

"ETICA Y POLITICA" DE JOSE LUIS L. ARANGUREN (1)

Bajo tan sugestivo título, el profesor Aranguren nos ofrece un nuevo tomo de ensayos.

Esta obra tiene el indiscutible mérito de marcar posiciones avanzadas en el orden de la crítica ético-social. Con ello el autor se muestra fiel a su vocación de intelectual católico de vanguardia, y en tal sentido puede ejercer un cierto influjo estimulante sobre la juventud española universitaria de nuestros días.

Aparte de eso, el libro en cuestión tiene "pathos", ya trágicos, ya dramático, y hasta épico cuando invoca los grandes principios o cuando enjuicia lapidariamente actitudes vitales, modos de pensamiento, estructuras políticas o instituciones sociales. Su estilo es siempre ágil e insinuante dotado de gran fuerza expresiva. Y Aranguren no deja de hacer gala de su reconocida habilidad para problematizar con agudeza todos los puntos que toca, aunque no pocas veces a precio de notables simplificaciones.

Como él mismo declara en el prólogo, su intención es tratar el tema de las relaciones entre ética y política simultáneamente desde los dos polos opuestos: el teórico y el práctico. Ello constituye, sin duda, un gran acierto. No obstante, creemos que el empeño ha sido más plenamente logrado en el aspecto práctico que en el teórico.

El libro comienza con algunas reflexiones de carácter genérico sobre los condicionamientos sociales de la ética, así como sobre las diversas funciones históricas que ha cumplido "el llamado derecho natural". Pero tales reflexiones son harto vagas y no llegan al fondo del problema planteado.

A continuación, el autor desarrolla una curiosa tipología de los posibles modos fundamentales de vivir la relación entre ética y política: renuncia a la ética, política, renuncia a la imposibilidad trágica a conciliar ambos extremos y tensión dramática entre los mismos, para acabar reconociendo la exclusiva legitimidad de esta última actitud. Aunque dicha tipología resulte a veces demasiado simplista y esquemática, no podemos negar que tiene cierto patetismo humano. Con ella se cierra la primera parte del libro.

(1) Ediciones Guadarrama (Madrid, 1963); 319 pp.

En la segunda parte, el autor analiza las posibles vías de moralización de la política. Para ello parte primero del individuo (vía liberal de Montesquieu y vía democrática de Rousseau); después de la sociedad (ética marxista y sartriana); y finalmente desde el mismo Estado, que considera en sus formas históricas y en sus más típicas realizaciones contemporáneas.

A través de una serie de planos cada vez más concretos, se acerca progresivamente al campo de las fuerzas vivas y de las estructuras reales, tratando de discriminar lo que unas y otras implican desde el punto de vista ético y en qué sentido deben ser rectificadas. Ello le permite algunos finos análisis y agudas críticas, a la par que proclama gallardamente ciertas verdades con una audacia poco común en el actual ambiente español. De especial interés son las páginas que dedica al problema de la democracia y a la institucionalización de lo ético.

En definitiva, el pensamiento del autor se hace más interesante a medida que se aleja de los primeros principios para descender al terreno de la "praxis" concreta. Creemos que en este último ámbito acierta Aranguren en la mayoría de los casos, aunque ello pertenece ya a lo esencialmente contingente y opinable.

Por el contrario, en vano se buscará en esta obra un planteamiento rigurosamente científico de las cuestiones clave ni una verdadera elaboración filosófica del tema central.

Además, ya en el punto de partida encontramos algunas vagas afirmaciones que merecen especial consideración. Nos fijaremos particularmente en tres de ellas.

A. LA MULTIPLE SUBALTERNACION DE LA MORAL

Dice Aranguren que "hoy no podemos limitarnos a una subalternación a la psicología. La biología, el psicoanálisis, la psicología social, la sociología, la economía política y la ciencia política son, todas ellas, condicionantes de la moral. Salvo en el caso de la economía, se trata, en rigor, de una extensión de la doctrina de la subalternación, de una múltiple subalternación. La relación con la economía política es peculiar. Por una parte, ya que no subalternación propiamente dicha, se da ciertamente un condicionamiento económico de la moral; pero, por otra, la economía no debe olvidar, como con frecuencia lo parece, que los actos económicos son siempre actos humanos y, por tanto, en un sentido primario de la expresión, morales, es decir, libres, elegidos y de los que se es responsable".

Algo de verdad hay, sin duda, en esta doctrina, pero se impone matizar mucho más.

Desde luego es cierto que no basta ya la subalternación de la ética a la psicología, en especial si ésta se entiende estrictamente como psicología racional, especulativa o filosófica. Eso aparte de que la distribución entre ella y la psicología experimental (que concebida en sentido amplio incluye también el psicoanálisis y la psicología social) resulta hoy artificiosa y sólo se mantiene en ciertos ámbitos por razones pedagógicas.

