

ce of England), tiene su más interesante expresión en Sir Thomas Smith cuando en su *De Republica Anglorum* (1565) cifra definitivamente la soberanía en el sistema «King in Parliament». Argumentos renovados y remozados más tarde por contemporáneos de Harrington, como Philip Hunton (autor del *Treatise of Monarchy*, donde la trilogía Rey-Comunes-Lores se ordena de modo tal que las tres instituciones mutuamente se contienen y se limitan), o Robert Filmer (cuyos *The Anarchy of a limited and mixed monarchy* y *The necessity of the absolute power of all Kings*, 1648, permanecen en la línea que defiende el derecho divino de los reyes), o, desde su peculiar independencia, John Lilburne, el conocido teórico de los Levellers. He aquí el ambiente —tan fértil de ideas como rico de sucesos extraordinarios— en que surgen diferenciadas la figura y la obra de James Harrington.

La primera diferencia en cuanto a la forma. Harrington confiere a su *Oceana* el cándido aspecto de las utopías, en una época, precisamente, en que las ideas se garantizaban con la propia cabeza. Sustancialmente, la obra también se distingue: Harrington aborda problemas que superan la vieja polémica sobre la posición del Parlamento, destacando como punto crítico de la estructura constitucional del Estado la esfera de contacto de los poderes económicos y políticos, al tiempo que anticipa una genial y profunda intuición. Ya se ha dicho alguna vez: es impresionante la claridad con que en la *Oceana* se establece la relación entre propiedad y gobierno. Las leyes agrarias constituyen «el centro de esta República». Hay una mayor profundidad temática que en los restantes utopistas: de Antonio de Guevara a Tomás Moro, o que en los italianos Alberghati, Campanella y Zuccolo.

Otro aspecto peculiar de la obra de Harrington, en relación con los escritos de la época, es la unificación que él propone de la función legislativa y la judicial en el mismo cuerpo electivo de la «Tribu Privilegiada». Así lo expresa: «El poder o función de la Tribu Privilegiada se divide en dos partes: la primera está integrada por el poder legislativo; la segunda por el judicial» (*Oceana*, pág. 138). Y de una clara derivación maquiavélica, por último, es su entusiasmo por un ejército nacional: «Si ponéis vuestra República sobre base

distinta al pueblo y la priváis voluntariamente de armas nacionales, perderéis el imperio del mundo».—MANUEL JIMÉNEZ DE PARCA.

CROCKER (Lester Gilbert): *The problem of truth and falsehood in the age of Enlightenment*, en «Journal of the History of Ideas», núm. 1, octubre 1953 (págs. 575-603).

La controversia sobre la verdad y la falsedad trajo a primer plano la dirección predominantemente utilitaria del siglo XVIII. La utilidad de la verdad como medio para el bienestar personal y social, más que razones abstractas de moralidad, justicia o bien y mal, era el único factor en el juicio de cada grupo. Mientras para unos la falsedad cumplía mejor estos fines, otros proclamaban que exclusivamente la verdad era útil y un tercer grupo sostenía que una verdad dada o un prejuicio podía, según las circunstancias, ser beneficiosa o perjudicial. El grupo liberal defendía la verdad porque es siempre útil; condenaba el engaño porque es siempre dañoso. Como admitieron d'Holbach y otros, hubieran favorecido la falsedad si hubiera sido socialmente útil, proposición que negaban categóricamente.

Tal visión era natural para la mentalidad de la nueva clase media. Era inevitable en una época en que el pensamiento estaba forzado por los problemas sociales y muchos pensadores desdeñaban la metafísica. El humanismo de los filósofos era notoriamente semejante, puesto que la suya era una filosofía relativa, que lo juzgaba todo según la medida del hombre. Esto es especialmente cierto en los materialistas, que, a la vez que propugnaban la moralidad social y la justicia, excluían la noción abstracta del bien y del mal de un universo puramente mecánico. Por su peculiar fusión del materialismo utilitario y del idealismo, los liberales del siglo XVIII no vieron el peligro que había bajo sus pies. Para proclamar una fe idealista opuesta a la de sus adversarios, adoptaron el criterio de utilidad de sus enemigos.

