

SECCION BIBLIOGRAFICA

RECENSIONES

LUCIANO MUSSELLI: *Chiesa cattolica e Comunità Politica. Dal declino della teoria della «potestas indirecta» alle nuove impostazioni della canonistica postconciliare*. Pubblicazioni della Università di Pavia. Studi nelle scienze Giuridiche e sociali, vol. 15. Padova, Cedam 1975, 155 págs.

En la nueva era posconciliar de la Iglesia asistimos a una larga serie de cambios, innovaciones y verdaderos «giros copernicanos» en todos los campos de su vida, doctrinal, disciplinar, litúrgica y pastoral. También le ha tocado su vez a la «ideología canonística», es decir, a los principios teóricos que afectan al *ius publicum ecclesiasticum* en cuanto al ordenamiento jurídico que debe regular las relaciones Iglesia y Estado. Aquí las tendencias innovadoras son también profundas y empiezan a influir en el campo operativo.

Las nuevas teorizaciones, que pretenden apoyarse en la doctrina del Concilio, proceden de la teología de la Iglesia más avanzada y van ganando numerosos adeptos entre los tratadistas del Derecho público eclesiástico. Ofrecemos aquí, como recensión de una brillante monografía de nueva aparición, del profesor Luciano Musselli, una sumaria indicación, en sus puntos esenciales, de esta nueva corriente, ya que la obra, con su amplia documentación, presenta una panorámica general de este movimiento.

El autor, a juzgar por el dominio tan completo de las fuentes eclesiásticas y de la literatura de eclesiólogos y canonistas modernos, es un clérigo, docente en la Universidad de Pavia. La obra, no excesiva en páginas pero muy densa en su formato mayor, presenta un extenso contenido doctrinal enriquecido además con innúmeras anotaciones bibliográficas y textuales de una serie interminable de autores.

Trátase en ella de la temática general, hoy tan problematizada, de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, en que se centran las nuevas concepciones teológicas sobre la Iglesia institucional. Y el autor se alinea decididamente entre los nuevos teólogos y tratadistas posconciliares que minimizan las atri-

buciones y poderes de la Iglesia hasta reducirla en sus relaciones con la comunidad política, aún del Estado católico, al nivel de uno de tantos grupos religiosos que pululan en las modernas democracias pluralistas.

Ya desde el capítulo I se presenta la actitud crítica del autor frente a la doctrina tradicional de la Iglesia, como aparece en su raro título: «Crisis y declive del dualismo subordinacionista en el Magisterio pontificio y en la doctrina teológica y canonista de los siglos XIX y XX». El dualismo parece implicar tanto la concepción de la Iglesia como sociedad perfecta frente a la sociedad perfecta del Estado, como el concepto de la doble potestad de la Iglesia: una, *potestas directa in res spirituales* y otra, *potestas indirecta in temporalibus*. Y el subordinacionismo lo refiere a la doctrina de que, siendo la Iglesia sociedad perfecta y superior al Estado en razón de la supremacía del fin espiritual sobre el fin temporal de la Ciudad terrena, el Estado cristiano debe subordinarse a la Iglesia no solo en lo puramente espiritual, sino también en ciertas materias temporales en conexión con la esfera espiritual o religiosa; tales son las llamadas «materias mixtas» (el matrimonio, la enseñanza moral-religiosa, etcétera), en las que la legislación y poder civiles deben ajustarse al poder superior de la Iglesia. El autor materializa esta concepción en la fórmula: *potestas indirecta in temporalibus*, a la que llama «teoría belarminiana», siendo así que venía desde el siglo XIII netamente formulada por el dominico Juan de París, y Francisco de Vitoria la había depurado de sus falsas y espúreas adherencias del teocratismo medieval (pues los canonistas del Medio Evo habían atribuido al Papa un poder temporal sobre el mundo entero y jurisdicción sobre todos los pueblos, al revés de estos modernos que le despojan de todo poder, reduciéndolo a humilde servidor), antes que fuera asumida dicha teoría en los mismos términos por Suárez y S. Belarmino.

Pues bien, el autor sostiene que fue Pío IX (sobre quien recaen todos los anatemas de los teólogos liberales) el último Papa en defender con su *Syllabus* tan «anacrónica» teoría. Que los papas siguientes, desde León XIII hasta Pío XII, fueron abandonando la tesis de cualquier tipo de potestad de la Iglesia en las cosas civiles, sustituyéndola por la idea de separación y autonomía entre las dos esferas y de relaciones de mutua colaboración de las funciones puramente espirituales de la Iglesia con los poderes soberanos de los Estados. Interpretación tendenciosa pese a la matización con que la sostiene, puesto que justamente León XIII y Pío XII desarrollan con gran equilibrio toda la doctrina tradicional sobre las relaciones entre la Iglesia y el poder civil, insistiendo en el Estado católico y confesional que debe acatar las normas superiores de la Iglesia en las materias de su competencia relacionadas con el fin espiritual.

Si en el período preconiliar ya se habría llegado a la «superación» de la teoría de la potestad indirecta en el Magisterio oficial y en casi todos los canonistas, el autor sigue «mostrando» que el Concilio Vaticano II ha llevado a un planteamiento distinto las relaciones Iglesia-Estado mediante una visión totalmente nueva del problema. Proclamando que «la Comunidad política y la Iglesia son *independientes* y *autónomas* cada una en su propio terreno (*Gaudium et spes*, núm. 76), el Concilio habría ya establecido la *separación* neta entre Iglesia y Estado, si bien añade que esta separación no debe ser obstáculo a relaciones de mutua concordia.

Por otra parte, el Concilio ha proclamado solemnemente, en su Declaración sobre la libertad religiosa, que «la libertad de la Iglesia es el principio fundamental en las relaciones entre la Iglesia y los poderes públicos y todo el orden civil» (*Dignitatis humanae* n. 13). Esto significa la superación definitiva de toda idea de potestad de la Iglesia sobre la sociedad civil. La Iglesia ya no reivindicaría más potestad que el derecho de la libertad: Una *potestas libertatis* para el ejercicio de su misión y funciones espirituales, sin intromisión alguna en los asuntos civiles.

Esta *libertas Ecclesiae* sería idéntica a la *libertas religiosa* que preconiza el Concilio, es decir, al derecho de libertad religiosa que deben poseer tanto los individuos como los grupos de cualquier confesión o credo religioso, y que el Estado debe proteger y garantizar. Y hasta el autor sostiene, siguiendo a fuentes protestantes, que la potestad universal del Magisterio de la Iglesia para enseñar a todas las gentes es en el aspecto jurídico equivalente a la *libertas loquendi*, al derecho de expresión de las propias ideas que compete a cualquier ciudadano o grupo social.

El autor pasa después revista a las diversas tendencias e interpretaciones de los canonistas de la época posconiliar. Lamenta que aún no se haya extinguido la vieja teoría de la *potestas indirecta in temporalibus*, que muchos la sostienen en diversas versiones modernizadas, junto con el concepto correlativo de Iglesia como *societas perfecta*, enfrentándose dualísticamente con las sociedades civiles en relaciones de poder y jurisdicción subordinante. Tal potestad sobre la sociedad civil se ejercería a través de la acción de la Iglesia en el mundo, con sus múltiples intervenciones para promocionar el desarrollo de los pueblos, el progreso de la cultura y de las estructuras políticas, y muy especialmente para reivindicar y proteger los derechos fundamentales de la persona humana, según el programa trazado por el Concilio de la acción de la Iglesia en el mundo. Todo lo cual comportará una cierta competencia jurisdiccional de la Iglesia en las actividades socio-políticas de las naciones, es decir, una potestad mediata sobre las cosas temporales. Pero el autor olvida

que los mejores tratadistas ya habían depurado dicha potestad de todo sentido temporalista. Se trata de la única potestad espiritual de la Iglesia que se extiende a negocios temporales en conexión con lo espiritual, de donde emanan sus derechos o competencia divina en asuntos civiles, como el matrimonio indisoluble, legitimidad de ciertas leyes, etc.

A todas estas tentativas de estructuración moderna de la potestad indirecta se opone terminantemente nuestro autor. Tal tipo de acciones para la promoción temporal del mundo sólo implica una autoridad ejercida sobre los fieles, puesto que ha de ejercitarse a través de los laicos; pero no supone un poder propio de la Iglesia frente a la Comunidad política que tuviera carácter jurídico. Ello derogaría el principio establecido por el Concilio de la independencia del Estado y de la autonomía de las dos esferas, religiosa y civil. El *ius publicum* de la Iglesia no es externo e intersocietario, sino que se ejerce únicamente en el ámbito intraeclesial.

El Concilio además ha proclamado el *ius libertatis* como principio regulador de las relaciones religiosas, derogando cualquier otro tipo de *ius potestatis*. Y esta libertad se dirige primordialmente a las personas, individuales o colectivas, cuyo derecho a la libertad religiosa ha de ser tutelado. La Iglesia conciliar habría renunciado a cualquier tentación de poder; y el Concilio presenta la misión de la Iglesia como un *officium*, no en términos de potestad o de instrumento jurídico.

En consecuencia de éstas y otras muchas reflexiones que traslucen la confusión ideológica reinante tanto en teólogos como en cononistas actuales, nuestro autor se alinea decidido en la corriente posconciliar más avanzada, que trata de resolver sobre bases nuevas la problemática Iglesia-Estado con un planteamiento radical que responda al pluralismo de estructuras y grupos de la sociedad democrática actual y al pluralismo confesional de las Iglesias en dicha sociedad democrática.

La nueva posición defendida por nuestro autor es, en sustancia, la siguiente: el Concilio enseña que el principio de la libertad religiosa se ha de aplicar *por igual* a todos los grupos y confesiones. Y por otra parte declara que han de establecerse relaciones de «concordia» y mutua colaboración entre el orden religioso y el civil. Estas relaciones de cooperación se plasmarán normalmente con pactos o convenios libres entre ambos órdenes, que excluyan cualquier forma de potestad previa obligante. Por tanto, ya no han de configurarse, según el esquema concordatorio, como entre dos sociedades perfectas, sino que se resolverá el problema «en la multiforme variedad socio-política a nivel de asociaciones y agregaciones sociales» (pág. 133).

Las aplicaciones de esta nueva «orientación» son asimismo radicalmente

nuevas, y nuestro autor las declara abiertamente. Tal regulación concordatoria de las relaciones y problemas religiosos deberá establecerse en el futuro, no desde el vértice de la Iglesia universal constituido por el Papa, sino por los titulares de las iglesias locales, o la reunión colegial de las mismas representada por las Conferencias episcopales y la Comunidad política, respondiendo a la valoración conciliar de dichas iglesias locales y a la función primaria y autónoma de las mismas en el diálogo con las fuerzas sociales y políticas. Todas ellas podrán pactar diversos convenios sobre las propias cuestiones religiosas con la autoridad civil, con arreglo a las propias diferenciaciones culturales y ambientales. Y esto deberá tener validez ecuménica, según el principio conciliar de la igualdad en la libertad religiosa. Por lo tanto, el Estado deberá pactar con las diferentes confesiones y grupos religiosos otros tantos convenios para regular sus propios problemas religiosos.