Mas parece extraño que una disciplina de rango filosófico como la ética, que aunque pertenezca al primer grado de abstracción tiene tan estrechos pun-

tos de contacto con el saber metafísico, pudiera subalternarse propiamente a esa pluralidad de saberes de tipo empírico. Ello pondría en peligro su interna unidad y su rigor metodológico, a la par que conduciría fácilmente a una concepción de la misma demasiado cercana a la de aquella "ciencia natural de las costumbres" que propugnara el positivismo ético.

Debemos recordar que según la doctrina clásica, la subalternación propiamente dicha de una ciencia a otra implica su estricta dependencia de ésta, ya sea en razón de los principios, del objeto o del fin.

Pero bajo estos tres aspectos, parece que la ciencia moral, en cuanto trata de regular la actividad humana, sólo puede subalternarse de manera propia, directa e inmediata a la antropología, considerada como ciencia fundamental del hombre. La razón de ello es clara, ya que para dirigir los actos de un ser, habrá que conocer previamente la naturaleza de la que tales actos dimanen.

Además, de una manera también propia y directa, aunque mediata, la moral se subalterna a la metafísica, que le señala el bien como su fin específico y le suministra muchas otras nociones fundamentales: Dios como creador, supremo legislador y último fin, la ley eterna, la persona humana, etc...

En cambio, la ética dependerá tan sólo indirectamente de las ciencias biológicas, psicológicas y sociales, y en la medida en que las conclusiones ciertas de todas ellas lleguen a integrarse formando un sistema unitario en el supremo saber antropológico. Otra cuestión es la de precisar si tal ciencia fundamental e integral del hombre está hoy por hoy plenamente constituida y delimitada de los saberes afines.

Al mismo tiempo, no podemos olvidar que el conocimiento moral carece de una estructura totalmente homogénea. Dentro del mismo distinguimos al menos dos zonas o franjas bastante diferenciadas, según la mayor o menor cercanía a los polos opuestos que representan los principios de la *sindéresis* y el juicio de la prudencia que precede inmediatamente a la acción. La primera es la zona del saber especulativo-práctico, que dirige la actividad humana desde arriba, a la luz de los primeros principios éticos y de las conclusiones universales que de ellos deduce la razón. En rigor, sólo este sector de la ciencia moral tiene carácter plenamente científico. En cambio, la segunda zona es la del saber práctico-práctico, que se conecta de modo muy estrecho al último juicio prudencial, inmerso en el influjo de las circunstancias siempre cambiantes. Por ello se acercan más al tipo del puro saber empírico, aunque reciba aún la lejana luz de los primeros principios de la ciencia.

Pues bien, creemos que es precisamente en la segunda zona donde habrá que situar en la gran mayoría de los casos la influencia de los condicionamientos biológicos, psicológicos y sociales de la acción moral. Y así, aunque tal consideración de las circunstancias (que los autores escolásticos suelen incluir bajo la fórmula "ut in pluribus") tiene máximo interés, ella determina en grado mínimo la estructura propiamente científica de la ética.

Por otra parte, es necesario precisar más el carácter de las relaciones entre la moral y las otras ciencias a que anteriormente se ha aludido.

De todo lo dicho parece resultar claro que la biología humana y los diversos saberes psicológicos (de tipo especulativo y experimental) constituyen otras tantas partes integrantes o capítulos diferenciados de la antropología

considerada en sentido plenario. A esta ciencia antropológica integral se subalternan propia y directamente la ética y las distintas ciencias sociales, como la economía, la sociología y la política, entre todas las cuales se da la más estrecha interdependencia.

Pero a la vez cabría preguntarse si las citadas ciencias sociales no se subalternan también de algún modo a la moral, aunque sólo sea impropia e indirectamente.

Nosotros no dudamos en la respuesta afirmativa: la economía, la sociología y la política están subalternadas a la ética al menos de manera indirecta, tanto por razón de la materia u objeto sobre que versan como por razón del fin a que en último término se ordenan.

En primer lugar por razón de la materia, que en todas esas ciencias se integra principalmente por un complejo dinámico de actos, los cuales son "humanos" antes que económicos, sociales o políticos. Pero la ciencia general de los actos humanos (conscientes y libres), que puede calificarlos como tales incluyendo la consideración de los factores irracionales que de un modo u otro los modifican, es sin duda alguna la ética.

En segundo lugar, y aunque ello parezca más discutible, por razón del fin. La ética regula en efecto los actos humanos en orden al fin último del hombre que consiste en su perfecta felicidad. Por eso es la ciencia "práctica" por antonomasia, y a la suprema regulación que ella establece deben subordinarse todas las regulaciones ulteriores de esos mismos actos. Ahora bien, parece que las ciencias sociales aludidas son más o menos prácticas y que tienden más o menos directamente a regular los actos humanos en orden a fines humanos intermedios. Luego bajo este aspecto también deben subordinarse a la ética.