El tema de la «mentira oficiosa» es un ejemplo concreto de esta confusión. Antes, esta cuestión había sido una discusión sobre los valores abstractos del bien y mal; ahora era un asunto de

utilidad en relación con la felicidad. Antes había sido un punto discutido entre escritores cristianos; ahora encontramos una combinación de creyentes devotos, conservadores políticos y filósofos, unidos en su favor. Los motivos de esta extraña camaradería son significativos. Al encararse con la amenaza del criticismo racional muchos creyentes que habían condenado la mentira desde el punto de vista puramente moral, se encontraron en el nuevo partido conservador o «devoto». Los filósofos, a su vez, reconocieron el valor de la «mentira oficiosa», porque era útil, y defendieron la verdad sólo por su utilidad.

De los que aceptaron o rechazaron la «mentira oficiosa» nada más Toussaint y Kant renunciaron al criterio de utilidad. Ellos mantuvieron que el bien es bien y el mal, mal. Declararon que no está permitido hacer mal, ni mentir, para conseguir un buen fin, mientras que los demás liberales decían que no es posible que un mal o una falsedad produzcan nada bueno. Evidentemente no se dieron cuenta de las implicaciones totales de su concesión. Su aceptación de la «mentira oficiosa» no era sino una confesión de que el fin justifica los medios. La restricción artificial de la utilidad de las mentiras a los individuos y la distinción de las «verdades sociales», no fué dique eficaz contra la aplicación universal de su propia creencia de que la verdad es buena porque es siempre útil, y la falsedad mala porque nunca es útil. No sería difícil sostener que, en el fondo, estaban defendiendo la causa de sus enemigos. Porque si identificamos verdad y utilidad, podemos comprender, como lo hicieron ellos, que toda verdad es útil, e insistir en ella; o podemos decidir lo que es útil y, siendo relativa la verdad a la utilidad, declarar falso e inícuo lo que no conduce al fin elegido. Esto es lo que hicieron Rousseau y Robespierre, declarando falsas las ideas «filosóficas» por peligrosas. Bajo este aspecto, se puede ver cómo Federico el Grande, defensor del fraude deliberado, habría aceptado como propio el argumento de que todo lo que es verdad es útil y de que todo lo que es útil es verdad. La mayor parte de los enzarzados en la controversia por el lado conservador no adoptaron este prejuicio; más bien aceptaron la distinción y proclamaron a la utilidad

más importante que la verdad. Fueron los liberales los que insistieron en la identidad, pero en realidad apenas había diferencia, porque no podían mantener su posición. Tenían que aceptar la mentira como útil, y todo lo que se comprobara que era útil tenía que ser considerado verdad.

Tal fué el peligro latente de su posición, y muchos de sus oponentes se aprovecharon de él. Sin embargo, debemos justamente darnos cuenta de que estos liberales tenían una concepción especial de la utilidad. Pensaban en la utilidad última, no en la inmediata. Esta les parecía especiosa; solamente la primera les parecía general y genuina. Fué esta «utilidad última» la que ellos equipararon a la verdad. Esta concepción les condujo no a un punto de vista realista de lo útil, el de los maquiavélicos, que es relativo y puede ser determinado por cada hombre en su situación dada; les condujo a una fe en ideales y absolutos: los derechos del hombre, la verdad y la justicia.

Existe otra importante deducción posible. Fundamentalmente, los que sostenían el lado de la verdad creían en lo que hoy llamamos democracia: porque su postura estaba fundada en la fe en el pueblo, fe en su discernimiento del bien y de la verdad; fe, también, en el poder de la educación. Fué Thomas Jefferson quien más claramente percibió esta relación.

Y en la controversia del siglo XVIII, fué el reaccionario, el vindicador del engaño y del prejuicio, el que sostuvo que el pueblo era estúpido y peligroso. Los opresores, naturalmente, temían y despreciaban, a la vez, al oprimido. Es evidente el triple eslabón entre la defensa de la falsedad, la defensa de la organización opresiva de la sociedad y la vilificación del pueblo que era la víctima. Los defensores de la falsedad veían a los hombres más como animales que como seres humanos.

