

ginal, y ni siquiera podemos apreciar en ella una claridad sistemática. Por todos estos motivos, Herrero tiene que dedicarse a una labor biográfica y de situación de los internacionalistas españoles del siglo XVIII, no sólo estudiando los diversos factores que influyen en nuestra patria, sino también aquellos otros que aparecen en el extranjero, labor ésta que aunque poco lucida, y más propia de un tratado o manual que de un trabajo monográfico, lleva a cabo con acierto. También ahonda en el estudio biográfico, y, así, se preocupa de los ascendientes y colaterales del autor, y del estudio, no sólo de sus trabajos sobre Derecho internacional, sino también, en general, de distintas ramas del Derecho. Esta monografía lleva un interesante prólogo del Dr. Barcia Trelles, donde califica a la mayor parte de este estudio como de «topografía histórica», pues, como decimos, es escasa en la parte dedicada al análisis de las ideas internacionalistas, originales, de Olmeda, por ser, en su mayoría, copiadas de las del escritor suizo Vattel.

La obra finaliza con unos apéndices de vario interés, entre los que cabe destacar el dedicado a la «Comparación entre los planes sistemáticos de Olmeda y de Vattel», que ya había sido publicado en la carta-epílogo que el Marqués de Olivart puso a la reimpresión de la obra de Olmeda en 1891.

Desde el punto de vista de la literatura jurídica es de verdadero interés la obra, pues es siempre un testimonio estimable de un momento de nuestra historia —siglo XVIII—, en que la mayoría de nuestros tratadistas aparecen influenciados por corrientes y doctrinas extranjeras, y el trabajo llevado a cabo por Herrero es oportuno y laudable.

J. CERDÁ

CABRAL DE MONCADA: *Filosofía do Direito e do Estado*. Vol. I. Parte histórica. Coimbra, 1947, XVI + 405 págs.

El profesor Cabral de Moncada es una destacada figura de la ciencia jurídica portuguesa. En un tiempo, se dedicó a estudios de Historia del Derecho. Pero en estos últimos años se consagró intensamente a la Filosofía. Así lo manifiestan la conferencia pronunciada en Madrid, publicada por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas en 1945 «A Caminho de um novo Direito Natural», el estudio «O processo perante a Filosofia do Direito» (separata del *Boletín de Faculdade de Direito de Coimbra*, 1946), el artículo «Teoría e ideología en política» (separata de la revista *Rumo*, núm. 2, julio 1946) y el libro cuya reseña nos ocupa. En todos estos escritos se aprecian los rasgos característicos de la personalidad del profesor de Coimbra. Entre el tipo de «pensador abstracto» y el tipo de «pensador concreto o existencial», Cabral de Moncada se inclina decididamente hacia el segundo. Hacia él le llevan sus simpatías y la estructura de su espíritu. No

obstante, sabe reconocer los momentos teóricos, absolutos, de validez universal, del pensamiento humano. No se disuelve éste en puro relativismo, en mero producto y consecuencia del ambiente histórico, de la situación existencial. «Teoría e ideología en política» constituye una prueba de estos asertos.

En Cabral de Moncada, encontramos algunos de los rasgos que él señala como característicos de la filosofía contemporánea: una acusada tendencia al irracionalismo, una preferente atención concedida a la vida concreta, una aspiración a ponerse en contacto directo e inmediato con la realidad. El profesor Cabral gusta de desenvolver minuciosamente las ideas, de examinar los problemas bajo todos sus aspectos, desde todos los puntos de vista, huyendo así de las visiones unilaterales. Posee una especial sagacidad para descubrir las conexiones que unen a los productos y creaciones culturales con los elementos, con los factores que integran el medio histórico, la situación existencial en que surgen. Escribe con claridad, bellamente, con riqueza de imaginación, en párrafos largos y armoniosos.

Para la Historia de la Filosofía del Derecho se acepta la misma división en épocas que la admitida en la Filosofía general. Se distinguen ocho períodos: A), la antigüedad greco-romana; B), el Cristianismo y la Edad Media; C), los tiempos modernos y el Renacimiento; D), el Barroco; E), el siglo XVIII y el Iluminismo; F), el siglo XIX (de Kant a Hegel); G), el siglo XIX (Positivismo, Neokantismo, Marxismo y Catolicismo); H), el siglo XX (la contemporaneidad).