El caso de la economía es el más claro, y en ello venimos a coincidir con Aranguren. Pues si esta ciencia consiste antes que nada en un saber teórico inductivo que descubre y sistematiza las leyes económicas, su carácter netamente práctico y regulador de la humana actividad está fuera de toda discusión. Además es evidente que el fin económico ha de ser perseguido con plena subordinación al fin moral, ya que éste ocupa un lugar mucho más elevado que aquél en la escala axiológica.

Menos claro es el caso de la ciencia política y de la sociología empírica, cuya naturaleza teórica o normativa sigue aún hoy siendo objeto de acaloradas discusiones. Según muchos y notables autores, la finalidad propia de estas ciencias consiste simplemente en describir los hechos sociales y políticos tal como en la realidad se dan, sin ninguna pretensión normativa. No obstante, ellos mismos reconocen que tales ciencias pueden y deben cumplir una importantísima función práctica en orden a la reforma de las estructuras sociales. Por otra parte, no existe ningún sociólogo o tratadista de ciencia política, por muy teórico que se le suponga, que no cultive estos saberes sin preocupaciones prácticas determinadas o sin la pretensión de influir en la realidad objetiva.

Y no podría ser de otro modo, por la misma naturaleza de las cosas. Claro es que incluso las ciencias naturales pueden ser largamente utilizadas en aplicaciones prácticas, como muestra el desarrollo actual de la técnica. Pero en el caso de las ciencias sociales, su orientación a la práctica es mucho más directa e inmediata, ya que versan sobre hechos humanos que intencionalmente apun-

tan afinidades muy concretas. Por eso están de suyo llamadas a cuajar en "praxis" bajo la superior dirección de la ciencia moral.

B. LA INADECUACION DEL NOMBRE DE DERECHO NATURAL

En el capítulo segundo de su obra, Aranguren intenta darnos una noción puramente "funcional" del derecho natural. No obstante, dicha noción no queda clara, ni mucho menos justificada.

A lo largo de cuatro páginas, él trata de persuadirnos de "la constitutiva historicidad y problematicidad de la llamada ley natural". Empeño vano, ya que tal dimensión histórica y problemática está muy viva en la conciencia de todos los iusnaturalistas actuales, más o menos vinculados al pensamiento clásico. Pero tanto se ha hablado y abusado de ella que ha llegado a convertirse en un tópico fácil, de tal manera que lo que hoy urge es determinar precisamente, ante esa indiscutible variación histórica, cuáles son los elementos inmutables de la noción misma.

Ni estamos de acuerdo tampoco en reducir esos elementos inmutables a unos pocos principios comunes de carácter enteramente formal, tales como el "bonum est faciendum", la llamada "regla de oro" y otras reglas semejantes. Este formalismo trasnochado se parece mucho al de los últimos neokantianos y a nadie llena ya.

Por el contrario, creemos que las conclusiones próximas derivadas de los primeros principios morales evidentes, participan también de su evidencia y por lo mismo de su esencial inmutabilidad, aunque sean ya mucho más flexibles en su aplicación a las concretas circunstancias históricas. Y ello porque la razón práctica opera ya aquí sobre materia esencialmente mutable y contingente.

Tales son, en primer lugar, los preceptos jurídico-morales del Decálogo, en cuanto pueden ser racionalmente conocidos con independencia de la divina Revelación. Asimismo los principios generales que informan las modernas declaraciones de derechos, los cuales son universalmente aceptados por todos los pueblos que alcanzan un mínimo nivel cultural.

Estos principios constituyen un rico acervo de gran valor material, adquirido progresivamente por la razón práctica en el continuo fluir de la historia y al choque con situaciones siempre nuevas, por lo que son susceptibles de ilimitado afinamiento y profundización. Pero todos ellos poseen un contenido material bien concreto y determinado, sin mengua de su admirable flexibilidad.

Y esto es confirmado por los mismos ejemplos que aduce Aranguren para probar la historicidad de la ley natural.

Así a nadie se le oculta que el precepto "no matarás" tiene un significado bien preciso, aunque nunca incondicionado (salvo para algunos rigoristas), ya que el derecho natural a la propia conservación, inherente a todo hombre, puede entrar en conflicto con el mismo derecho de otro hombre o de la comunidad. Ello no obsta para que pueda ser discutida la licitud y conveniencia de la pena de muerte, en sí misma y en sus concretas aplicaciones. Aquí entramos ya en ese terreno en que la conciencia de la humanidad debe ser constantemente rectificada y afinada por la experiencia histórica en la búsqueda de una justicia cada vez más perfecta.