En el nuevo cataclismo revolucionario de la era presente los valores de la verdad forman parte nuevamente de la vertiente filosófica de una lucha social y política. Gracias a la discusión del siglo XVIII, podemos ver que todo orden que sólo defiende el derecho de la fuerza, que somete la creencia en la verdad, moralidad y justicia, a un criterio arbitrario de utilidad, no puede tolerar un sistema que hace a la verdad prueba de las ideas y a la justicia moral

prueba de las acciones. Podemos comprender con profunda perspectiva histórica por qué un tal orden, prosternando su genio ante la propaganda, convierte la falsedad en un arma, recordando las palabras de Montaigne: *Notre vérité de maintenant, ce n'est pas ce qui est, mais ce qui se persuade à autrui.*

El dualismo de la herencia animal del hombre y las aspiraciones humanas le condenan a una lucha eterna. Debe unir sus fuerzas con uno de los dos grupos. El de los que consideran la sociedad como una continuación del estado de guerra que es la ley de los animales que viven conforme a la naturaleza («la naturaleza es despiadada, y por ello tendremos que ser crueles», dijo Adolfo Hitler a Hermann Rauschning), y el de los que esperan sustituir tal norma por la ley humana de la cooperación. Puede suceder que el intento de cooperar, que las promesas del racionalismo fallen, como en las últimas generaciones. Entonces los hombres sucumbirán ante la visión desesperanzada de la naturaleza humana de las filosofías totalitarias. Esta es la lucha eterna del hombre, a menos que caiga de nuevo en la brutalidad o se eleve a la esfera del ángel.—SALUSTIANO DEL CAMPO URBANO.

KOCH (Adrienne): *Hamilton, Adams and the Pursuit of Power*, en «The Review of Politics», vol. 16, enero 1954, núm. 1 (págs. 37-66).

El presente artículo es el segundo de una trilogía sobre la idea y la realidad del poder político en algunos de los *Founding Fathers* de la Constitución de los Estados Unidos de América del Norte; el primero de ellos, ya publicado, tiene como figura central a Jefferson, y el tercero —según se nos anuncia— tendrá a Madison.

Se examina, en primer lugar, y con gran detalle, la curiosa y polémica figura de Hamilton, recalándose como si en su época no fué un político práctico, a pesar de sus reconocidas dotes y de su enorme capacidad para la intriga, la posteridad ha venido a hacerle una impensada justicia al reconocerle como uno de los grandes pensadores políticos norteamericanos; a juicio del autor, la grandeza de Hamilton reside en que «su brillante ingenio le permitió tener

la visión de las vastas posibilidades de desarrollo económico del nuevo país. Lisa, llana y exactamente, Hamilton desarrolló la teoría nacional norteamericana del capitalismo industrial *ab initio*, casi por completo libre de la después enorme influencia de Adam Smith y del *laissez faire*».

El análisis de John Adams no es tan profundo, y de él parece sacarse la conclusión, aunque esto no se dice explícitamente, que careciendo de las grandes dotes de Hamilton fué, en definitiva, un excelente gobernante más preocupado con su propio tiempo que con la posteridad.

Se destaca finalmente el contraste que ofrecen las dos grandes figuras del partido federalista (Hamilton y Adams), enemigos personales toda su vida y políticamente irreconciliables con las dos correlativas del partido republicano (Jefferson y Madison), en cuya relación se aprecian justamente los caracteres opuestos.—M. ALONSO OLEA.

PIOVANI (Pietro): *Rosmini e Vico*, en «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», año XXX (julio-septiembre 1953), fasc. III, págs. 293-332.

No se trata de estudiar la filosofía de Rosmini en la función de la de Vico. El método resultaría ilegítimo en su raíz, cuando no un pretexto para esquivar la intuición central, la irreducible originalidad de un sistema filosófico. Sin embargo, el autor lo proclama, la relación entre Vico y Rosmini no se plantea por vez primera, ni siquiera recientemente, en la filosofía italiana, interesada en construir una tradición unitaria de pensamiento, la unidad de un pensamiento nacional. Es preciso contar con la relación que establecieron, fundamentalmente, las interpretaciones neohegelianas de la moderna tradición italiana.

El empeño del autor consiste en precisar los límites del paralelo Vico-Rosmini, y en apuntar las sugerencias que el mismo puede envolver. Ya en la obra de dos contemporáneos de Rosmini su nombre aparece junto al de Vico: para Tommaseo, el pensamiento del napolitano es, en sus líneas más vigorosas, *un abbozzo* de la filosofía rosminiana. La tesis había de quedar aislada y olvidada, contribuyendo sólo indirectamente al planteamiento ulterior de las