A la Iglesia universal y a su titular el Pontífice se reservará en propio la función internacional equivalente a la ONU en lo político, es decir, de regular las cuestiones generales de índole religiosa mediante sus representantes en los organismos internacionales. Cometido que a nivel operativo también compete, para el campo protestante, al Consejo Ecuménico de las Iglesias.

Tal es la nueva visión que nuestro canonista ofrece, apelando a multitud de tratadistas de diversos países, sobre las futuras relaciones Iglesia-Estado y el régimen concordatorio. La relación del Estado ya no es con la Iglesia universal y su representante el Papa, sino con las iglesias nacionales. El Estado habrá de establecer multitud de «mini-concordatos» no sólo con los obispos o grupos de ellos que lo pidan o con las Conferencias episcopales, sino también y al mismo nivel con las múltiples sectas protestantes o de otras religiones. No se le oculta al autor que el último documento de la Santa Sede (Motu proprio *Sollicitudo omnium Ecclesiarum* de 20-6-1969) prescribe que es solamente el Pontífice, por sí o por su representante el Nuncio, el único interlocutor válido para establecer un Concordato o cualesquiera pactos o convenios con los Estados. Pero se trata, replica, *de iure condito* o del derecho vigente; y ellos hablan de las nuevas bases para un futuro *ius condendum* adaptado a nuestro tiempo. Ya se ha iniciado el nuevo régimen, añade, pues algunos grupos de obispos alemanes, siguiendo la usanza de iglesias protestantes, pactan diversos arreglos de cuestiones religiosas con las autoridades de los propios «Länder».

* * *

Notemos, siquiera de paso, los grandes errores teológicos que tratan de infiltrarse en estas radicales propuestas del nuevo movimiento eclesiológico

y canonista posconciliar. Se pretende introducir una ruptura pura y simple con la doctrina tradicional, bajo pretexto de superación del «dualismo Iglesia e Imperio de la eclesiología medieval», cuando la Declaración conciliar sobre la libertad religiosa, en la que se apoyan, solemnemente afirma que «deja íntegra la doctrina tradicional católica acerca del deber moral de los hombres y de las sociedades para con la verdadera religión y la única Iglesia de Cristo» (D. H. n. 1).

Entre las grandes verdades de esta doctrina eclesial, está la enseñanza, tan reiterada por los Pontífices León XIII, Pío XI y Pío XII, de que el Estado, también como sociedad, debe rendir culto público a Dios y, siendo en su gran mayoría católico, debe reconocer la verdadera religión y la única Iglesia de Cristo, acatando en la práctica y en su legislación sus derechos divinos inherentes a su misión magisterial y pastoral. Pero, en la perspectiva de estas nuevas teorías, la Comunidad política desconoce y prácticamente ignora esta Constitución divina de la Iglesia. El ideal parece ser la separación plena de la Iglesia y del Estado. La sociedad civil no habrá de entablar ningún tipo de relaciones directas de orden jurídico con la Iglesia universal, de la cual se quiere excluir a todo trance el concepto de «sociedad perfecta» aunque de orden trascendente y espiritual, no obstante la reiterada afirmación de este concepto hasta en recientes documentos de Pablo VI.

La función y autoridad del Vicario de Cristo, inmediato sujeto y portador de la plenitud de sus poderes en la Iglesia queda reducida a la de un organismo supervisor de las relaciones religiosas internacionales, al modo de la ONU. ¿Ignoran estos representantes de la ciencia jurídica de la Iglesia las formulaciones dogmáticas del Vaticano I y Vaticano II sobre el primado o potestad suprema del Pontífice, a quien compete el regir la Iglesia universal con jurisdicción ordinaria e inmediata sobre todas las Iglesias locales y nacionales y de quien emanan los poderes de todos los obispos, o al menos éstos no tienen validez sino bajo la autoridad del Papa o en comunión con el supremo Pastor de la Iglesia? La equiparación del poder espiritual del Pontífice a la autoridad de la ONU equivaldría a decir que a este organismo internacional compete la soberanía inmediata sobre todos los Estados del mundo, incluso superior a la de las propias autoridades de los Estados. Entonces al menos tendría más eficacia que en la actualidad.

Al parecer, estos nuevos «peritos» del Derecho público eclesial nada quieren saber de autoridad o potestad jurídica de la Iglesia, sino de simple función de servicio pastoral. Las convenciones concordatorias con los Estados no conciernen por eso, según ellos, a un ordenamiento jurídico a nivel de dos sociedades supremas como partes contratantes, sino que se establecerían, se-

gún la suprema y única norma de la libertad religiosa, como simples pactos libres de «agregaciones sociales» religiosas con la autoridad civil. La única fuente del Derecho eclesiástico parece estar en la «Declaración sobre la libertad religiosa», pospuestos los demás documentos conciliares sobre la constitución divina de la Iglesia católica y sus imprescriptibles derechos supremos de única sociedad espiritual de derecho divino.

Un tremendo confusionismo doctrinal, con graves implicaciones teológicas y hasta dogmáticas, es la impresión que nos produce este nuevo planteamiento de la problemática «Chiesa cattolica e Comunità politica» de la obra de L. Musselli. La profusa bibliografía de literatura canonística reciente, a la que se remite y sobre cuyos textos se apoya, es una elocuente muestra de la difusión de tales ideas y orientaciones en el ámbito de la Iglesia posconciliar.

Huelga notar que en los ambientes eclesiales hispanos se generalizan también las nuevas teorías, sin perjuicio de seguir, a la vez y de modo incoherente, la tendencia contraria, es decir, del afán de prepotencia e injerencia abusiva de los eclesiásticos en los negocios de la Ciudad temporal y del empeño en dictar normas y emitir juicios concretos sobre todo el ámbito de la actividad política, so pretexto de iluminación evangélica de la vida y comunidad cristianas. Pero el principio tan invocado de la libertad e independencia recíprocas debería llevar a una neta separación de las dos esferas, por lo que el Estado, no siendo en tal suposición cristiano, no precisaría de tal iluminación y dirección eclesiásticas.

Bajo la influencia de dichas ideas vemos, en efecto, a numerosos teólogos, canonistas y también obispos torpedear de muy diversos modos, por escrito y por toda clase de medios de comunicación, toda negociación directa entre la Santa Sede y el Estado para la renovación del Concordato, sea por el motivo de que dichos instrumentos concordatarios se hacen innecesarios en el futuro régimen de libertad democrática, o bien empeñados en que tales convenios deben ser parciales arreglos y ser pactados entre la Conferencia episcopal y las autoridades civiles.

No es menester insistir, con todo respeto, en que tales teorías y posiciones no representan la auténtica dirección doctrinal de la suprema autoridad de la Iglesia. Y son muy de lamentar por cuanto también conducen a un grave deterioro de esa suprema potestad del Pontífice, único interlocutor válido frente a los Estados soberanos, por parte de aquellos mismos que debían sostenerla y enaltecerla.

Teófilo Urdániz

DIETER GRIMM: *Solidarität als Rechtsprinzip. Die Rechts-und Staatslehre Léon Duguits in ihrer Zeit*. Frankfurt. Athenäum Verlag, 1973; 122 págs.

En el curso de una conferencia celebrada en el Instituto de Derecho Romano de París el 24 de enero de 1969, Helmut Coing daba fe de la ausencia de una historia del pensamiento jurídico; los estudios parciales, aun cuando en ocasiones fueran tan valiosos como los de La Pira, Stroux, Arthur Steinwenter o Kaser, no habían podido colmar la laguna de una obra de conjunto. La interrupción de la «Oxford History of Legal Sciences», tras la segunda guerra mundial, cuando únicamente habían visto la luz de la edición las obras de E. Kantorowicz (*The Definition of Law*) y Fritz Schulz (*Roman Legal Science*), ha contribuido a hacer más evidentes los juicios de H. Coing (vid. publ. de la conferencia cit., en *Rev. Hist. du Dr. Franc. et étranger*, 4.^a série, tomo XLVIII, octubre-diciembre 1970: «Trois formes historiques d'interprétation du droit. Glossateurs, pandectistes, école de l'exégèse», págs. 531-542).

Difícilmente (aún hoy) puede negarse actualidad a la afirmación y el lamento de Coing. Lo que no quiere decir que no se esté abordando la realización de una historia del pensamiento jurídico, ni que falten filósofos del Derecho que reclamen el protagonismo de la consideración histórica de su objeto.

Los *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno* que bajo la dirección de Paolo Grossi, y en el marco del Instituto de Historia del Derecho de la Universidad de Florencia, se vienen publicando periódicamente desde 1972 (Giuffrè editore, Milano), o los *Materiali per una Storia della Cultura Giuridica*, conjunto de «working papers» presentados en el Seminario de Historia de la doctrina jurídica (Instituto de Filosofía del Derecho) de la Universidad de Génova, y publicados por Il Mulino desde 1971, por su director Giovanni Tarello, son ejemplos de la preocupación por la realización de una historia del pensamiento jurídico.

En otro orden de problemas, A. Sánchez de la Torre en su *Filosofía crítica de los sistemas jurídicos* (A. H. D. E., 1976, págs. 77-123), reclama un concepto de la Filosofía del Derecho en que ésta se concrete como la historia del pensamiento filosófico-jurídico, como medio de superación de la mera espacialidad.

Afirmada la ausencia de una historia de las ideas jurídicas, los intentos de suplir esa laguna, y la actualidad de obras específicamente dedicadas a ello, a nadie sorprenderá que en el marco de Max Planck Institut für Euro-

paische Rechtgeschichte de la Universidad de Francfort, que dirige el profesor Helmut Coing, se haya elaborado, por uno de sus investigadores, la presente monografía, que tiene por objeto el pensamiento de quien fuera decano de la Facultad de Derecho de Burdeos y profesor en la de Caén.