Lo mismo podríamos decir de la propiedad privada. Cuando el magisterio pontificio afirma su pertenencia al derecho natural, y a la vez propugna su efectiva atribución a todos los hombres, es evidente que no se refiere a la propiedad del derecho privado romano o a la del código Napoleón, ni a ninguna otra forma histórica de la misma considerada como definitiva e inmutable. Se trata simplemente de asegurar a la persona humana una esfera económica privada de libre disposición, como garantía indispensable de su dignidad y libertad. Este es el sentido fundamental de la fórmula "ius procurandi et dispensandi", con la que definiera Santo Tomás la propiedad privada o dominio. Tal derecho podrá revestir muy variadas formas en el transcurso del tiempo, según los cambios en la organización social, pero él tiene siempre un significado muy concreto y responde a una exigencia permanente de la humana naturaleza.

Por eso, cuando Aranguren nos dice que "el derecho natural tiene que considerarse a sí mismo... como un puro principio de significación y valor heurísticos, como un impulso hacia un bien siempre *buscado*, como un concepto más intencional y funcional que material, y, en fin, como dialéctico y esencialmente problemático", pensamos que tal concepción es muy sugestiva, pero no expresa plenamente la verdad. En rigor, ese carácter dialéctico y problemático se refiere mucho más a las aplicaciones positivas del derecho natural que éste considerado en sí mismo. Nos encontramos aquí ante una forma especial de la tensión entre lo abstracto y lo concreto, lo general y lo particular, lo indeterminado y lo determinado.

Después, Aranguren describe con cierta agudeza las cinco funciones que a lo largo de la historia "ha desempeñado el llamado, con denominación más oscurecedora que esclarecedora, pero no arbitraria, derecho natural: la función lógica, la función *inter gentes*, la función metajurídica y las funciones conservadoras y progresista".

Finalmente, termina diciendo: "En resumen, el viejo nombre de derecho natural puede no gustar (es lo que me ocurre a mí), porque ni es estrictamente *natural* (dado con la naturaleza), ni es estrictamente derecho (positivo). Pero apunta a una actitud demandante que lleva en su seno la pretensión jurídica. Y, como hemos visto, mantiene el Derecho abierto a la realidad histórica, cultural, política y social".

Como puede observarse, esto del nombre tiene aquí su importancia, en cuanto implica una actitud crítica frente a la noción por él designada. Y dada la excepcional gravedad de la cuestión, parece que el autor debía haber sido más explícito y minucioso al exponer su pensamiento sobre ella.

Mas él se limita a establecer con rigidez dogmática dos enunciados que en manera alguna prueba:

1.º El derecho natural no es estrictamente natural porque no está estrictamente dado con la naturaleza.

2.º El derecho natural no es estrictamente derecho porque no es derecho positivo.

Nosotros pensamos, en cambio, que la verdad está más bien en los enunciados contrarios, y trataremos de razonarlo por partes.

a) *El derecho natural es estrictamente natural porque está estrictamente dado con la naturaleza.*

Según la tradición del pensamiento clásico, el derecho natural se llama así antes que nada porque viene objetivamente "dado con la misma naturaleza de las cosas".

Por naturaleza de las cosas (*natura rerum*) ha de entenderse, en sentido fundamental y último, el orden ontológico de los seres que componen el universo, en la conexión objetiva de sus esencias a los fines respectivos. En sentido próximo ha de entenderse la peculiar manera de ser de las cosas humanas, consideradas en particular y en su proyección en la vida social: situaciones, relaciones, actos, negocios o instituciones. Y es, sobre todo en este segundo ámbito, fundado en el primero, donde propiamente se inserta el derecho natural.

Natural se opone, pues, aquí a convencional o arbitrario, como lo entendieron ya los griegos. Y es evidente que cada relación social (acto, contrato, negocio o institución) tiene una peculiar manera de ser (naturaleza) que exige ser regulada de un determinado modo, según su propia finalidad, con independencia de lo que quieran decretar o establecer los hombres.

Así un grave delito exige una grave reparación, el precio ha de ser proporcionado al valor de la mercancía vendida, en las relaciones contractuales debe regir la buena fe, la donación no debe ser onerosa ni el patrimonio familiar fácilmente enajenable, etc... Los ejemplos podrían multiplicarse hasta el infinito.

A este carácter de objetivamente "dado" que tiene el derecho natural, no puede oponerse el que no siempre conocemos perfectamente la naturaleza de los negocios humanos, ni por lo tanto los principios racionales que deben inspirar su regulación. Pues ello es consecuencia inevitable de la intrínseca limitación de nuestro entendimiento creado. También los seres físicos, vivientes o no vivientes, poseen una determinada estructura real en la que están "dadas" leyes necesarias que conocemos tan imperfectamente como aquélla. De hecho nos es mucho más patente la íntima estructura de las "cosas humanas", en cuanto son obra nuestra. Y así la razón deberá esforzarse constantemente en descubrir, con ayuda de la experiencia histórica, la regulación inmanente a cada acto, negocio o institución social, para acoplar a ella las normas jurídico-positivas de manera cada vez más perfecta.