Cada uno de estos períodos es objeto de un estudio previo en que se describe el ambiente general de la época, en que se analiza la situación histórica. Se señalan los factores, las tendencias que integran esa situación y el sentido de su devenir. Luego viene la exposición y crítica de las figuras más importantes y representativas de ese período. Mejor que perderse en una larga enumeración de nombres, es estudiar con algún detenimiento las tres o cuatro personalidades más destacadas. El hombre es un ser histórico que vive en un momento histórico determinado, en una situación histórica concreta. Todos sus productos, todas sus creaciones, llevan la impronta, el sello de esta situación. Es más: hasta cierto punto, son expresión suya. Los sistemas de ideas, las concepciones de cada pensador, es preciso, pues, interpretarlos y comprenderlos en función y desde la situación histórica en que se producen. Es preciso estudiarlos desde la situación existencial en que nacen. A cada pensador se le estudia, así, no sólo desde la situación histórica general de la época, sino también desde su propia situación histórica particular, individual, intransferible. Después de la descripción de la propia y exclusiva situación histórica de cada pensador, viene la exposición y crítica de sus ideas filosóficas y de sus ideas sobre el Derecho y el Estado.

Recogeremos ahora algunos conceptos y llamaremos la atención sobre algunos puntos del libro que consideramos originales o interesantes.

En la serie de autores que enlazan el Renacimiento con el Iluminismo, ocupa Hobbes un punto culminante. A diferencia de la opinión corriente, que le concibe como un representante del totalitarismo y del autoritarismo, Hobbes es, en

el fondo, un individualista. Es un buen inglés, amante de la tranquilidad y el orden y de los derechos individuales. Si postula la necesidad de un poder fuerte y absoluto, es para terminar con la anarquía que aquejaba entonces a Inglaterra.

En esa misma línea que va del Renacimiento al Iluminismo, encuéntrase también Puffendorf. La creciente autonomía y secularización del Derecho y del Estado, prosigue. Inténtase deducir, *more geometrico*, todas las verdades de la esfera social y jurídica. Sin embargo, dentro de esta dirección, la originalidad de Puffendorf es muy escasa. Así lo expresa el duro juicio de Leibnitz. Pero el profesor Cabral de Moncada señala, al menos, dos aportaciones en las que Puffendorf es original. Su teoría sobre la naturaleza de los entes morales, de las personas morales, que es una ontología de lo social que evoca la teoría de la institución, y sus ideas sobre la misión y el papel de los distintos pueblos del Viejo Continente dentro de la cultura europea (págs. 185 y sigs.).

A diferencia de Hobbes, que bajo una apariencia totalitaria ocultaba un fondo individualista, Puffendorff, tras una fachada individualista, oculta un fondo totalitario o, mejor, universalista. A esta concepción responde su teoría de los entes morales y sus ideas sobre el orden mundial de las naciones.

Rousseau aporta de nuevo a la teoría política el momento democrático. A pesar de su punto de partida individualista, su pensamiento tiende a consecuencias democráticas, a una concepción democrática totalitaria y autoritaria. Se da en su obra una contradicción entre los elementos individualistas y liberales, que toma del ambiente de su siglo y de su época y sobre los cuales levanta su construcción, y las consecuencias democráticas a que fatalmente llega.

El fuerte carácter autoritario y totalitario del pensamiento democrático rousseauiano se explica por la situación existencial en que se hallaba ese pensador. Era preciso un Estado fuerte para corregir los abusos del Antiguo Régimen. La monarquía absoluta, con sus defectos y errores, manifestaba que el modelo de una monarquía tiránica al estilo del ideado por Hobbes, no era satisfactorio. Tampoco la concepción extremadamente individualista de Locke, que deja al Estado desarmado y sin recursos con que realizar sus funciones, ofrecía una solución. La concepción rousseauiana intenta resolver el problema, teniendo en cuenta las necesidades y circunstancias del momento histórico (págs. 245-246).

No obstante ser considerado tradicionalmente Kant como un pensador individualista, el espíritu de sus teorías es, más bien, universalista. Kant distingue entre libertad y arbitrio. El Derecho está al servicio de la libertad humana. Sus limitaciones en beneficio de ésta, se refieren a la esfera del arbitrio. La primera es un principio moral y racional, el segundo es mero facto empírico. La voluntad general aparece como los individuos en cuanto participan de la Razón universal legisladora, en cuanto obedecen a los imperativos de esta Razón. Por eso, preguntar si Kant es individualista o universalista, liberal o totalitario, es tan absurdo como preguntarlo de Aristóteles, Agustín o Santo Tomás o de la Razón misma (pág. 268).