Esta obra ha venido a sumarse a una amplia y cualificada bibliografía sobre Duguit, entre los que se encuentran, amén de otros estudios a los que posteriormente haremos referencia, los de Morris Cohen: *Positivism and the Limits of Idealism in the Law*, Proceeding of the Sixth International Congress of Philosophy, 1926; R. Bonnard: «Les idées de L. Duguit sur les valeurs sociales», en *Ar. Ph. Dr.*, 1932, págs. 1-7), y «Léon Duguit. Ses oeuvres. Sa doctrine», en *Rev. Dr. Pub.*, 1929, págs. 5-51); G. Davy: «Le problème de l'obligation chez Duguit et chez Kelsen», en *Ar. Ph. Dr.*, 1933, págs. 7 y sigs.; A. Fragueiro: «Il fondamento sociologico del diritto nel pensiero di Léon Duguit», en *Riv. Int. Fil. Dir.*, 1929, págs. 361 y sigs.; L. Le Fur: «Le fondement du droit dans la doctrine de L. Duguit», en *Ar. Ph. Dr.*, 1932, págs. 175 y siguientes; O. Ionescu: «L. Duguit et le droit subjectif», en *Ar. Ph. Dr.*, 1932, págs. 175 y sigs.; G. Jéze: «L'influence de L. Duguit sur le droit administratif français», en *Ar. Ph. Dr.*, 1932, págs. 135 y sigs.; J. Kunz: «Die Rechts-und Staatslehre Léon Duguit», en *Rev. Int. de la Th. du Dr.*, 1926-27, págs. 140-154 y 204-221; H. J. Laski: «M. Duguit's Conception of the State», en *Modern Theories of Law*, Londres, 1933 dirg. por W. I. Jennings; A. Desqueyrat: *L'institution, le droit objectif et la technique positive*, París, 1933, págs. 8 y sigs.; Georges Langrod: «L'influsso delle idee di Léon Duguit sulla teoria generale del diritto», en *Riv. In. Fil. Dir.*, 1959, págs. 646 y siguientes; André de Laubadere: «Le Doyen Maurice Hauriou et Léon Duguit», en *Le pensée du D. M. Hauriou*, Pedone, París, 1969, págs. 209 y sigs.; Pio Marconi: «Società e diritto nel pensiero di Léon Duguit», en *Riv. Int. Fil. Dir.*, 1962, págs. 827 y sigs.; A. Mestre: «Remarques sur la notion de propriété d'après Duguit», en *Ar. Ph. Dr.*, 1932, págs. 163 y sigs.; G. Morin: «L'oeuvre de Duguit et le Droit privé», en *Ar. Ph. Dr.*, 1932, págs. 143 y sigs.; A. Pagano: «La dottrina del Duguit sulla volontà giuridica», en *Riv. Int. Fil. Dir.*, 1923, págs. 33 y sigs.; y «L. Duguit», ibidem, 1929, págs. 470 y sigs.; Forti: «La teoría realista del Duguit», en *St. di Dir. Pubbl.*, 1932; A. Groppali: «La teoría del Duguit in torno alla situazione giurica», en *Atti del R. Ist. Lombardo de Scienze e Lettere*, Milán, 1930; Brown: «The Jurisprudence of M. Duguit», en *Ar. Ph. Dr.*, 1932; Luigi Bagolini: «Il metodo di Léon Duguit», en *Studi Senesi*, 1951, págs. 1-39, y posteriormente en *Visioni della giustizia e senso comune*, 2.^a ed., Giappichelli ed., Torino, 1972, págs. 335-374; N. Politis: «L'influence de la doctrine de L. Duguit sur le developpe-

ment du droit international», en *Ar. Ph. Dr.*, 1932 págs. 69 y sigs.; M. Reglade: «Théorie générale du droit dans l'oeuvre de L. Duguit», en *Ar. Ph. Dr.*, 1932, págs. 21 y sigs.; J. Bonnetcase: *Science du droit et romantisme*, París, 1928, págs. 21 y sigs.; F. Battaglia: *La crisi del diritto naturale*, Venecia, 1929, págs. 55 y sigs., y «L'interpretazione della moderna letteratura francese», en *Riv. Int. Fil. Dir.*, 1929, págs. 49 y sigs.; G. Scelle: «La doctrine de Léon Duguit et les fondements du Droit des gens», en *Ar. Ph. Dr.*, 1932, páginas 83 y sigs.; Georg. Tassitsch: «Die Theorie des sozialen Rechtes des Prof. Léon Duguit als Anarchismus», en *A. R. W. P.*, 1927-8, págs. 424 y siguientes; M. Waline: «Les idées maîtresses de deux grands publicistes français: Léon Duguit et Maurice Hauriou», en *Anné Politique*, 1929, 1930; Eisenmann: «Deux théoriciens du Droit: Duguit et Hauriou», en *Rev. Phil.*, 1930; J. L. Brun: «Une conception moderne du Droit», en *Ar. Philosophie*, 1927; C. K. Allen: *Law in the Making*, Oxford, 1930, págs. 359 y sigs.; M. J. Bréthe de la Gressaye: «L'influence des idées du Doyen Duguit sur le Droit Privé», en *Rev. Jur. et Econ. du Sud-Ouest*, série juridique, 1959, página 205-220; V. E. Orlando: «Duguit e la scuola del realismo giuridico», en *Scritti vari*, Milán, 1940), y «Léon Duguit», en *Riv. di Dir. Pubbl.*, 1929, I; Gidyński: «Duguit's Sociological Approach to the Bases of International Law», en *Iowa Law Review*, XX, 1946, págs. 599 y sigs.; Chan Nay Chow: *La philosophie du Droit International en France depuis le XVIIe siècle*, París, 1940, tesis doctoral; M. Hauriou: «Les idées de M. Duguit», en *Recueil de législ. de Toulouse*, 1911, págs. 1-40, y en colaboración con A. Mestre *comptendue* a «L'Etat, le droit objectif et la loi positive» de Léon Duguit, en *Rev. de Dr. Pub.*, t. XVII, págs. 346-366; Friedmann: *Legal Theory*, Londres, 1949, 1.ª ed., de 1944 págs. y 168 y sigs.; G. Ripert: *Le régime démocratique et le droit civil moderne*, París, 1948, págs. 221 y sigs., y el conjunto de ponencias sostenidas en el Congreso Internacional celebrado en conmemoración del I Centenario de su nacimiento (Universidad de Burdeos, 1959).

En el propio Max-Planck-Institut für europäische Rechtsgeschichte, Helmut Coing iniciaba (en el mismo 1973) la publicación de los *Handbuch der Quellen und Literatur der neueren europäischen Privatrechtsgeschichte*, con el correspondiente al Medioevo. En la introducción general, «Einleitung», páginas 3-35, Coing justificaba el tratamiento del tema desde el Medioevo como el medio más apropiado para la comprensión de la historia de la experiencia jurídica europea de la Edad Moderna, dada la incidencia indeleble del «Jus commune canonicum et civile» en su formación. Parece más obvia la justificación de Duguit aquí y ahora, puesto que si Tarello ha podido hablar de que en la cultura jurídica italiana parece ser que nos encontramos ante el mo-

mento de la historiografía (G. Tarello: *L'opera di Giuseppe Chiovenda nel crepuscolo dello Stato liberale*, *Materiali per una... cit.*, vol. III, 1, 1973, página 681), ha sido, entre otras razones, por el manifiesto interés de los juristas por el período que va de finales del XIX a los años veinte del actual, en lo que se puede denominar deseo vital de autoconsciencia del propio pasado que siente hoy el pensamiento jurídico; Huizinga: «Per una definizione del concetto di storia», en *La mia via alla storia e altri saggi*, Bari, 1967, pág. 13.

Dieter Grimm estructura esta monografía (el primer estudio en lengua alemana sobre el conjunto de la obra de Duguit) en tres partes. Se abre la primera (páginas 7-26) con una descripción del clima jurídico y social de Francia en el siglo XIX. El voluntarismo y el individualismo proclamados por la Revolución francesa van a provocar el desarrollo del capitalismo moderno y a favorecer los intereses de la alta burguesía. Duguit, que reaccionará contra las tendencias dominantes en el pensamiento jurídico francés del último tercio del siglo XIX, será un cualificado representante de una (la socialista) de las dos corrientes que se opondrán al liberalismo (a otra, tradicionalista, representada por De Maistre y De Bonnard).

En la segunda parte (páginas 27-91) se estudia el sistema de Duguit. La influencia en el mismo de A. Comte (a través de E. Durkheim), de A. Fouillé y L. Bourgeois (idea de la solidaridad y del solidarismo). Y la doble ofensiva que proyecta:

a) *Contra el voluntarismo y el individualismo*. Su actitud nominalista y antivoluntarista (que se autoimplican) le conducirá a una crítica tanto del liberalismo político y jurídico (con la creación de un sistema jurídico original, centrado en torno a la noción de solidaridad social) como de los conceptos jurídicos para él vinculados a éste. El nominalismo de Duguit inevitablemente estimará como simples construcciones ideales una serie de conceptos jurídicos que en el siglo XIX pretendían tener una naturaleza universal y constante. El profesor bordelés considerará la idea de Derecho subjetivo, la soberanía y personalidad jurídica del Estado, la distinción del campo jurídico en público y privado..., como simples construcciones ideales, no verificables empíricamente, y contrarias a la realidad. Particular énfasis pondrá en impugnar los dos conceptos claves del pensamiento jurídico contemporáneo: el de soberanía, como fundamentador del Derecho público (factor de desigualdades sociales, y al que atribuye carácter mítico), proponiendo su sustitución por la noción de servicio público, y el de autonomía de la voluntad-Derecho subjetivo, como base del Derecho privado (de creación rusioniana, páginas 29, 60, 74 y 96), que ha de ser sustituido por la solidaridad interclasista.

Su antivoluntarismo toma cuerpo en su concepción de un Derecho ob-

jetivo, neutro axiológicamente y no creado por el legislador, sino como producto constante y espontáneo de los hechos. De aquí que la función del jurista sea la investigación del Derecho (como ciencia empírica). Siendo el de Derecho un concepto independiente del de Estado (a quien se atribuye la constatación del Derecho objetivo, no su creación, así como la tarea de velar por su cumplimiento).

b) *Contra la reducción del jurista a mero exégeta.* En contra de la idea dominante en su época (identificación del papel del científico del Derecho con exegeta de las normas) Duguit atribuye al jurista el descubrimiento de las reglas de Derecho nacidas espontáneamente en la vida social y maduras en la consciencia de gobernantes y gobernados, todo ello en la tarea de hallar un Derecho adaptado a las condiciones económicas y sociales del siglo xx.

La contradicción en que se mueve el pensamiento de Duguit es puesta de manifiesto por Grimm. Por lo que respecta a la investigación de un Derecho objetivo, axiológicamente neutro y antivoluntarista, destaca éste cómo toda norma social que sea expresión de un deber sobreentiende un juicio de valor. Así no será posible creer que esas normas sociales que coaccionan a los individuos haciéndoles respetar las exigencias de solidaridad social, sean sólo un reflejo (o desarrollo) de las condiciones de vida social, con independencia de toda voluntad, ya que es ineliminable la dimensión voluntarista del Derecho. Más aún cuando (como se ha destacado repetidamente) el método de Duguit es de un realismo ingenuo muy vulnerable (la realidad social contribuye a que el Derecho sea de un modo u otro, pero no nos dá el Derecho tal cual es, la necesidad de elegir, la voluntad, no desaparece con el hecho de la observación de los fenómenos).

En la tercera parte, con la que cierra la obra, se expone la influencia de Duguit en el pensamiento jurídico y en el Derecho positivo contemporáneo (páginas 92-104). No es la menor de sus aportaciones en el campo del Derecho administrativo la elaboración de la noción de servicio público.