A lo anterior no puede oponerse tampoco el hecho de que las cosas humanas cambian incesantemente a la par de la evolución social. Pues su profunda estructura es esencialmente inmutable, y sólo en la medida en que se produzca el cambio (siempre accidental) de las circunstancias históricas, cambiará también accidentalmente su regulación racional concreta.

Así a la venganza privada sucederá el juicio público, al predominio de la propiedad territorial el de los derechos personales de crédito, a la poligamia la monogamia, y al gobierno patriarcal la participación de todos los ciudadanos en el poder. Pero nunca cambiará el sentido esencial de la pena, de la propiedad, de la familia o del Estado, por responder a otras tantas necesidades permanentes del ser humano.

Podemos, pues, concluir que si de manera inmediata el derecho natural

está "dado con la naturaleza de las cosas", en último término está "dado con la naturaleza humana" en sus fines y exigencias fundamentales que la razón práctica descubre reflexionando.

Es cierto que esta doctrina choca con el pensamiento historicista, el cual afirma que el hombre no tiene naturaleza, sino únicamente historia. Y ello se funda inmediatamente en la intuición de la gran variedad de culturas, formas de vida y concepciones del mundo que se suceden en el decurso histórico, con la pretensión de un valor absoluto y definitivo.

Mas pronto se advierte que el historicismo viene a ser como una reacción excesiva contra cierta forma demasiado estática e intemporal de considerar al hombre. En realidad, tratándose de éste, no tiene sentido contraponer naturaleza e historia, pues él tiene precisamente una naturaleza histórica que se despliega a través del tiempo. Y es que, en virtud de su facultad de libre albedrío, el hombre ha de hacer y rehacer continuamente su vida, que nunca le es dada hecha, eligiendo sin cesar entre las variadas posibilidades que le presentan las circunstancias.

No obstante, este despliegue de vida humana en que consiste la historia se realiza siempre a partir de determinados supuestos ontológicos que permanecen invariables:

El hombre es animal racional, social y religioso. Por el espíritu que en él alienta es también imagen de Dios y señor del mundo. Y en esto cada ser humano es esencialmente igual a todos los de su especie.

De aquí se deriva ya toda una serie de relaciones necesarias que constituyen otros tantos postulados primarios e inmediatos del derecho natural. Tales son los que se refieren, en general, a la conservación de la vida e integridad física, uso de los bienes materiales, búsqueda de la verdad, benevolencia para con los semejantes y culto al verdadero Dios.

Claro está que no es posible conocer, desde el origen de la evolución histórica, todo el sentido y alcance de esos postulados, ni la gran variedad de consecuencias y aplicaciones concretas que de los mismos puede derivarse. Esto es precisamente lo que la razón práctica ha de ir descubriendo poco a poco a través de la historia y en función de las más diversas situaciones.

En virtud de tal evolución, el derecho natural se va enriqueciendo progresivamente con nuevos postulados. Mas en la misma medida en que éstos se conectan de modo necesario a exigencias constantes de nuestra especie, sólo son una formulación más clara, concreta y explícita de aquéllos otros primarios e inmediatos en que estaban virtualmente precontenidos. Y en ese sentido también están "estrictamente dados" con la naturaleza histórica del hombre.

No de otro modo el fruto está dado con la flor y el hombre adulto con el niño aunque no lleguen a madurar, sino a través del tiempo y bajo el influjo de circunstancias favorables.

b) *El derecho natural es estrictamente derecho porque no es derecho positivo.*

Con total ausencia de sentido crítico, Aranguren afirma que el único derecho que puede llamarse estrictamente tal es el derecho positivo.

Esta afirmación es simple como todo. apriorismo dogmático, pero en el

presente caso tiene a su favor la gran ventaja de que puede pasar fácilmente para los inadvertidos. Ella está avalada, en efecto, por el uso convencional que de la palabra "derecho" hacen habitualmente los juristas profesionales y en gran parte también el vulgo de los no peritos. Para unos y otros derecho significa, ante todo, el sistema de normas coactivas vigente en una comunidad política concreta. Y no es extraño que así ocurra, pues esta realidad de las normas positivas es la más obvia en la experiencia jurídica del profesional y aun del ciudadano corriente. De dicha experiencia se deriva ya inmediatamente una noción elemental, oscura y acrítica del derecho, que hasta a la mayoría de los hombres en su vida cotidiana. Pocos se sienten llamados por auténtica vocación a profundizar más sobre el tema.

