el marco de la división de poderes como medio de salvaguardar una efectiva distinción entre los mismos, o mejor, como instituto tendente a evitar la confusión del ejecutivo y del legislativo, evitando la invasión de las Asambleas por los funcionarios públicos.

La incompatibilidad parlamentaria —aducirá el autor más adelante— «ha evolucionado de manera radical desde sus orígenes como instrumento de la más rígida separación entre los poderes hasta la actual tendencia, generalizada en todos o casi todos los países del mundo, de ser una institución encaminada a garantizar la independencia del Parlamento no tanto frente al poder ejecutivo, cuanto frente a los grandes poderes sociales ocultos en las modernas sociedades industriales: los grandes consorcios financieros y las corporaciones industriales privadas». De ahí que se pueda afirmar que el centro de gravedad de la incompatibilidad se ha trasladado desde la original garantía de un ideal de libertad en la línea de Montesquieu a la actual situación de freno del poder del gran capitalismo. Distingue el autor más adelante entre incompatibilidad e incapacidad; mientras ésta constituye un impedimento jurídico al ejercicio del mandato, aquélla implica *a priori* la posibilidad de ser electo, presuponiendo por tanto la existencia de la capacidad. Bien es cierto, sin embargo, que en la práctica la distinción es confusa, pues la legislación no separa con nitidez las causas de incapacidad y las de incompatibilidad.

Los fines de la incompatibilidad —reconoce el profesor Martínez Sospedra— pueden ser muy diversos: desde evitar la estrecha vinculación entre el ejecutivo y el Parlamento, característica de los regímenes parlamentarios, hasta razones de conveniencia administrativa, pasando por medidas discriminatorias respecto de grupos sociales o políticos considerados en exceso influyentes. A renglón seguido, el autor, aun reconociendo lo azaroso de establecer una enumeración o clasificación de las finalidades perseguidas con las incompatibilidades, distingue los siguientes fines fundamentales: A) Configurar un determinado tipo de relaciones entre los poderes. B) Asegurar la independencia del Parlamento. C) Impedir el abuso del mandato por parte del parlamentario con fines de lucro personal. D) Mantener la jerarquía administrativa y salvaguardar la imparcialidad de la Administración, separándola de la política; y E) Impedir la dificultad material de desempeñar simultáneamente y de modo satisfactorio el cargo de parlamentario y el puesto de funcionario.

Se refiere, por último, el autor, a los «casos de incompatibilidad». «La incompatibilidad —nos dirá— opera cuando se produce la acumulación personal del mandato parlamentario y un empleo, comisión o gracia que la ley considera incompatibles.» Dos requisitos exige nuestra institución: 1.º La elección a un escaño parlamentario; y 2.º La posesión previa, o la recepción de un empleo, público o privado, comisión o gracia tipificado como incompatible por la ley. Tres casos, o tipos fundamentales de incompatibilidad distingue Martínez Sospedra: A) El funcionario elegido parlamentario. B) El parlamentario nombrado para una función pública; y C) Las relaciones entre el mandato parlamentario y la profesión privada. Nos referiremos tan sólo a este último, con respecto al cual afirma el autor que «existe hoy una tendencia general a limitar la compatibilidad de las profesiones privadas, particularmente a establecer la incompatibilidad respecto de los grandes grupos económicos y las Empresas que de una manera inmediata se benefician de sus relaciones con determinadas ramas de la Administración o gozan del privilegio legal de una situación de monopolio».

La segunda parte —núcleo central de la obra— examina la incompatibilidad parlamentaria en nuestro país. Se estudia en primer término la institución en el sistema de rígida separación de poderes que representa la Constitución de 1812 en las varias épocas de su accidentada vigencia. Sigue el examen de la institución en el sistema parlamentario, dado el diferente significado político que tiene aquélla en un régimen de este tipo o en uno de rígida separación de poderes. Un estudio de las incompatibilidades en general y otro de las peculiaridades de las incompatibilidades especiales completan lo precedente. Finalmente, se cierra esta parte (y, prácticamente, el libro) con un examen acerca de la eficacia de la legislación de incompatibilidades, esto es, sus deficiencias y los medios más o menos legales para burlarla.