Interesa sobre todo a Grimm poner de manifiesto cómo se ha instrumentalizado el pensamiento de Duguit por corrientes totalitarias que se actualizaron en los sistemas nacionalsocialista alemán, comunista ruso y fascista italiano. Su doctrina facilitó medios a estas tendencias que él no hubiera (probablemente) aprobado. Hay datos que avalan esta opinión. Uno de los redactores del Código civil ruso de 1922 —Gojchbarg— utilizó frecuente y provechosamente sus publicaciones. Alfredo Rocco (uno de los artífices de la visión fascista del Derecho, véase P. Ungari: *Alfredo Rocco e l'ideologia giuridica del fascismo*, Brescia, 1963, y S. Casese: «Ipotesi sulla formazione

de 'L'ordinamento giuridico' di Santi Romano», en *Quaderni fiorentini...* cit., I, 1972) presenta una serie de paralelismos en su sistema con el de Duguit, y desarrolla (abusivamente) su pensamiento. Ciertas teorías del nacionalsocialismo en el campo de la teoría política y el constitucionalismo tienen la impronta del decano de Burdeos. Esta es la tragedia y la responsabilidad de L. Duguit. Bien cierto es que la utilización de su obra por programas totalitarios se ha hecho (en ocasiones) desvirtuándola. Pero no es menos cierto que el rigorismo realista de su método va a provocar el que su sistema constituya un modelo totalitario, ideológicamente neutral y tecnocrático (pág. 106), abandonando la concepción de un Derecho fundado en la razón, cuyo valor para la cultura jurídica es permanente (Georges Kalinowski: «Compte-Rendu», en *Rev. Hist. de Droit franc. et étr.*, 1975, núm. 1, pág. 81).

Habitualmente los estudiosos del pensamiento de Duguit, como ya hicieran sus contemporáneos, consideran como centro de gravedad del mismo su actitud metodológica (el realismo científico). Así, cuando M. S. Giannini analiza el fracaso del realismo jurídico en Italia y la práctica ausencia de esa corriente antiformalista, en contraste con su desarrollo en Francia (Duguit y Hauriou), lo imputa a la inconsecuencia de no adoptar un adecuado método científico por parte de los representantes italianos de esa corriente, destacando (por el contrario) su realización en los autores citados, puesto que «col loro tentativo di ridurre ad unità di sistema tutto il diritto, diedero per la prima volta il giusto delle teorie giuridiche generali» («Profili storici della scienza del diritto amministrativo», en *Studi Sassaresi*, 1940, pág. 49. Para una crítica de las tesis realistas véase U. Forti: *Il realismo nel diritto pubblico, a proposito di un libro recente*, Camerino, 1903, y «Le dottrine 'realiste' di Hauriou», en *Studi di diritto pubblico*, Roma, 1937, vol. I, págs. 149 y sigs.); U. Potosschnig en *I pubblici servizi* (Padua, 1964, págs. 20, 24, 26 y 419), aún admitiendo la importancia de la noción de servicio público aportada por la escuela realista francesa (y a la que llega a través de su concepción metodológica: nominalismo, sustitución de la idea del Estado como ente soberano por la noción de servicio público), propone (vinculado como estaba a esa posición formalista y normológica dominante en la ciencia del Derecho administrativo —véase M. NIGRO: «Scienza dell'amministrazione e diritto amministrativo», *Riv. Trim. di Dir. e Proc. Civ.*, 1968, págs. 636 y sigs.—) la necesidad de articular la noción de servicio público con el método dogmático, que se predica como el propio de la ciencia iuspublicista. Esto es, se acepta la necesidad de incorporar el concepto, pero se rechaza su tratamiento metódico. En el mismo sentido, Luigi Bagolini califica al pensamiento de Duguit como la expresión «di un atteggiamento mentale positivista», siendo

imposible la comprensión de su sistema fuera del mismo, que lo sostiene (*Il metodo di Léon Duguit*, citado, ed. 1972, págs. 336 y 338).

No en vano reconocía Baumgarten (aun cuando lo estimara signo de decadencia) hallarse en una época metódica por excelencia (véase *Gründzüge der Juristischen Methodenlehre*, 1939). Téngase al respecto presente cómo, según A. Cobban, «el declive de la teoría política puede ser considerado como una reflexión de la creencia de que los valores éticos no tienen sitio en el campo de la dinámica social ni en la política del poder» («The Decline of Political Theory», en *European History Since Darwin and Marx*, W. W. Wagar, ed., Nueva York, 1967, pág. 192), actuando el método, a partir de la crisis que ello supuso como sustitutivo de la teoría. Y así, en lo que se ha llamado «la larga revolución» que se inicia en torno a 1848 (apenas diez años antes del nacimiento de Duguit), para prolongarse en estado latente aún en nuestros días, el interés por el método va a ser una constante (véase R. WILLIAMS: *The Long Revolution*, Londres, 1961, págs. x y sigs.). Sh. Wolin llega a presentir la existencia de lo que él denomina una «destrutividad metodológica que ha recorrido un largo itinerario desde que Hobbes se entretuvo en fingir la aniquilación del mundo» (véase *Política y perspectiva*, Buenos Aires, 1.º, VII, pág. 412).

Grimm sostiene lo erróneo de este tipo de análisis, proponiendo desplazar la atención de la metadología a los aspectos teleológicos y de contenido. Argumenta su pretensión entendiendo que el nuevo método para el conocimiento del Derecho postulado por Duguit tiene (en el conjunto de su obra) un carácter puramente instrumental y como tal ha de ser valorado. Entendemos que es muy vulnerable este juicio de Grimm, y ello, amén de las razones que luego se apuntarán, al menos por las siguientes:

1. En 1949, Federico de Castro, ante la proliferación sobre la cuestión del método jurídico admitía el que se pudiera aplicar a este interés el viejo calificativo de *onus camellorum* (véase *Derecho civil en España*, I. Libro Preliminar. Introducción al Derecho civil, 2.ª ed., I. E. P., Madrid). Pero entonces, la posición del padre de la «teoría genética de los intereses», Philipp Heck, reivindicando la autonomía de la cuestión metódica, era algo episódico, aislado, y la publicación de obras sobre el tema no había conocido el desarrollo actual (véase PH. HECK: «Gesetzesauslegung und Interessenjurisprudenz», *Arch. Ziv. Pr.*, tomo 112; *Das Problem der Rechtsgewinnung*, 1912; «Begriffsjurisprudenz und Interessenjurisprudenz», en *Grundriss des Schuldrechts*, 1929; *Begriffsbildung und Interessenjurisprudenz*, 1932, y las colaboraciones en los núms. 122, 142, 173 y 297 de los *Arch. Ziv. Priv.* Igualmente, véase *Festschr. f. Heck, Rümelin u. A. B. Schmidt*, 1931).

En la actualidad, la cuestión metodológica ha sido objeto de un tratamiento más amplio, y dentro de éste se le ha dado una relevancia desconocida. Luigi Caiani estima que uno de los síntomas y de las consecuencias más notables de la sensibilidad y la inquietud problemática que caracteriza hoy la ciencia del Derecho es el «diverso atteggiamento dimostrato attualmente da noi pochi giuristi intorno al problema del metodo» (*La filosofia dei giuristi italiani*, Padua, 1955, pág. 130). Renato Traves presenta la concepción metodológica del estudio del Derecho como sustitutoria de la metafísica («Metafísica e metodologia nella filosofia del diritto», *Riv. it. di Fil. del Dir.*, jul.-dic. 1968, págs. 546 y sigs.).

2. El método jurídico no puede reducirse a la «technique» de F. Geny (*Science et technique en droit privé positif*, tomo I, 2.ª ed., 1922). Al menos su actuación práctica no se reduce al carácter mediador originario. Crisafulli ha podido (acertadamente) relacionar la fundación del método jurídico en la ciencia italiana de Derecho público con el momento de consolidación de la unidad estatal («Significato dell'opera giuridica di V. E. Orlando», *Annali triestini*, 1953, vol. XXIII, sez. I, serie IV). W. Wilhelm, refiriéndose a la ciencia jurídica alemana, entiende algo semejante cuando como conclusión dice: «La función política del método jurídico después de 1870 consistió esencialmente en legitimar las nuevas relaciones de Derecho público del Imperio y garantizar su estabilidad, excluyendo todo tipo de críticas de naturaleza política. La premisa política de la teoría jurídica de Laband era la afirmación del principio monárquico-conservador y de la política antiliberal de Bismarck (*Zur juristischen Methodenlehre im 19 Jahrhundert-Die Herkunft der Methode Paul Labands aus der Privatrechtswissenschaft*, Francfort, 1958, pág. 159).

Pese a lo anterior, Grimm considera que la preocupación fundamental de Duguit era la fijación de los fines y el contenido del Derecho, siendo su más acertada intuición el descubrimiento de la socialización de la vida jurídica y de la publicización del Derecho privado. Aun esta afirmación es preciso matizarla. No creemos se pueda hablar en Duguit de un socialismo jurídico, entendiendo con Nicole y André-Jean Arnaud que no es socialista la corriente de pensamiento realista que se desarrolla en Francia frente a la escuela de la exégesis. Se trata de realismo social, pero no socialismo («Le socialisme juridique à la belle époque: visages d'une aberration», *Quaderni fiorentini...*, cit., núms. 3-4, 1974-1975, pág. 29).

Grimm destaca como particularmente actual la referida idea de socialización. La conversión de lo privado en público (véase RIVERO: «Vers de nouvelles structures politiques», en *Socialisation et personne humaine, Chronique Sociale de France*, 1961, págs. 396). Aparte ya de que no se le puede consi-

derar en ello pionero (basta traer aquí el hecho de que en el tomo I de la *Revue Internationale de l'Enseignement*, correspondiente a 1902, se abordaba el tema de la equívocidad del término social con un propósito semejante (V. HAUSER: *Des différents sens de l'adjectif social*, págs. 23 y sigs.). No podía ser de otro modo, ya que el concepto de socialización, actual y omnipresente —según el decir de Jordana de Pozas («Contestación al discurso de recepción como académico de número de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas del Excmo. Sr. D. Luis Legaz Lacambra», Madrid, 1964, pág. 106)— es uno de esos términos que han hecho fortuna e ilustran —según el análisis de Ulrich Schmidhauser— en la época presente el modo en que el hombre se ve a sí mismo (del autor citado, véase: «Der Schlüsselbegriff 'Selbstverwirklichung' und die geistige Situation der Gegenwart», *Universitas*, año 30, cuad. 3, marzo 1975, pág. 263). No es, sin embargo, menos cierto que la propia fascinación que despierta el término socialización puede (y frecuentemente ocurre) perjudicarlo, deteriorando su sentido y reduciendo las posibilidades de atribuirle una significación unívoca. Podemos traer aquí lo que Jean-Marie Domenach decía de la palabra alienación, tantas veces y tan diferentemente definida, que con su reiterado y abusivo uso ha devenido un lugar común de las imprecaciones políticas, una «formule passe-partout... un concepto-hospital, una policlínica donde todas las enfermedades del siglo tienen su cama» («Pour en finir avec l'alienation», *Esprit*, diciembre 1965, pág. 1071).

No podemos suscribir totalmente el juicio de Grimm acerca de la secundaria del método en Duguit. Y ello por dos razones.