En cambio, una noción rigurosamente filosófica del derecho, que coincide también con la conciencia profunda de todo verdadero jurista, es algo muy distinto. Esta noción, involucrada ya en la misma derivación etimológica de la palabra "ius", significa antes que nada "lo justo", es decir, lo adecuado o estrictamente debido en las relaciones sociales por responder a una exigencia necesaria de la justicia objetiva y de la humana naturaleza. Cualquier otra acepción de la palabra derecho, como norma, facultad subjetiva, relación jurídica, etc..., es secundaria y derivada si la comparamos con esta primaria y original. Así lo entendieron ya los juristas de Roma, seguidos en este punto por toda la gran tradición del pensamiento de occidente, y creemos que aún hoy conserva plena validez su intuición fundamental.

Ahora bien, si ello es cierto, resulta también evidente que el derecho natural aventaja con mucho al positivo en su carácter de "estrictamente jurídico", tanto como lo justo ideal puede aventajar a lo justo humanamente realizado. Y esto porque el derecho positivo (normas, instituciones o actos jurídicos concretos) es, como toda obra humana, necesariamente imperfecto y limitado, tanto en su concepción como en su ejecución, y así jamás podrá adecuarse por completo a las exigencias de la justicia. Lo cual equivale a decir que el derecho positivo no podrá ser jamás plena y rigurosamente "jurídico" como lo es el natural, y sólo será derecho, siempre en sentido precario y deficiente, en la misma medida en que participe de aquél como de su modelo ejemplar.

Y no se nos diga que esta concepción del derecho natural, como "lo justo ideal", es más ética que jurídica. Desde luego es eminentemente ética, ya que la justicia ha sido considerada siempre como la primera y más alta virtud moral. Pero a la vez, esa misma referencia esencial a las relaciones de justicia es lo que determina, ante todo, el carácter "jurídico" por antonomasia del derecho natural dentro del conjunto de las exigencias morales.

Luego, desde este punto de vista, ética y derecho natural difieren entre sí como el género y la especie, y claro está, que ello sin mengua alguna de la cualidad específica del derecho natural. Este, en cuanto es moral, se vincula ante todo a la conciencia subjetiva, pero en cuanto es derecho se orienta inmediatamente a la organización de la convivencia social.

Bajo el segundo aspecto, que es ciertamente el suyo específico, el derecho natural tiende necesariamente a determinarse y concretarse en normas positivas, para informar de modo efectivo la vida comunitaria. Parece que con ello alcanza su estado perfecto, y hasta cierto punto así es. Pero por una cu-

riosa paradoja, inherente a la finitud y contingencia humanas, pierde a la vez algo de su carácter de "derecho estricto".

De todo lo dicho resulta claro que el nombre de derecho natural se adapta admirablemente a la realidad por él designada, dentro de la imperfección del humano lenguaje. No en vano se trata de un nombre más de dos veces milenario, que ha prevalecido sobre las más acerbas críticas, y al cual se vinculan los mayores avances de la libertad y del progreso social y jurídico en la historia de occidente.

No queremos decir con ello que no pueda ser rectificado algún día, ya que el entendimiento humano progresa continuamente en la aclaración de sus nociones y la terminología científica se hace cada vez más precisa. Mas para que tal rectificación tenga lugar, debe existir una razón muy profunda y poderosa.

Así, pues, si Aranguren tiene un nombre mejor, que nos lo diga, pero no será mucho pedirle que lo justifique rigurosamente. De lo contrario, más vale conservar el actual, so pena de desorientar a nuestra juventud universitaria.

Y ello porque, en un ambiente como el español de nuestros días, en que tanto abunda el diletantismo ensayista y escasea tanto el gusto por un auténtico pensar filosófico, tales posiciones ambiguas y equívocas son sumamente peligrosas. Es cierto que con ellas se puede alcanzar fácilmente fama de autor avanzado en ciertos medios no científicos. Pero al mismo tiempo se favorece la frivolidad, la pereza intelectual, la mediocridad burguesa, el superficial espíritu de contradicción, el leguleyismo y el charlatanismo. Y, lo que es peor, se hace inadvertidamente el juego a posiciones filosóficas tan funestas, como son el formalismo ético-jurídico o el neopositivismo. Todo ello concurre, en definitiva, a la más lamentable confusión de los espíritus.

C. EL RACIONALISMO ETICO DEL PENSAMIENTO POLITICO CLASICO

Según Aranguren, el pensamiento político de estirpe clásica puede ser definido como una especie de "racionalismo ético", centrado en la idea platonizante del derecho natural. De dicha idea infiere a priori aquel pensamiento las normas que deben informar la vida de la sociedad civil, sin tener en cuenta apenas las circunstancias concretas que ocurren en cada caso.