Dentro del Idealismo alemán, es Hegel la figura culminante. Es interesante precisar en qué relación se halla Hegel con el racionalismo, el individualismo y el Iluminismo. Para dilucidar esta cuestión, no debe olvidarse su método dialéctico. Esas concepciones que le precedieron, aparecen dentro de su sistema como aspectos fragmentarios de la realidad, como etapas efímeras, como «momentos» llamados a ser superados en la evolución dialéctica de la Idea. El iusnaturalismo racionalista aparece representado en el «Derecho abstracto»; la sociedad burguesa del siglo XVIII, en la «sociedad civil» que camina hacia la «eticidad pura» (página 296).

El Estado de Hegel no es, como suele afirmarse, un Estado totalitario, en el sentido vulgar de esta expresión. Un Estado que desconoce los valores y derechos de la persona humana. Es, en todo caso, un Estado totalitario al modo griego; una síntesis de individuo y comunidad, de particular y universal. Tampoco es exacto que haya divinizado el Estado prusiano. Sencillamente, apareció como un momento «santificado», como un momento de singular relieve dentro de la evolución dialéctica.

En el horizonte histórico iba a surgir una nueva clase: el proletariado, y con ella una nueva ideología: el Marxismo.

El eje de la concepción marxista es el materialismo histórico. Los factores de la producción, las fuerzas económicas, los progresos técnicos, la lucha de clases, son los que determinan la evolución histórica. También aquí se procede por tesis y antítesis, como en la dialéctica hegeliana. Pero ya no es la Idea o el Espíritu el sujeto de este proceso. Todas las manifestaciones del espíritu, todas las creaciones y esferas culturales —el Arte, la Filosofía, la Religión— son simples superestructuras, meros reflejos de fuerzas y fenómenos económicos subyacentes. Si en la dialéctica hegeliana todos los fenómenos eran simples manifestaciones del Espíritu y la misma materia era un grado, un estadio de su evolución, en aquella todos los fenómenos espirituales son simples ecos y expresiones de la única fuerza inmanente que se desarrolla y despliega en la historia: la materia.

Pero hablar de materialismo dialéctico es una *contradictio in terminis*. La materia no puede ser dialéctica; el pensamiento es ajeno, trascendente a la materia (pág. 338).

Al marxismo puede aplicársele su propia tesis materialista de la historia. El marxismo aparece así como una ideología, como un sistema mental puesto al servicio de una clase: el proletariado. El marxismo no puede elevarse al campo teórico sin destruir y anular su propia teoría.

La filosofía social católica, principalmente contenida en las Encíclicas papales, responde a la nueva situación histórica: los nuevos problemas planteados en las relaciones de trabajo y la necesidad de luchar, a la vez, con el liberalismo y el marxismo.

Dos rasgos principales son de destacar en la filosofía social católica: su profunda eticidad y su concepción corporativa del Estado. Toda su enseñanza social está empapada de la más pura y auténtica caridad cristiana, hasta tal pun-

to, que más que una teoría o un sistema, es una exhortación al ejercicio de esa virtud. A diferencia del frío cientificismo positivista de raíz comtiana del marxismo y de la dialéctica hegeliana que suprime la dualidad de lo ideal y lo real, la Iglesia aspira a la curación y reforma de la sociedad, comenzando por la reforma de los individuos.

En el corporativismo católico, el Estado tiene tan sólo como función coordinar y dirigir las actividades e iniciativa privada de individuos y grupos sociales y sustituirlas cuando éstas faltan. Las necesidades y funciones sociales deben ser satisfechas y ejercidas por la iniciativa privada de asociaciones e individuos. El Estado debe vigilar su cumplimiento por ésta y suplirla cuando no exista.

Este corporativismo orgánico, este pluralismo social, había florecido como un producto autónomo y espontáneo de la vida en la Edad Media. Santo Tomás elevó al plano absoluto este hecho histórico. Parece que la Iglesia, con la mejor intención, incurre en una acción semejante. Cabe todavía preguntarse si es factible la introducción de un tal corporativismo sin un Estado fuerte y autoritario que lo imponga (pág. 357).