A) La primera, de carácter general, hace referencia a la sustancialidad del método jurídico, al hecho de que éste no se reduce a ser un simple modo de aproximación al objeto derecho. En esta línea aportaremos tres testimonios que, aun siendo de diferente carácter, abundan en lo afirmado.

Se ha recordado por F. González Vicén en repetidas ocasiones («Sobre los orígenes y supuestos del formalismo jurídico contemporáneo», *A. F. D.*, tomo VIII, 1961, y *La filosofía del Derecho como concepto histórico*, *A. F. D.*, tomo XIV, 1969) la no indiferencia de la asunción mimética por Savigny del método deductivo-racionalista. La jurisprudencia conceptualista, que reduce la comprensión de lo jurídico a un proceso abstracto de naturaleza lógico-formal, es consecuencia de ello. La gran contradicción de la escuela histórica del Derecho fue precisamente metodológica: su empresa, que tenía por objeto el estudio de un Derecho concreto, histórico, contingente y mudable (en contradicción con el Derecho abstracto, racional, universal e inmutable de los jusnaturalistas) se aborda utilizando un método que había elevado a principio

la incognoscibilidad (con carácter general) de lo singular y concreto. Se había producido lo que González Vicén califica del «salto sobre su propia sombra» de la escuela histórica (véase Luigi Mosco: *Scienze giuridiche e metodologia giuridica*, Nápoles, ed. E. Jovene, 1954, y Walter Wilhelm: *Zur juristischen Methodenlehre im 19-Jahrhundert*, Francfort del M., ed. Klostermann, 1958). Al cambio de objeto de la ciencia jurídica (sustitución de la consideración de la naturaleza humana del individuo y su abstracción por la historicidad de los hechos culturales, de estructura singular) no correspondió un cambio de método, lo que condujo a ésta a nuevas formas de constructivismo semejantes a las racionalistas que habían impugnado.

De semejante parecer se manifiesta N. Bobbio cuando indica cómo la unidad de la escuela racionalista europea de Derecho natural (Grocio, Pufendorf, Tomasio, Wolff, Leibniz) no es sólo ideológica, sino también metodológica, derivándose efectos importantes en el tratamiento de lo jurídico de esa coincidente concepción de la ciencia como sistema (búsqueda de un principio que fundamentara la posibilidad de la construcción científica de un sistema de Derecho utópico y ucrónico) (véase Norberto Bobbio: *Teoria della scienza giuridica*, ed. Giapichelli, Turín, 1950, págs. 228 y sigs.; también en la obra del mismo autor: *Studi per una teoria generale del diritto*, ed. Giapichelli, Turín, 1970). M. de Foucault, en *Les mots et les choses*, confirma la idea anterior al señalar tanto lo difícil que resulta descubrir el sistema de reglas que gobiernan nuestro espacio conceptual (por estar profundamente sedimentadas y constituir los límites de nuestro mundo intelectual) como el que la *episteme* de un período bloquea ciertos tipos de investigación y favorece otros (págs. 49 y 48, respectivamente, de *op. cit.*, Gallimard, París, 1966). En sentido diferente se pronuncia John Mephan, que tiende a reducir la presencia y eficacia del método y por ello piensa que «los tipos de relaciones que ha de investigar el científico y que le imponen ciertas restricciones metodológicas no dependen de una definición de la ciencia en general, sino del tipo de objeto que casualmente está estudiando. Me atrevería a decir que no puede existir algo como el estudio de la metodología de la ciencia en general. Un científico sólo puede determinar las reglas que guiarán su investigación cuando sepa ya qué es lo que está estudiando» («Las ciencias estructuralistas y la filosofía», en Umberto Eco, Edmund Leach, John Lyons y otros: *Introducción al estructuralismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1976).

Finalmente, A. Negri (junto a otros) muestra cómo, en ocasiones, la cientificidad del Derecho se ha fundado invocando términos estrictamente metodológicos, señaladamente con el formalismo jurídico (véase *Alle origine del formalismo giuridico*, Ed. Cedam, Padua, 1963, pág. 3). Lo que ocurre no sólo

en el Derecho, ¿qué es el estructuralismo sino un método? (Roland Barthes, «Science versus literature», T. L. S., 28 sept. 1967, pág. 897: «Un método para el estudio de artefactos culturales que se origina en los métodos de la lingüística contemporánea»). ¿Acaso no fue la introducción en el campo de la lingüística de los métodos de investigación científica lo que permitió a su iniciador (Saussure), en el primer tercio del siglo XX, constatar la existencia de dos tipos de estructura opuestas entre sí: la sincrónica y la diacrónica? (véase Antoine Saucerotte: «Foi, marxisme, structuralisme», *Raison Présente*, en febrero-marzo 1977, núm. 41, págs. 53 y sigs.).

B) La segunda razón especifica la anterior. Si el método jurídico posee (con carácter general) una sustancialidad propia, produciendo consecuencias evidentes, la asunción de un ideal de conocimiento; mayor incidencia tendrá cuando al tipo general concurren dos circunstancias favorecedoras:

a) La época prima el método, como hemos señalado, con el eclipse de la teoría. Lo que se predica inicialmente en el campo de la ciencia política, pero que puede ser de aplicación a todo tipo de conocimiento (véase Dalmacio Negro: «Retórica y dialéctica. La polémica entre Marx y Proudhon», R. E. P., núm. 204, nov.-dic. 1975, págs. 95-144).

b) Se trata de aplicar los métodos elaborados en (también por y para) las ciencias físico-naturales al campo del Derecho. Téngase en cuenta que los métodos de las ciencias naturales se preocupan de las propiedades intrínsecas de los fenómenos mismos y no de los rasgos diferenciales que son portadores de significación social (N. Trubetzkoy: *Principles de phonologie*, Klincksieck, París, 1949, págs. 11 y sigs.). Para comprender cómo se proyecta esto sobre el Derecho habremos de volver a González Vicén y sostener con él que el positivismo supone sustancialmente el empeño de extraer consecuencias filosóficas del método nacido de las ciencias naturales. Esto es, «un esfuerzo para dotar a la especulación de una certeza y una verdad medidas según el criterio de conocimiento científico. Su gran principio es la limitación de esfera de lo cognoscible a lo fenoménico y causal; la renuncia al planteamiento y a la solución de problemas valorativos, ontológicos y, en general, supraempíricos. En la primera fase de su desenvolvimiento, esta exigencia metódica refleja el proceso de neutralización e independización del conocimiento científico que tiene lugar a fines del siglo XVII y principios del XVIII; más adelante se convierte en un postulado filosófico, en una verdadera filosofía, en un sistema en el que, con un método calcado de las ciencias naturales, se trata de ofrecer una solución conexa no sólo de la realidad sensible, sino también del mundo del espíritu. En el siglo XIX el positivismo se convierte en la con-

ciencia filosófica de la época, en aquel modo de entender el mundo e incluso en aquella actitud vital que de manera más adecuada responde a la estructura de su horizonte histórico» («El positivismo en la filosofía del Derecho contemporánea», R. E. P., separata del núm. 51, mayo-junio 1950, pág. 33. El estudio apareció en el citado núm., págs. 31-77, y en el posterior (núm. 52, julio-agosto 1950, págs. 13-59). También de González Vicén véase «Sobre el positivismo jurídico», en *Homenaje a Manuel Jiménez Fernández*, Universidad de Sevilla, Facultad de Derecho, 1967).

Siendo, como piensa González Vicén, especialmente relevante la función del método en el positivismo, y resultando Duguit ante todo positivista (como tendremos ocasión de mostrar), el problema metodológico no se puede considerar accesorio a su obra.

En verdad que ni faltan textos en los que apoyar el protagonismo del método por él postulado para el análisis del Derecho ni son escasos tampoco los que acreditan el carácter positivista de su pensamiento. Entendiendo por positivista, con F. Wieacker, cualquier concepción del Derecho que haga derivar de factores exclusivamente reales la validez del ordenamiento jurídico y excluya cualquier otra fuente o criterio de aplicación del Derecho (véase F. Wieacker: *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit*, Göttingen, 1952, págs. 32 y sigs., y del mismo: *Zum heutigen Stand der Naturrechtsdiskussion*, Weldeutscher Verlag, Köln und Opladen, 1965; hay edición castellana con traducción de Martín Oviedo en la *Rev. Fac. Der. Univ.*, Madrid, vol. XII, núm. 33, 1968, págs. 343-362).

Por lo que respecta a su método como determinante y protagonista del sistema de Duguit, traigamos algunas ilustraciones: la negación de un Derecho suprapositivo no es sino una consecuencia de las exigencias de su propio método (así lo reconoce incluso Grimm, *op. cit.*, pág. 107). La hostilidad a la atribución del carácter de distinción cualitativa a la del Derecho público y privado (aun cuando transija con la diferenciación sistemática) se basa en considerar al Estado como carente de personalidad jurídica y al concepto de Derecho subjetivo como inadmisibles y contrario a la experiencia.

Por lo que se refiere a la filiación de su método, éste se halla más que próximo a las premisas del positivismo (la filosofía o, al decir de K. Larenz, el sucedáneo de ella con que la segunda mitad del siglo XIX creyó poder ir tirando), ya que Duguit sostiene que pretendía apoyar sus construcciones doctrinales «utilizando únicamente los materiales que facilita la realidad social y apartando y dejando a un lado todo concepto metafísico». ¿No contiene esta frase, acaso, elementos positivistas suficientes para calificarla de tal? Cuando Ayer se plantea el papel de la filosofía como rama auténtica del cono-

cimiento dentro del positivismo, la primera exigencia es su emancipación de la metafísica (A. J. Ayer: *El positivismo lógico*, Ed. F. C. E., México-Buenos Aires, 1965, pág. 10), y E. von Hippel, al pronunciarse sobre la concepción positiva de ciencia, muestra cómo el conocimiento científico se limita a los hechos y a las leyes empíricamente observables (que pueden ser objeto de corroboración experimentalmente). Véase *Mechanismes und moralisches Rechtsdenken*, 1959, págs. 196 y sigs.