Las incompatibilidades parlamentarias hacen su aparición en el constitucionalismo español el 29 de septiembre de 1810, a los cinco días de abrir sus sesiones las Cortes generales extraordinarias y por obra de un diputado realista: el catalán Capmany. Su proposición entrañaba la incompatibilidad con toda gracia o empleo que admitieran los diputados y el escaño; esta incompatibilidad se extendía desde el acceso al mismo. Tras rechazarse tal proposición, sería aprobada formalmente una nueva por la que se impedía la obtención de empleo o gracia del Gobierno por parte de los miembros de las Cortes, aun cuando permitiendo que los diputados que fueron empleados siguieran en activo desempeñando dichos puestos. A cubrir tal eventualidad se dirige una nueva proposición del liberal Muñoz Torrero, que acabará, finalmente, por ser aprobada. Tras su aprobación, se puede considerar introducida en España la incompatibilidad parlamentaria, de modo, en opinión

del autor, bastante radical y prefigurando el sistema de estricta separación de poderes que establecería poco después la Constitución de Cádiz.

Nuestro primer texto constitucional (no se le puede otorgar tal carácter a la Constitución de Bayona) va a regular en sus artículos 95, 97, 129 y 130 la institución que comentamos, distinguiendo, de un lado, la incapacidad de los secretarios de despacho, consejeros de Estado y de quienes sirven empleos de la Casa Real (estas personas «no podrán» ser elegidas diputados a Cortes a tenor del texto legal), y de otro, la incompatibilidad del empleo y cargo de diputado, que alcanza a los empleos que sean «de provisión del Rey», con una sola excepción: los ascensos que sean de escala de su respectiva carrera.

La restauración constitucional que seguirá al alzamiento de Cabezas de San Juan impulsará al liberalismo español, apoyado por el ejército y enfrentado con el clero, a intentar ampliar legislativamente el ámbito de las incapacidades e incompatibilidades, a fin de eliminar la virtual influencia del clero en las Cortes. A tal efecto, se elaborarán varias proposiciones con éxito diverso.

La promulgación del Estatuto Real —con el que, según el autor, se introduce en nuestro país la imitación, aun cuando parcial, del régimen británico bajo la forma de una convocatoria de Cortes— representa un compromiso entre el liberalismo moderado y la Corona. Ante el nuevo texto, los liberales, en su gran mayoría, se van a lanzar a la lucha en pro de su modificación: la Tabla de Derechos, presentada en el estamento de procuradores el 18 de agosto de 1834, y el motín de La Granja serán las dos etapas de tal lucha. Por lo que a la incompatibilidad parlamentaria se refiere, digamos que en estos años tan sólo aparece recogida en el proyecto de ley electoral de Mendizábal de 1835 y en el proyecto de revisión del Estatuto Real de Istúriz. El planteamiento de la institución, tanto en Mendizábal como en Istúriz, refleja —se afirma— un cambio de mentalidad respecto a las relaciones entre el ejecutivo y el legislativo. Frente a la incompatibilidad absoluta de los doceañistas, se acude ahora a la integración del ejecutivo y el legislativo.

El 13 de agosto de 1836 tenía lugar el motín de La Granja y la Reina gobernadora había de restaurar la Constitución del 12. El 16 de noviembre de ese mismo año, el Gobierno presidido por el progresista Calatrava presentaba a las Cortes una propuesta en la que, entre otras peticiones, se solicitaba: «Que el Congreso tenga a bien resolver puedan ser nombrados secretarios del Despacho los Diputados a Cortes y no obste esta cualidad última para obtener y desempeñar empleos del Gobierno.» Tal proposición, que implicaba la reforma constitucional, sería dictaminada por la Comisión, y el dictamen quedaría aprobado en mes y medio, con lo que, según el autor, a

partir de ese momento, quedaba implantado en España el régimen parlamentario.

El proyecto sobre las bases de la reforma de la Constitución de 1812, en lo que a la incompatibilidad se refiere, va a recoger como novedades tan sólo la incapacidad de los clérigos para ejercer el cargo de diputado y la recepción en el proyecto de la compatibilidad ministerial. Tras la promulgación definitiva de la Constitución de 1837, el sistema de este texto va a quedar estructurado del siguiente modo: 1) Compatibilidad de principio entre el empleo y la Diputación; 2) Incompatibilidad entre el cargo de diputado y el empleo que no fuese de escala, la comisión con sueldo... siempre que se hayan aceptado tras acceder a la Diputación; 3) Excepción a la regla precedente a favor de los ministros; 4) Extensión a los miembros del Senado de dicho sistema; 5) El parlamentario que opte por una función incompatible queda dimitido de oficio.