Es cierto que Aristóteles inició ya en la antigüedad un tipo de pensamiento político realista, al estudiar las constituciones reales de los distintos pueblos. Pero él no tuvo continuadores en tal estilo de pensar hasta la época moderna con Maquiavelo, Hobbes, Bodino y Gracián, Locke, Hume, Voltaire y Montesquieu, Tocqueville, von Stein, Marx, Nietzsche, Pareto y Mosca. Estos serían, pues, los vedaderos precursores de la ciencia política contemporánea, fundada sobre una base positiva y empírica.

En cambio, la ética política al uso, que se vincula más bien al racionalismo platonizante ya aludido, "consiste en la construcción de un arquetipo de Estado o Estado ideal y nada más", por lo que permanece lejos de los problemas reales. ¿Hasta qué punto es cierto esto?

Francamente, nos parece hallarnos ante un esquema demasiado simplista e inexacto.

Desde luego, reconocemos de muy buen grado, que en la ética tradicional abundan los elementos platónicos. Ellos fueron recibidos, en parte, a través del propio Aristóteles, muy platonizante en algunas cuestiones, en parte, a través de San Agustín y de los neoplatónicos árabes, y directamente de Platón a partir del Renacimiento. A esta intensa presencia de Platón debe en gran medida el pensamiento clásico su elevadísimo ideal de la justicia, considerada como virtud política fundamental.

Y, sin embargo, nadie que esté algo familiarizado con la historia de las ideas políticas de Occidente puede ignorar que en ella fue mucho más profunda y directa la influencia de Aristóteles a partir de su doble recepción, medieval y renacentista.

Es cierto que, durante la Edad Media, esa influencia aristotélica se notó mucho más en el terreno de los principios generales que en la búsqueda de sus aplicaciones prácticas. Y no podía ocurrir de otro modo, ya que lo verdaderamente urgente era entonces crear un cuerpo de filosofía política cristiana que fuese como un foco de orientación segura en medio de los terribles desórdenes y convulsiones sociales de aquella época. Esto se obtuvo fundiendo la luz de la divina Revelación con los destellos de la antigua sabiduría helénica que aún refulgían. Por otra parte, las estructuras comunitarias de Occidente no habían alcanzado aún el grado de madurez y estabilidad necesario para hacer posible una detenida reflexión teórica sobre ellas. A pesar de lo cual no faltan finas observaciones críticas sobre temas políticos concretos en los autores medievales. Ejemplo de ello es santo Tomás cuando trata de la adaptación del régimen político a las condiciones peculiares de cada pueblo, de los remedios contra la tiranía o del modo de gobernar a los judíos. Lo mismo podríamos decir de otros muchos autores, llámense Juan de Salisbury o Juan de París, Egidio Romano, Marsilio de Padua o Guillermo de Occam.

Las cosas cambian mucho con la llegada del Renacimiento. Entonces, las instituciones políticas de Europa se han consolidado ya, tras la evolución que plasmó esa forma histórica definida, que es el Estado nacional moderno. Además, la vasta síntesis del pensamiento ético cristiano posee ahora la consistencia requerida en sus líneas maestras para dar paso a una consideración cada vez más minuciosa de cuestiones concretas. Como consecuencia de ello, esta es la gran época de los moralistas clásicos, los cuales elaboran sus doctrinas bajo el influjo directo de un Aristóteles redivivo en el estudio depurado de la Política y de la Moral a Nicómaco, que ellos comentan y citan continuamente.

Entre esos moralistas clásicos ocupan un lugar muy destacado los grandes maestros de la escuela española: teólogos como Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Domingo Báñez, Bartolomé de Medina, Alfonso de Castro, Luis de Molina o Francisco Suárez; juristas como Diego de Covarrubias, Martín de Azpilcueta o Fernando Vázquez de Menchaca; filósofos y humanistas como Juan Ginés de Sepúlveda, Juan Luis Vives y Sebastián Fox Morcillo, etc...

Estos maestros no vivieron ciertamente en el mundo de las conexiones lógicas a priori y de espaldas a la realidad política concreta de su tiempo. Por el contrario, todos ellos estuvieron dotados de fino espíritu práctico y aguda sensibilidad histórica, lo cual les llevó a describir con extraordinaria precisión la estructura del nuevo Estado nacional renacentista, y a enfrentarse con todos

los problemas concretos que la nueva situación les planteaba: descubrimiento de América, ruptura del orden medieval de la Cristiandad, Reforma, absolutismo regio, guerra internacional y economía mercantilista. Su concepción del derecho natural, que no tiene nada de la rigidez hierática propia de las ideas platónicas, se desenvuelve con admirable flexibilidad dentro de este marco histórico concreto.