Muy frecuentemente, la cercanía del pensamiento objetivista (M. Réglade, L. Duguit y C. Scelle) y del positivismo es tal que no resulta raro ver cómo se califica a la obra de Duguit dentro de la forma de positivismo en dependencia directa con el desarrollo de la sociología —el positivismo sociológico (así en L. García San Miguel: *Notas para una crítica de la razón jurídica*, Ed. Tecnos, Madrid, 1969, 1.ª ed., págs. 177 y sigs.)—. La no contradicción entre sociologismo y positivismo nace del hecho (sobre el que ha llamado la atención A. Hernández Gil) de la no inevitable condición antinormativa del sociologismo (véase del citado autor: «Sociología del Derecho y sociologismo jurídico», *R. D. Pr.*, nov. 1970, pág. 947. De Elías Díaz, véase «Sociología jurídica y concepción normativa del Derecho», *R. E. P.*, núm. 145, sept.-oct. 1965, y la rectificación parcial de este trabajo en *Sociología y filosofía del Derecho*, Ed. Taurus, Madrid, 1971, 1.ª ed. Ello explica cómo puede hablarse de un «sociologismo positivista» sin que los dos términos se excluyan anulándose entre sí. Estas corrientes sociologistas, entre las que cuenta E. Díaz a Duguit (*ob. cit.*, pág. 156) favorecen la constitución y el desarrollo de la sociología del Derecho, sin ser propiamente sociólogos del Derecho. Ya Larenz en su temprana *La filosofía contemporánea del Derecho y del Estado* (ed. cast. de E. Galán Gutiérrez y A. Truyol Serra, Ed. Rev. Der. Priv., Madrid, 1942, página 37) había hablado de la desintegración de la ciencia jurídica positivista, de una parte en la «jurisprudencia», como «ciencia pura de la norma», y de otra en una psicología y sociología jurídicas, resultando ser el normativismo, el psicologismo y el sociologismo las tres variedades del positivismo jurídico (en relación con la obra de referencia, véase N. Ramiro Rico: *Sobre el sentido de una traducción*; acerca del libro de Larenz, «La filosofía contemporánea del Derecho y del Estado», *R. E. P.*, núm. 6, págs. 313 y sigs.).

La condición positivista del método de Duguit y su incidencia en el desarrollo mismo de su concepción jurídica, aparte ya de resultar evidentes, se autoimplican continuamente.

Cuando Larenz considera al positivismo como doblemente contramovimiento (contrario al Derecho natural racional-deductivo y a la posición de corte metafísico del idealismo alemán) lo caracteriza especialmente «por la

tendencia a desterrar toda metafísica de la ciencia» y «limitar ésta a los hechos» (*Metodología de la ciencia del Derecho*, trad. de E. Gimbernat Ordeig, Ariel, Barcelona, 1966, pág. 51). Coherentemente con ello, Duguit reduce el análisis de lo jurídico a la pura facticidad, restringiendo el ámbito del Derecho a la norma objetiva. Así vela del conocimiento jurídico la dimensión ontológico-valorativa (pág. 104 de la obra de Grimm), lo que supone negar la filosofía del Derecho misma. Aun cuando no se participe de la concepción neokantiana que restringe la filosofía jurídica a la determinación del concepto del Derecho ni de las posiciones yusnaturalistas que polarizan su consideración del Derecho en un plano axiológico (el Derecho como lo justo: *id quod iustum est*), ¿puede hablarse de filosofía jurídica sin ontología ni axiología jurídica? Y por si las consideraciones anteriores no bastaran, Duguit no sólo descarta de su reflexión jurídica estos temas, sino que impugna la filosofía misma. Grimm cree que toda la obra de Duguit va a verse afectada (negativamente) por su rechazo de la filosofía. La contradicción latente en los planteamientos de Duguit es el coste pagado por lo que Grimm no duda en identificar como «el miedo a la filosofía» (pág. 61, *op. cit.*).

José Iturmendi Morales

MICHAEL LESSNOFF: *The Structure of Social Science*, George Allen and Unwin, 1974, 173 págs.

Pocas controversias tan antiguas y venerables ha de haber en la historia del pensamiento y la filosofía como la que gira en torno a la similitud o diferenciación lógico-formal entre las ciencias naturales y las llamadas ciencias sociales, esto es, en torno a si existe una unidad metodológica de la ciencia, cualquiera que sea su aplicación («física» o «humana»), o si, por el contrario, hay, a lo menos, dos metodologías distintas, si no opuestas, para estos dos tipos de ciencias. Como es bien sabido, la formulación «naturalista»-positivista (aquella que postula la unidad básica de las ciencias y la igualdad entre las naturales y las humanas) se encuentra en la obra de J. S. Mill acerca de la lógica de las ciencias. Como reacción contra esa actitud extrema, la formulación clásica «antinaturalista»-hermenéutica (la que postula la diferencia básica entre las dos metodologías) aparece primeramente en Dilthey. (con su distinción entre las *Geisteswissenschaften* y las *Naturwissenschaften* y su elaboración del *Verstehen* como el modo peculiar de aprehensión de los fenó-

menos sociales) y experimenta posterior refinamiento con el trabajo de Ric-
kert, quien distingue entre las ciencias ideográficas y las nomotéticas (ponien-
do así de manifiesto que la diferencia no residía en el modo de aprehensión
en sí, sino en el carácter único de los fenómenos históricos). Tal es la formu-
lación clásica de una polémica que ni el mismo Max Weber, con su distinción
entre un *erklärendes Verstehen* y un *aktuelles Verstehen* de muy ambiguas
resonancias, supo aclarar. De un modo u otro, ambas partes han venido man-
teniendo una relativa fidelidad a los principios. La argumentación positivista
tendía a mostrar que la unidad de las ciencias era indudable; el único pro-
blema parecía ser que las ciencias sociales se hallan, por así decirlo, en su
infancia, y de ahí su falta de claridad y de éxito en el mundo. Ultimamente,
sin embargo, han comenzado a aparecer tendencias heterodoxas dentro de
ambos campos que tratan de salvar la distancia y resolver la contradicción
entre ellos. Así, por ejemplo, dentro del positivismo se dibuja una corriente
«antinaturalista», cuya formulación clásica aparece en la obra de Peter Winch,
The Idea of a Social Science (1958), postulando la imposibilidad de la aplica-
ción de la metodología de las ciencias naturales a las sociales; en el lado
crítico-hermenéutico, la última evolución de la escuela de Francfort trata de
replantear numerosos problemas. Así, Jürgen Habermas, en *Erkenntnis und
Interesse*, distingue entre las ciencias empírico-nomológicas y la propia teoría
hermenéutica (que desemboca en una teoría crítica), a la que atribuye una
función emancipadora, mientras que Albrecht Wellmer, en *Kritische Theorie
und Positivismus* (1969) replantea la cuestión del marxismo creyendo encon-
trar un claro hilo positivista en la filosofía de la historia de Marx. No está
claro que estas nuevas tendencias lleven a una unificación de posiciones, pero
sí es cierto que, abandonando los bastiones opuestos tradicionales, facilitan
la tarea de un acercamiento.

La obra de Lessnoff se puede considerar como una aportación en este
sentido, a medio camino entre la aceptación de una versión moderado del anti-
naturalismo de Winch y una elaboración de la doctrina aceptada en la filoso-
fía de la ciencia. Comienza Lessnoff con una exposición esquemática, pero
transparente, de los puntos esenciales en la concepción ortodoxa de la filo-
sofía de la ciencia, sin separarse, para ello, de las posiciones de Popper, Hem-
pel y Nagel. Así, las ciencias naturales son las que buscan la formulación de
leyes naturales que, a su vez, son afirmaciones universales, sin restricciones
de tiempo o lugar, acerca del estado del mundo, que se han de poder verificar
por medio de la observación sistemática de este mundo tal cual se manifiesta
a los sentidos. Si las leyes de la naturaleza son todas universales (valederas
en todas partes y tiempos) no quiere ello decir que todas posean la misma

generalidad. Las leyes de la naturaleza, al propio tiempo, se han de distinguir de las afirmaciones empíricas universales sin restricciones —*unrestrictedly universal empirical statements* (pág. 14)— del tipo de «todos los cuervos son negros», pues que, en este último caso, no hay base alguna que nos permita comprobar su veracidad, como no sea una presunción estadística. Las leyes científicas, por lo demás, no pueden ser nunca sino meras hipótesis, admisibles en tanto no se haya demostrado su falsedad. El autor es partidario del método de «falseabilidad» de Popper (págs. 18-19), si bien busca dulcificarlo con la aplicación del concepto de «discorroboración» para el caso de las leyes estadísticas (págs. 19-21). Está claro, por otra parte, que las ciencias naturales no ofrecen problema alguno en cuanto a la forma que han de revestir sus explicaciones; de acuerdo con Carl Hempel, Lessnoff afirma que la explicación científica tiene una forma deductivo-nomológica, esto es, el explanándum (o aquello que se ha de explicar) se deduce de un conjunto de premisas que incluye una ley de la naturaleza, de forma tal, que en las ciencias naturales la explicación va indisolublemente ligada a la predicción (págs. 21-22); esto es, explicar algo es explicitar las condiciones necesarias para que ese algo suceda. La explicación científica (que busca dar con la condición absolutamente necesaria y suficiente del explanándum) se diferencia también de la explicación de sentido común en que ésta ha de tomar una forma de probabilidad (págs. 25-28).

Este orden transparente y rotundo de las ciencias naturales se hace opaco y arbitrario al penetrar en la esfera de las ciencias sociales. Sin duda, admite Lessnoff, el gran éxito y avance de las ciencias naturales en el mundo de hoy ha propiciado una imitación por parte de las ciencias sociales. No obstante, el modelo de las ciencias naturales es inaplicable como tal a las ciencias de la sociedad, cuyo objetivo es el comportamiento de los hombres (pág. 32). El empirismo ha de habérselas con los problemas del espíritu humano, es decir, con esencias, deseos, propósitos, intenciones, principios morales, valores, etc., todo lo cual plantea grandes problemas al empirismo que, según Lessnoff, viene adoptando aquí las actitudes: *a)* los fenómenos mentales no son empíricamente observables y, por tanto, las ciencias humanas deben ignorarlos; *b)* las ciencias sociales empíricas han de estudiar los fenómenos mentales que correspondan con los observables empíricamente; esta última parece haber sido la actitud de Comte, Malinowski y Durkheim. La reducción de lo mental a lo físico, según Lessnoff, no facilitará el conocimiento del hombre como ser social, ya que la acción del hombre, precisamente, es acción social (páginas 39-41). La quintaesencia del fenómeno social es el lenguaje, que una concepción puramente empírica no puede alcanzar. De este modo, en cierta

manera, el lenguaje es la frontera entre un científico natural y un científico social (págs. 41-44). Las ciencias sociales suponen la existencia de estados mentales no observables por métodos empíricos. Sin embargo, asegura Lessnoff, los fenómenos no observables se habrán de manifestar de algún modo que sí sea observable (comportamiento, etc.) (págs. 47-48). Las dificultades y la desgracia de las ciencias sociales comienzan al tratar de establecer el carácter y la mera existencia de las regularidades. De acuerdo con Popper, Lessnoff pretende distinguir entre leyes científicas genuinas y pseudoleyes o «leyes» históricas de sucesión (págs. 49-50). La diferencia entre el universo físico (que es igual y universal) y el universo social es que éste no tiene una igualdad supracultural, como ha demostrado Winch. Ciertamente que las diferencias culturales son enormes, razona Lessnoff, pero conceptos como el de «sociedad» o «lo social» tienen que ser necesariamente supraculturales (páginas 50-52). Las escasas «leyes» sociales que por ahora se han enunciado, de las que Lessnoff cita ocho casos (págs. 52-53) presentan una serie de defectos en cuanto especificidad, claridad y universalidad; lo más grave es su falta de carácter teórico (pues la mayor parte de ellas se origina inductivamente). Tampoco salen mejor parados los tipos ideales de Max Weber, quien, por ejemplo, al establecer el del capitalismo operaba en tres órdenes de abstracción, o sea, de irrealidad: 1, institucional; 2, motivacional; 3, racionalidad (páginas 58-60). La teoría de la «naturaleza humana» tampoco ayuda a resolver la cuestión (págs. 64-67), y a todo esto hay que añadir incontables dificultades prácticas en la comprobación de las leyes sociales (pág. 67).