El Estado soviético tiene como base filosófica la ideología marxista. De aquí se derivan sus rasgos característicos y su interna paradoja. El Estado soviético es antiliberal y se opone, como el Fascismo y el Nacionalsocialismo, al pensamiento abstracto de los siglos XVIII y XIX. Va en busca de la vida concreta y es, como ellos, un hecho vital, existencial. Las teorías que inspiran estas formas de Estado son principalmente justificación, producto y reflejo de estos hechos. Predominan en ellas, los «momentos» ideológicos sobre los «momentos» teóricos.

El Estado soviético ha sustituido la soberanía del pueblo por la soberanía de la clase proletaria. Es una posición antidemocrática y concreta. Concreta, sólo en parte. Porque la clase proletaria no aparece como una realidad social, histórica o metafísica. El proletariado es la simple suma de los trabajadores por encima de las fronteras nacionales y de los cuadros históricos. El Bolchevismo desconoce el realismo social y toda forma de «universalismo». Su concepción es, en el fondo, individualista y eudemonista; sólo persigue el bienestar económico de los individuos, de los trabajadores. La dictadura del proletariado es tan sólo un medio, una etapa transitoria hasta alcanzar ese fin. El Estado soviético es totalitario en el juego de sus instituciones, en el terreno de hecho, en el campo de su actuación. Pero en su fin, en su concepción y en sus postulados, es individualista y eudemonista (pág. 385). Así, el Bolchevismo aparece como la última consecuencia de las ideas de la Revolución francesa (pág. 386).

De los elementos que integran la doctrina nazista (concepto de comunidad, principio del caudillaje, racismo...), la idea socialista es un elemento pálido y secundario. Obedecía a la situación económica del momento histórico y a la necesidad de combatir el peligro comunista, muy vivo en Alemania en los años que siguieron a la primera guerra mundial. El socialismo del III Reich fué má-

bien un medio para escapar al verdadero socialismo y sustituirlo por una «economía dirigida» y un corporativismo estatal (págs. 395-396).

Las raíces filosóficas del Nacionalsocialismo están bien claras y coinciden con las del Fascismo. Es el Idealismo alemán, principalmente Hegel, modificado con profundas tendencias vitalistas y naturalistas, representadas singularmente por Nietzsche. La doctrina nietzscheana del superhombre y de la super-raza respondía perfectamente al estado de espíritu de un pueblo aquejado por un «complejo de inferioridad». Pueblo que, a pesar de sus notables cualidades, ha sido poco afortunado en su historia. La ideología nazista fué, así, el instrumento del imperialismo germánico (pág. 397).

Bolchevismo, Fascismo y Nacionalsocialismo, no son más que una exageración ideológica unilateral de verdades o semiverdades que eran del dominio común de los pueblos europeos; exageración determinada por la situación en que se encontraban esos pueblos (pág. 403).

Es un libro interesante y bien escrito el del profesor Cabral. Donde brilla la imaginación en metáforas y comparaciones acertadas y originales. Las ideas se desenvuelven minuciosamente y con claridad. Se perfilan meticulosamente, describiéndolas en todas sus variadas facetas, las efigies de los pensadores. El alma lusitana del profesor Cabral de Moncada palpita a lo largo de todo el libro. A ella tiene que ofrecérsele, como notoriamente insuficiente, un seco racionalismo. El profesor Cabral de Moncada tiene el pathos de lo histórico, de lo existencial. Ama lo vital, lo concreto, que es lo intuitivo. Tiene una especial aptitud para captar y expresar los aspectos irracionales de los filósofos, juristas y pensadores estudiados. A lo largo de todo el libro se traslucen sus simpatías y antipatías, preferencias y repugnancias.

JOSÉ CAAMAÑO

GUNNAR T. WESTIN: *Historieskrivaren Olaus Petri. Svenka krönikans källor och krönikoförfattarens metod.* Lund. A. B. Ph. Lindstedts Univ. Bokhandel, 1946, XXV + 566 págs

El nombre y las obras de Olavus Petri (ca. 1490-1552) llena la vida sueca de la primera mitad del siglo XVI, marcando la transición desde las nebruras de un siglo XV, que es a Suecia lo que el 1250-1350 para nosotros, hasta la floración inquieta y ambiciosa, al par impulsada y con pujos de clasicismo, que es en toda la Europa nórdica el aura gozosa del Renacimiento. En el centro de aquella hora cambiante, que da el paso desde el catolicismo hasta la afiliación en las huestes de Lutero, Olavus Petri juega papeles importantísimos en sus múltiples calidades de apóstol, de jurista, de predicador, de teólogo, de historiador y de filósofo. Estudiante en Leipzig y en Wittemberg, secretario de la