En definitiva, el texto que comentamos establece un régimen de compatibilidad total entre la función pública y el escaño parlamentario.

El período que va de 1843 a 1868 vendrá caracterizado por el predominio del liberalismo moderado, representado por el partido moderado o por la Unión Liberal. Esta característica tan sólo se verá alterada en el bienio progresista (1854-56). El texto básico de esta etapa va a ser la Constitución de 1845, la cual, con respecto a la cuestión que nos ocupa, no va a comportar ninguna innovación respecto al texto fundamental precedente. La ley Electoral de 18 de marzo de 1846 no va a modificar el sistema de la Constitución de 1837, pues al igual que ésta dispondrá la compatibilidad de principio de todos los empleados públicos, salvo aquellos que se consideran especialmente importantes, por la amplísima confianza que en ellos deposita el Gobierno: capitanes generales de Provincia, comandantes generales de Departamento de Marina, fiscales de Audiencia, jefes políticos e intendentes de Rentas.

El bienio progresista va a señalar la única excepción a ese liberalismo moderado a que precedentemente nos referíamos. Lo más destacado del período, en cuanto a nuestra institución, es la ley de Incompatibilidades, de 22 de abril de 1855. El nuevo texto legal establece la compatibilidad de principio. Sin embargo, es innovación del mismo la posibilidad (prevista en su artículo 3.º) de que los diputados puedan desempeñar las funciones de gobernador o capitán general de una Provincia o Distrito, de jefe de un Ejército o Armada, de enviado o de ministro plenipotenciario, cuando ocurra algún caso extraordinario en que el mejor servicio público lo reclame. Es de reseñar en cualquier caso que la nueva ley tendrá muy escasa efectividad práctica.

La disolución de las Cortes por Real Decreto de 2 de septiembre de 1856 conllevará el fin del bienio. En el nuevo período que comienza —y que llega

hasta 1868—, dos proyectos de ley de Posada Herrera (uno electoral y otro de incompatibilidades) darán paso a la ley de Incompatibilidades de 5 de junio de 1864, que el autor considera como la más importante del período isabelino. El texto legal tuvo su origen en un proyecto del Gobierno firmado por su ministro de la Gobernación, Cánovas del Castillo. La ley, tras el dictamen de la Comisión, que presidía González Bravo, quedará integrada por cinco artículos. El primero de ellos establece las causas de inelegibilidad («no pueden ser diputados... los funcionarios de provincia o de otras demarcaciones particulares que ejerzan autoridad, mando político o militar...; los contratistas de obras y sus fiadores, siempre que esas obras, o servicios públicos, se paguen con fondos del Estado...»). El artículo 2.º dispone la incompatibilidad del empleo público (entendiendo por tal el del nombramiento del Gobierno, aunque su retribución no se consigne en los presupuestos del Estado) con la Diputación. Sin embargo, a renglón seguido, se señalan hasta once excepciones a este principio general. El proyecto de incompatibilidades, en definitiva, y a juicio del autor, dada la extensión de excepciones al principio general, que dicho sea de paso no alcanza a los empleados provinciales y municipales, merece el calificativo de ley de compatibilidades, pues del ámbito de aplicación de la misma quedan excluidos, prácticamente, todos aquellos empleos de designación del Gobierno que son apetecibles por su importancia. La aplicación práctica del texto precedente amplió más, si cabe, las excepciones previstas en la misma. Ante tal situación, la reacción en pro de un endurecimiento de la legislación de incompatibilidades no se iba a hacer esperar. A tal fin propendía la proposición Nocedal, de mayo de 1865.

El período 1868-1874, políticamente, supone —se afirma en el libro— el enterramiento de los partidos isabelinos, por reducción a la mínima expresión de los moderados, la descalificación y fracaso del progresismo y el paso al republicanismo de la mayoría del partido democrático.