Todas estas oscuridades envuelven, a su vez, a los problemas que son propios de la explicación en las ciencias sociales. El primero es el que se da en la dualidad entre individuo y sociedad, por lo que tanto el individualismo metodológico de Popper y Hayek como el colectivismo de Durkheim resultan insatisfactorios (págs. 75-78). El problema que plantean las totalidades sociales es grave. Todo lo que se puede decir es que hay que tomar las descripciones sociales como equivalentes a los comportamientos y actitudes de los individuos, lo que supone que si las afirmaciones sociales no son idénticas en significado a las afirmaciones individuales, al menos se han de deducir de ellas (págs. 80-81). El psicologismo es insatisfactorio como base de explicación en las ciencias sociales y también son los «bosquejos de explicación» de que habla Hempel (págs. 85-86); Lessnoff se ve obligado a ir desechando los diversos criterios de explicación en las ciencias sociales; ante esta situación, muchos teóricos empiricistas extremos han abogado por el abandono de los conceptos mentales. Según Lessnoff, tal actitud es insatisfactoria, pues no demuestra que los motivos y razones no sean necesarios en la

esfera social (págs. 95-99). El problema planteado por la comprensión en las ciencias sociales se encuentra expreso en la distinción weberiana entre adecuación en el orden causal y adecuación en el orden significativo (págs. 99-102).

A la vista de las dificultades inherentes a las ciencias sociales, Lessnoff cree hallar una vía de solución en el funcionalismo como criterio específico de la peculiar comprensión en las ciencias sociales. El funcionalismo procede de la biología y, en relación con esto, Lessnoff explica algunos conceptos esenciales, como homeostasis, función, retroalimentación (*feedback*), etc. (páginas 109-111). El funcionalismo de las ciencias sociales, sin embargo, presenta una ambigüedad típica entre aquel funcionalismo que aparece interesado en la supervivencia de la sociedad en su estado actual y al que el autor llama *institutional relation functionalism* y el interesado en la supervivencia del sistema en cualquier condición: *societal survival functionalism*. La ambigüedad es patente en el hecho de que algo disfuncional puede serlo para una forma concreta de sociedad y, en cambio, puede ser funcional para la supervivencia de la sociedad como tal (págs. 111-113). Según Lessnoff, tanto Radcliffe-Brown como Malinowski y Parsons son culpables de esta ambigüedad (págs. 114-117): El valor explicativo del funcionalismo aparece, para Lessnoff, en el institucional de relación, siempre que sea recíproco (por ejemplo, el que se da entre la familia nuclear y el industrialismo) (págs. 125-127). Lessnoff dedica la última parte de su libro a examinar las distintas críticas que, desde diferentes puntos de vista, se han hecho a la neutralidad axiológica de las ciencias sociales y a su pretensión general de ser una ciencia. Leo Strauss acusa a Weber de justificar el poder constituido (págs. 136-142). Por su parte, A. MacIntyre trata de demostrar que el principio de neutralidad axiológica es autocontradictorio. Lessnoff rechaza la crítica marxista a la neutralidad axiológica, asegurando que, si la ciencia no critica el orden constituido, ello no implica que lo justifique (págs. 142-143). Admite el autor que el modelo popperiano de discusión y comprobación en las ciencias naturales funciona difícilmente en las ciencias sociales (págs. 145-147). Aún así, el autor cree sostener, frente a los marxistas, la idea de que el compromiso personal del científico no ha de afectar necesariamente la validez de su interpretación de los hechos sociales. Marx, que odiaba al capitalismo, predijo su caída y sustitución por el socialismo, pero lo mismo hizo uno de los campeones de aquél, Schumpeter. La creencia en la objetividad científica mueve a Lessnoff a mantener que de este modo se supera la crítica manheimiana a la ideología en el conocimiento. Si dos creencias acerca de la realidad social son conflictivas, una tiene que ser falsa (págs. 163-165). La cuestión, sin embargo, parece ser cómo hacer prevalecer la legitimidad de la verda-

dera sin que ello abra un proceso de violencia revolucionaria a todas luces incompatible con la pretendida neutralidad axiológica de la ciencia.

En definitiva, el intento de Lessnoff se incluye en la línea de un positivismo suave que, admitiendo la unidad metodológica de la ciencia, conserva la suficiente lucidez para exponer las partes de las ciencias sociales en que tal unidad se quiebra. El pronunciamiento de Lessnoff por las virtudes explicativas del funcionalismo, cualquiera que sea su variante, no es más válido que el resto de los intentos que él mismo rechaza. En último término, el libro de Lessnoff, que no es un mal repaso de las concepciones moderadas en los ámbitos del positivismo, presenta el extraño interés de profesar una creencia en algo que él mismo ha destruido.

Ramón García Cotarelo

CONDE DE SAINT-SIMON y A. THIERRY: *De la reorganización de la sociedad europea*. Trad. y presentación de Antonio Truyol y Serra. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1975; 163 págs.

Aunque tradicionalmente se viene definiendo Europa como una unidad geográfica, lo cierto es que ha sido la cultura, el prestigio y el desarrollo a todos los niveles los factores que la configuran y la diferencian del resto del mundo.

Si bien la idea de Europa, con mayor o menor precisión, puede vincularse a su propia existencia como entidad cultural, será en el llamado «siglo de las luces» durante el cual se vaya perfilando una conciencia más exacta del papel que le correspondía en el mundo, sobre todo ante el fenómeno de la «revolución de los continentes macizos» de que hablara Paul Morand.

El mismo criterio geográfico que adquiere singular énfasis después de la proclama panamericanista de Monroe en 1823, se intenta combinar con criterios más amplios según la nueva concepción que adquiere la geografía por obra de Ratzel, Vidal de la Blanche y de Mackinder.

La Revolución francesa de 1789 redescubrió Europa y, sobre todo, a partir de entonces, se replantea a fondo su problemática geográfica, racial e histórica no sin los criterios enfrentados que contribuyen a una enorme bibliografía sobre el particular.

La idea de una Europa unida, al calor del romanticismo y tratando de hacerla compatible con el nacimiento de los nacionalismos, es tal vez el as-

pecto más importante. Se trataría de hacer una Europa de Estados confederados (1). Este parece fue el parecer de Napoleón (2).

El presente libro del Conde de Saint-Simon se sitúa también en esta línea cabalgando entre el racionalismo del siglo XVIII y el romanticismo del XIX.

El prólogo de Truyol no sólo sirve para enmarcar el libro del Conde de Saint-Simon, sino para plantear las grandes líneas ideológicas en el que se mueve el contenido de la obra. A nosotros, por nuestra cuenta, nos ha parecido que puede resultar muy útil al lector erudito y preocupado por un tema tan candente como el de la unidad de Europa, aportar una lista de proyectos de unión europea desde la Edad Media hasta nuestros días, así como la bibliografía más principal que puede tener reunida a la hora de enfrentarse al tema de la unidad europea.

La idea de la unidad de Europa ha preocupado desde muy antiguo a los espíritus y pensadores más conscientes del peligro de la desunión, así: P. Dubois (1305-1308), Engelbert d'Admont (1307-1310), Dante Alighieri (1308), Agostino Trionfo (hacia 1324).

Pero, sin duda alguna, el hecho que hace despertar más fuertemente la conciencia de unidad y la necesidad de unirse ante el peligro común fue la amenaza del Turco. G. Podiebrad (1420-1471), rey de Bohemia, propone a Luis XI de Francia un plan de federación europea que el rey de Francia no aceptará. Ante la amenaza de los otomanos, Podiebrad propone la unión de las diferentes monarquías cuyas diferencias serían solucionadas por el arbitraje. Entre otras instituciones propone la creación de una Asamblea general y un ejército común.

Entre los proyectos de la Edad Moderna destacan los de Luis Vives (1529), F. de la Noue (1587), Francisco Suárez (1613) y Emeric Crucé (1623). Crucé no sólo entendía que la paz se conseguiría con una Europa unida, sino dentro de un proyecto más amplio e idealista como era el de una Europa unida en un mundo unido. Teoría expuesta en su *Nouveau Cynée*, publicado en París en 1623. Para él sería un contrasentido sembrar la discordia en el exterior para conseguir la paz interior. Incluso era partidario de hacer las paces con los turcos, considerando su enfrentamiento como «una guerra sin provecho». Se debía elegir —venía a decir— una ciudad en donde se

(1) Dos libros en castellano sobre el tema: J.-R. SURATTEAU: *La idea nacional*. Madrid, Edicusa, 1975, y el de WEILL: *La Europa del siglo XIX y la idea de nacionalidad*. México, UTEHA, 1961.

(2) J. PABÓN: *Las ideas y el sistema napoleónicos*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1944. También, E. CENCINI: «Napoleone, il principe di Metternich e l'unità europea», en *Nuova Rivista Storica*, julio-diciembre 1959.

reuniesen todos los embajadores de los diferentes Estados y deliberasen sobre los puntos conflictivos sin apasionamiento. Propuso además la institución de un sistema monetario internacional cuyas reglas fundamentales serían: monedas acuñadas todas en metal puro, para lo cual sólo se utilizaría el oro, la plata y, eventualmente, el cobre. Más aún, la ciudad elegida por Crucé como sede de este organismo europeo sería Venecia.

Del mismo siglo son también los proyectos de Maximiliano de Béthune, dque de Sully (1638), Jean-Amos Comenius (1645), William Penn (1692-94), Gottfried-Wilhelm Leibniz (hacia 1700).

En el siglo XVIII se intensifica aún más el ideal de una Europa unida y filósofos y políticos acumulan proyectos ante las amenazas que sufre la paz y la inconsistencia de los tratados. Así, John Bellers (1710), Charles-Irénée de Saint-Pierre (1714), Julio Alberoni, Stanislas Leczinski (1748), J.-H. von Lilienfeld (1767). Pero será con Voltaire, Montesquieu y J. Bentham (1789) cuando la idea cobra cuerpo y consistencia. En 1789 Bentham escribe su famoso «Plan para una paz universal y perpetua», que no será publicado sino después de su muerte. Su fin era someter al mundo a un plan definitivo de paz y concordia universal. La prensa ocuparía un decisivo papel y una especie de Gran Tribunal mundial, el teatro de las intrigas políticas y la palestra donde se decidiesen las fricciones abandonando los Estados la práctica de la diplomacia secreta. Con respecto a Europa proponía un gran Congreso o Dieta Europea cuyas proposiciones eran: 1) La liberación, por todas las potencias, de las colonias de ultramar. 2) La abolición de los pactos militares internacionales. 3) El desarme general y controlado y permanente. 4) La prohibición de tratados comerciales con carácter discriminatorio. 5) Garantía de la libertad de prensa. 6) Renuncia efectiva a la diplomacia secreta.