Ellos explican con gran realismo la naturaleza y origen del poder político, que distinguen claramente del eclesiástico. Frente a las pretensiones absolutistas de los monarcas, tratan de circunscribir este poder dentro de límites bien precisos, como son la ley natural, el fin del Estado y los derechos del pueblo, a la vez que estudian los medios de hacer efectivos tales límites. De este modo llegan a crear una doctrina de la soberanía de inspiración cristiana que puede oponerse netamente a la concepción desorbitada de Bodino y Hobbes, y del conjunto de sus obras pueden extraerse los elementos esenciales de una teoría completa del Estado. Al mismo tiempo, procuran someter la guerra y las relaciones pacíficas entre los diversos pueblos a normas jurídicas claras, sentando así las bases del moderno derecho internacional.

Sus doctrinas hallaron aplicación inmediata en las leyes de Indias y en algunos tratados internacionales, como la famosa paz de Crespy. En el orden político interno, su influencia fue menos inmediata, aunque a la larga no menos profunda, por oponerse a ella la peculiar estructura sociológica del imperio español.

Así, pues, estos moralistas deben ser incluidos entre los principales precursores de la moderna ciencia política, como demuestran recientes y serias investigaciones. A título de ejemplo, citaremos sólo dos sustanciosos trabajos: "La Universidad de Salamanca, forja del pensamiento político español durante el siglo XVI", del profesor Pereña Vicente, y "El concepto del Estado en el pensamiento español del siglo XVI", del profesor Sánchez Agesta.

Pasar esto por alto, demuestra un conocimiento muy superficial de ese pensamiento clásico, contra el que Aranguren se revuelve una y otra vez con su peculiar talante amargo y agresivo.

También está fuera de propósito, y carece de seriedad científica, la acusación lanzada contra el pensamiento tradicional de no haber percibido la tensión dramática entre ética y política. Esta acusación implica una actitud literaria y diletante que nada dice en el fondo. Pues la ciencia, en cuanto tal, no tiene por qué ser patética ni serena, sino simplemente rigurosa y objetiva. En realidad, el patetismo y el drama no se dan en la ciencia, sino sólo en la vida individual cuando trata de realizarse según las normas éticas, y esto no menos en el orden privado que en el público, como el mismo autor reconoce.

Por otra parte, Aranguren insiste en que la ética política al uso (y por el contexto parece referirse sobre todo a la escolástica) sigue siendo racionalista y apriorista, como si estuviese de espaldas a la realidad.

Esto no es cierto. Aún para los moralistas clásicos podemos admitir que no poseyeron la plenitud de conciencia histórica e información sociológica de que hoy gozamos. Y, a la verdad, no es preciso tener mucho sentido de la historia para comprender este hecho. Pues la conciencia histórica europea adquiere su madurez hacia fines del siglo XVIII, merced a un conjunto de cir-

cunstancias favorables, y desde entonces no ha cesado de progresar hasta nuestros días. En cuanto a la sociología, sabido es que no se constituye como ciencia positiva hasta bien entrado el siglo XIX.

Sea como quiera, los actuales representantes del pensamiento político cristiano de estirpe clásica han sabido asimilarse profundamente el nuevo espíritu. Ejemplo de ello son los tratados de Maritain, Leclerc, Solages, Le Fur, Dabin, Ripert, Hauriou, Renard, Delos, Ducatillon, Lachance, De la Brière, Calvez, Bosc, Chambre, Meissner, Rommen, Welty, Utz, Gonella, Cordovani, Olgiati, Messineo, Sánchez, Agesta, Corts Grau, Ruiz Giménez, Todolí, Azpiazu, Díez Alegría, etc... y la lista podría prolongarse hasta el infinito.

En todos estos autores, y en muchos más que podríamos citar, hallamos un rigor intelectual, una seriedad de información histórica y sociológica y a veces un interés humano, que inútilmente se buscarán en ningún tomo de ensayos. Parece, pues, que Aranguren no conoce tampoco la bibliografía contemporánea sobre la materia.

Y esta insuficiencia bibliográfica es ciertamente uno de los mayores fallos del libro que comentamos. No sólo falta la menor referencia a la inmensa aportación del pensamiento escolástico actual, sino que el autor pretende dictaminar e. g. acerca de la ética marxista, citando una única y anticuada obra de Georg Lukacs.

En fin, no hay porque culpar de todo ello a Aranguren, pues los defectos señalados: imprecisión conceptual, rigidez dogmática, simplificación histórica e insuficiencia bibliográfica, son en gran parte inherentes al género ensayista.

No obstante, esperemos que el autor, a quien tanto apreciamos en su calidad de verdadero intelectual católico, abandone un día el ensayo para enfocar, con pleno rigor filosófico, el importantísimo problema que es objeto de este libro.

JOSE A. LLINARES, O. P.