La primera referencia a la incompatibilidad tendrá lugar en el Decreto de 9 de noviembre de 1868 (primera manifestación en España del sufragio universal directo) en el que se establece la incompatibilidad de todo empleo público «civil, militar o marítimo» «que exija residencia fuera de Madrid». La Constitución de 1869 se limitó a regular el supuesto en que el parlamentario aceptara un honor o empleo, dejando sin regular la cuestión de la compatibilidad con el empleo previo a la elección. A tal materia proveerá en parte la ley *Electoral* de 23 de junio de 1870, cuyo artículo 12 determinará la incompatibilidad del cargo de diputado con el ejercicio de destinos públicos, aunque sea en comisión y sin sueldo, siempre que lo tengan señalado en los presupuestos del Estado o de la Casa Real. Las excepciones, límites y defectos de este principio (preceptuaba el mismo artículo) se determinarían en una

ley especial. Tal ley no es otra que la de incompatibilidades, de 1 de enero de 1871.

El nuevo texto legal, cuyo máximo interés reside en constituir el antecedente directo de la importantísima ley de 1880, declara exceptuados de la incompatibilidad del cargo de diputado con el ejercicio de destinos públicos, aparte de los ministros, a: los oficiales generales del Ejército y la Armada con residencia en Madrid, los altos cargos de la Administración y algunos empleos obtenidos por oposición o de cuerpos de escala cerrada.

El fracaso de la Monarquía democrática de Amadeo y de la República Federal y unitaria conducen a la Restauración, cuyo artífice principal va a ser Cánovas. Verificadas las elecciones a Cortes constituyentes con arreglo a la legislación electoral del período precedente, de tales Cortes va a surgir la Constitución de 1876. El nuevo texto fundamental va a establecer: 1.º La incompatibilidad entre el cargo de diputado y el empleo, gracia, comisión o pensión aceptada tras el acceso al escaño. 2.º La incompatibilidad, en cuanto a los senadores, del escaño y la aceptación de empleo, ascenso o gracia mientras estén abiertas las Cortes. 3.º El mandato a las Cortes de elaborar una ley de incompatibilidades. En 1878 se iba a aprobar la nueva ley Electoral. Digamos, no obstante, que de fecha anterior es la ley sobre elección de senadores, que va a determinar la incompatibilidad del cargo de senador con todo empleo activo retribuido con fondos del Estado, provinciales o municipales que no estén comprendidos en las categorías que designa el artículo 22 de la Constitución. La ley Electoral se limitaba a regular las incapacidades absolutas y relativas, dejando sin normativizar la materia de la incompatibilidad. Esta cuestión será, finalmente, objeto de regulación en la ley de Incompatibilidades de 1880, que constituirá la normativa vigente hasta la llegada al Poder de Primo de Rivera.

La ley de 1880 establece el principio de la no compatibilidad («El cargo de diputado sólo es compatible...»), enumerando más adelante los supuestos en que la compatibilidad es admitida. Dos son los casos básicos que regula la ley: el del empleado que resulta electo y el del diputado que acepta empleo o gracia. En el primer supuesto, al no poder exceder de 40 el número de diputados con empleos compatibles que tomen asiento en el Congreso, la suerte decidirá cuáles han de quedar. El Congreso, en efecto, tras remitirle el Gobierno la lista de todos los funcionarios elegidos diputados, procederá —cuando resultaren más de 40— a sortearlos dentro de los ocho días siguientes a su constitución definitiva. En el segundo supuesto, la ley distingue entre la aceptación de empleo y la de gracia, sometiendo ambos supuestos a diferente régimen. Con respecto al empleo, hay que distinguir si está comprendido en alguna de las categorías del artículo 1.º, en cuyo caso es compatible, o si no

lo está. Con respecto a la gracia, el diputado que la acepta no puede ser elegido hasta las siguientes elecciones generales, aunque hubiera renunciado a la Diputación con anterioridad a la aceptación de la gracia.

El período que media entre 1880 y el advenimiento de Primo de Rivera va a estar salpicado de varias proposiciones y proyectos de leyes que tratan de modificar el régimen de las incompatibilidades: Proposición Soto (1890); Proposición Fernández Daza (1895); Proyecto de ley Silvela (1899); Proposición Benalúa (1900); Proposición Domínguez Pascual (1900); Proposición Necedal-Alba-Canalejas (1903), y Proposición Salmerón (1903).

La Dictadura de Primo de Rivera, al suprimir el régimen parlamentario, hace perder todo su sentido a la referencia que podamos hacer de la incompatibilidad. Digamos tan sólo que el anteproyecto de Constitución establecía un principio general de incompatibilidad entre la Diputación y cualquier tipo de empleo público.