De este mismo siglo destacan los planes de Edmund Burke (1791), Anarchsis Cloots (1792), «el ciudadano» Delaunay (1794), M. Kant (1796), Enrico-Michele L'Aurora (1796), Johann-Gottlieb Fich (1796, 1800) y Friedrich von Gentz (1800).

El siglo XIX presenta en su más aguda problemática la unidad europea. Los hombres del Congreso de Viena pretendieron simple y llanamente volver a la Europa del siglo XVIII. Sin entrar en la discusión de si la idea de Europa nace en el XVIII o propiamente en el XIX, lo cierto es que en el XVIII se identificaba Europa con la idea de una sociedad de Estados organizados según unas leyes y un equilibrio mutuo. Reduciéndonos a los pensadores principales, en 1801, De Flassau publicó un trabajo bajo el título *De la pacification de l'Europe*. Una llamada también al equilibrio europeo partió de A. Coppi, en su *Discours sur l'équilibre politique de l'Europe*.

De todas formas, ni políticos, ni diplomáticos necesitaban consejos de filósofos y pensadores para adoptar la vieja concepción de la Europa del siglo XVIII. Tanto Castlerogh como Metternich estaban acostumbrados a la vieja Europa que habían conocido a través de su formación, y su deseo, después de las guerras napoleónicas, era sencillamente volver a poner las cosas tal y como existían antes de la Revolución y el Imperio.

La misma idea mística, idealista y romántica flotaba en los ambientes rusos, donde el zar quería hacerla realidad. Lo cierto es que triunfará la idea de Metternich que se impone y la impone en Viena. Esta «restauración» de la Europa del siglo XVIII pervive, con algunas matizaciones, a lo largo del siglo XIX.

El ideal místico, la Europa nostálgica no era defendida sólo en la Corte zarista, sino que era una amplia corriente conservadora y reaccionaria que trata de oponerse al jacobinismo de la Revolución francesa. El mismo Novalis, en su obra *La Cristiandad o Europa* (de próxima aparición en esta colección), retrotraía aún más el concepto de Europa, idealizando románticamente la idea del Sacro Romano Imperio Germánico o la Europa de la Casa de Austria.

Será necesaria la levadura de la Francia liberal y el clima cultural de la Restauración para que en 1830 el Romanticismo abandone el sueño arqueológico de la vieja Europa y se transforme en un activo fermento de la nueva Europa.

Entre los dos extremos, jacobino y revolucionario uno, nostálgico y conservador otro, Napoleón hará de fuerza compensadora. En efecto, Napoleón distinguía una Europa en la que no entraría Inglaterra, y algunos filósofos, siguiendo esta postura exclusivista, distinguirían una Europa y una «no-Europa», que correspondería al moviismo de la civilización y al inmoviismo de los bárbaros. De este modo se llegaría a la exaltación de unos pueblos con detrimento de otros (3). Tal es el caso de Alemania.

Pero en compensación de esta especie de achatamiento de Europa, surge también un concepto mesiánico y metahistórico, implícitamente alumbrado por De Maistre al proponer la gran misión de los pueblos.

Al finalizar este período en 1830 se produce una purificación de la noción de civilización que consistirá en superar los propios límites geográficos continentales ante el carácter expansivo mundial que toman algunas nuevas naciones.

(3) F. BALDENSPERGER: «Le grand schisme de 1830: Romantisme et Jeune Europe», en *Revue de Litterature Comparée*, 1930.

Las diversas corrientes de este europeísmo llaman a la puerta del Congreso de Viena, pero sólo la corriente conservadorea encuentra audiencia a través de Metternich. Para él no deben existir Estados aislados, porque lo que caracteriza al mundo moderno —venía a decir Metternich— y lo que le distingue del mundo antiguo, es la tolerancia de unos Estados con otros para constituir el cuerpo social. Solidaridad y equilibrio son las palabras claves. Este criterio rebasará los estrechos límites de los gabinetes de los diplomáticos y hará fuerza entre los hombres de cultura, publicistas y propagandistas políticos.

Pero del europeísmo conservador vamos a presenciar muy pronto una nueva corriente de europeísmo liberal que aparece por primera vez en el opúsculo *De la reorganisation de la Société européenne*, redactado por Henri de Saint-Simon en colaboración con el joven Agustín Thierry y publicado en París en 1814. Esos días se estaba dirimiendo el destino de Europa en el Congreso de Viena al que Saint-Simon alude con esperanza y reserva (pág. 43). La organización de la sociedad europea, viene a resumir Saint-Simon, no será obra de un solo soberano, ni de los grandes mandatarios, sino de la difusión del liberalismo. Más concretamente, teniendo como paradigma el constitucionalismo inglés (cap. V). No será una resurrección arqueológica del pasado, sino la conquista del futuro. No fundamentado en sólo buenos deseos, sino fundado en razones. Con la mentalidad de los años de su formación racionalista propugna «el método de las ciencias de observación que debe ser aplicado a la política» (pág. 77). La experiencia y el razonamiento deben presidir la estructuración de la nueva Europa. Como escribió Morandi, organizar debía ser la palabra del orden de la nueva Europa. Una «organización liberal» sobre una base diferente y sobre unos principios distintos a los proclamados en Viena. «Todas las naciones de Europa deben ser gobernadas por un Parlamento nacional y concurrir a la formación de un Parlamento general que decida acerca de los intereses comunes de la sociedad europea.» La idea, pues, de una unión de los Estados europeos, dentro del marco liberal, progresa a lo largo del siglo en el ala liberal que no ve incompatibilidad entre unidad europea y liberalismo. A este propósito es suficiente recordar el nombre de Alexis de Tocqueville, quien en 1836 escribía que el fundamento de la unidad de los pueblos estribaba en la aceptación de las instituciones libres de Europa por encima de las diferencias a las que alude Saint-Simon entre dos grandes potencias como Francia e Inglaterra. Parecida postura tomaba Mazzini cuando en 1829 podía hablar «D'una letteratura europea».

Pero hay además un sentimiento común de Europa que va lentamente perfilándose ante la comparación y enfrentamiento con «los otros».

Para muchos escritores del siglo XIX se pone de relieve el contraste que ofrecen otros continentes con el europeo. Tal es el caso de Asia, que queda paralizada ante el desarrollo espectacular que experimenta Europa. Es una visión dialéctica confirmada por el esquema filosófico de Hegel aplicado a la Historia. Más aún, por contraste se produjo un redescubrimiento de la cultura asiática y de Oriente en general ante la supervaloración que adquiriría lo europeo. También Mazzini se dio cuenta del valor de la cultura egipcia.

Al lado de esta Asia revivida, se añade Africa, que se concibe como una prolongación de Europa, lo que será un paso para afirmar la supremacía del hombre blanco y la justificación del derecho a la colonización.

Como contrapartida, muy pronto, la llamada «revolución de los continentes macizos» haría replantearse la verdadera misión de Europa en el mundo. Tocqueville, proféticamente intuyó el futuro de Estados Unidos y de Rusia.

Rusia y sus valores estarán manejándose alternativamente a lo largo del siglo como «europeos» o como «asiáticos» y hasta antieuropeos. En resumen, pues, puede afirmarse que la comparación de Europa con «los otros» ha servido para ir clarificando la idea de Europa. Es muy significativo que a largo del siglo proliferen periódicos con el nombre de Europa, sea como sustantivo, sea como adjetivo. Así, *Le Censeur européen*, *L'Europe*, *Europeo*, etcétera.

Hacia mediados del siglo los movimientos internacionalistas que surgen al calor de los socialismos vuelven a hacer impreciso el concepto de Europa.

Una larga teoría de proyectos se habían sucedido a través del siglo que continuarían en el XX: J.-J. Gondon (1807), Fran von Baader (1814), Candricourt (1814), J. de Maistre (1821), F. Buchez (1831), G. Mazzini (1834), V. Gioberti (1843), A. Comte (1850), Bakunin (1860), Proudhon (1868), E. Renan (1870), J. C. Bluntschli (1878), C. Frantz (1879), F. Nietzsche (1886), J. Caillaux (1922), R. de Coudenhove-Kalergi (1924), B. de Jouvenel (1930), Proyecto de Pacto europeo de la Unión Paneuropea (1930), E. Herriot (1930), Wenzel Jaksch (1932), A. Salter (1933), R. Aron (1938), Clarence-K. Streit (1939), J. Monnet (1940), Proyecto de la «Federal-Union» británica (1942), F. Delaisi (1942), E. Jünger (1943), H. Goering (1943), Leon van Vassenhove (1943), Proyecto de «Cahiers de la Liberation» (Francia) (1943), W. Layton (1944), E.-H. Carr (1944), Proyecto de «Resistencias Europeas» (1944), Proyecto del «Comité français pour la federation européenne» (1944), R. Silva (1944), H.-D. Salinger (1945), Declaración de Hertenstein (1946), Mensaje a los europeos del Congreso de La Haya (1948), Michel Debré (1949), Robert Schuman (1950, etc.), Paul Reynaud (1952), Duff Cooper (1953),

Altiero Spinelli (1954), Proyecto de la Comisión Christian Fouchet (1961), Jean Thiriart (1964), Proyecto del Club Jean Moulin (1969) y, finalmente, Denis de Rougemont (1970).

Como bibliografía principal sobre el tema de Europa, citaremos las siguientes publicaciones más importantes:

- E. SESTAN: «Europa», en *Dizionario di Politica*. Roma, 1940, vol. II, páginas 109 y sigs.
- BRUGMANS, H.: *L'idée européenne, 1918-1965*. Brujas, 1965.
— *Idea europea 1902-70*. Moneda y Crédito, Madrid, 1972.
- MAIGNAL, Ch.: *Europa en marcha*. Madrid, 1968.
- MANZANARES, H.: *Europa federal o Europa de las patrias*. Madrid, 1962.
- DRUON, M.: *Lettres d'un Européen, 1943-1970*. París, 1970.
- DUROSELLE, J.-B.: *L'idée d'Europe dans l'histoire*. París, 1965.
- LECERF, J.: *Histoire de l'unité européenne*. París, 1965.
- ROUGEMONT, D.: *Vingt-huit siècles d'Europe*. París, 1961.
- VOYENNE: *Historia de la idea europea*. Barcelona, 1965.
- F. CHABOD: «L'idea d'Europa», en *Rassegna d'Italia*, 1947, núms. 4-5.
- DE REYNOLD: *La formation de l'Europe*. Friburgo.
- P. RENOUVIN: *Les idées et les projets d'union européenne au XIX siècle*. París, 1931.

Naturalmente que la bibliografía anterior no es sino un conjunto de obras que creemos pueden servir al interesado para un inicio de investigación al respecto. Por otra parte, esta misma obra que presenta el Instituto de Estudios Políticos, así como la de próxima aparición de Novalis, *La Cristiandad o Europa*, merecen ser citadas y felicitar a este Instituto por lo que de aportación a la bibliografía española sobre temas políticos significa.

Leandro Higuera del Pino