La Segunda República supone el retorno al parlamentarismo. Su texto fundamental es la Constitución de 1931, que va a remitir a una ley especial la determinación de los casos de incompatibilidad de los diputados. Tal ley va a ser de Incompatibilidades de 7 de abril de 1933. Su artículo 1.º fija las incompatibilidades del cargo de diputado a Cortes. Dos innovaciones destaca el autor en este precepto: de una parte, se elimina la exigencia de que el empleo incompatible sea de nombramiento del Gobierno y no se establece la excepción en favor de los cuerpos de escala o cuyos ascensos se obtengan por oposición; de otra, el texto aprobado incluye por igual cargos en sentido estricto que empleos públicos.

Examinada la evolución de la normativa referida a la institución de la incompatibilidad parlamentaria, el profesor Martínez Sospedra se ocupa de las incompatibilidades en particular, esto es, de las incompatibilidades que por las cualidades de los sujetos a los que afectan, o por el número y calidad de éstos, o por su especial importancia por su posición dentro del Estado, revistan una trascendencia real. A tal efecto, se examina sucesivamente las incompatibilidades de: A), el clero; B), los militares profesionales; C), los funcionarios civiles; D), los cuerpos de escala cerrada; E), el profesorado público; F), los jueces y magistrados, y G), las profesiones privadas. De estas incompatibilidades especiales, tan sólo nos vamos a referir a uno o dos aspectos. Es de reseñar, en primer término, que el clero no se halla comprendido en las leyes procedentes, salvo en el período de vigencia de la Constitución de 1812. Y ello, por una razón fundamental: su exclusión del Congreso a partir de 1837 por la exigencia del carácter seglar de sus miembros. Es de resaltar, asimismo, que la insuficiencia de las incapacidades que se prevén a mediados del siglo XIX da lugar a una tendencia a incompatibilizar profesiones privadas;

tal tendencia se va a centrar en torno al desempeño de funciones en la industria capitalista por excelencia en el siglo pasado: las compañías de ferrocarriles. Tal tendencia, sin embargo, tan sólo encontrará eco en la legislación en el caso de las empresas públicas o concesionarias de obras o servicios.

La segunda parte del libro se va a cerrar con una referencia a los mecanismos por los que se hace efectiva la incompatibilidad parlamentaria; a tal efecto, Martínez Sospedra examina sucesivamente los métodos usados para delimitar el sujeto pasivo, métodos que determinan quienes quedan obligados a optar; la mecánica de la opción, y las sanciones que el incumplimiento de la ley conlleva.

De todo ello, destacaremos que un hecho constante, que subsiste a través de los cambios de la legislación, es el incumplimiento ininterrumpido de la misma. Pero el motivo fundamental de tal hecho es bien simple: «La incompatibilidad repugna al sistema parlamentario». «El sistema parlamentario —nos explica el autor— tiene como piedra angular el gobierno de la mayoría y como corolario el hecho de que el Gobierno no es sino un Comité ejecutivo de la mayoría del Parlamento. Por ello, el miembro del Parlamento ha de poder ser llamado en cualquier momento a ocupar una cartera ministerial. Establecida esta premisa, la lógica misma del sistema exige que cualquier cargo de responsabilidad pueda ser ocupado por un parlamentario, como medio para ejercer ese gobierno de la mayoría».

La tercera y última parte del libro la integran las conclusiones, hasta un total de veintitrés, alguna de las cuales ya hemos transcrito. Unos apéndices, en los que se recogen los preceptos más relacionados con la institución objeto de estudio de algunas leyes Electorales y de las de Incompatibilidades, y una amplia bibliografía completan la obra.

En resumen, nos encontramos ante un concienzudo estudio sobre una parcela bastante ignorada de nuestro no menos desconocido Derecho parlamentario. Tal y como nos dice, muy acertadamente, el profesor Sevilla Andrés —gran estudioso de la materia histórico-constitucional—, en el prólogo, la ignorancia de nuestro pasado, junto al constante afán de acoger las sugerencias del primer recién llegado, han producido intentos fallidos, imitaciones anodinas, cuando no estériles, y repetición de experiencias que fracasaron entre nosotros porque la imagen superficial que ha servido en general era una construcción imaginativa con tendencia a la crítica más que al estudio y al examen. De ahí que toda investigación seria y consciente sobre ese pasado sea un hecho positivo; mucho más si, como en el caso que comentamos, la investigación está respaldada por una amplia documentación y perfectamente sistematizada.

FRANCISCO FERNÁNDEZ SEGADO

