

día la altura de su propia condición humana.

Es así como «el hecho complicadísimo de nuestras sociedades no puede entenderse ni explicarse ni juzgarse si no se medita insistente, profundamente en el lento y variado trabajo de la naturaleza humana, mediante el cual, con el empleo de muchos siglos, llega a producirse» (cit. p. 217). Falta, es cierto, un concepto del providencialismo de la historia, y, en el mismo sentido, la meditación acerca del mal social, presente en la *Teodicea*, conduce a Rosmini de nuevo al individuo. A él pertenece la iniciativa en la historia, la responsabilidad de su salvación, según quien ha podido ser llamado «filósofo del individuo».

Por otra parte, esta continua atención a lo particular y concreto, *forma mentis* de Rosmini, encuentra sus instrumentos metodológicos valiosísimos en la doctrina de Vico. Bien que los supuestos gnoseológicos para el entendimiento de lo universal pertenezcan radicalmente a Rosmini.

Sobre esa línea del pensamiento, este filósofo encuentra siempre límites realistas a la especulación política, no faltos, según una interpretación común, de cierto pesimismo de acento agustiniano. El iusnaturalismo de Rosmini puede salvar, así, el vacío de una construcción abstracta, que corre el riesgo, en cambio, de perder de vista los *prima principia* de la ética natural, orientándose hacia un «maximalismo» casuista e inorgánico.

Y precisamente en este punto subyace la actitud de Rosmini contraria a la de Vico respecto a la capacidad de la razón humana. Permanece, con todo, en la filosofía del primero un dualismo típico entre el método histórico, de impronta viquiana, y una concepción de la vida y la filosofía que en las páginas más «metafísicas» aparece muy alejada de aquél. Vico ofrece solamente un método que Rosmini acepta y sigue hasta donde le es posible, y, especialmente, no de modo exclusivo, en la filosofía del derecho y la política.

Finalmente, los límites de la presencia de Vico en el pensamiento rosminiano son siempre estrechos. Ello se debe a los influjos, directos o indirectos, de un racionalismo-iluminista que, sin embargo, se muestra insuficiente para el mismo filósofo. De otra parte,

la resistencia de Rosmini a las influencias del tradicionalismo romántico, que lo hubiesen empujado hacia Vico. Y, sobre todo, *el motivo*, la fundamental explicación habrá de buscarse en la diversidad de las dos mentes, en el fondo irreducible de las dos personalidades.—MARIANO HURTADO BAUTISTA.

OAKE (Roger B.): *Montesquieu's religious ideas*, en «Journal of the History of Ideas», núm. 1, octubre 1953 (págs. 548-560).

Cuando Faguet dijo que «la mentalidad de Montesquieu era lo menos religiosa posible», o partía de una noción previa de lo que es una personalidad religiosa o no había leído con atención las obras principales de Montesquieu.

La primera obra que se conserva de Carlos Luis de Secondat, su *Dissertation sur la politique des Romains dans la Religion*, contiene esta frase: «Ni el miedo, ni la piedad, establecieron la religión entre los romanos, sino la necesidad que tienen todas las sociedades de poseer una». No puede concebir una sociedad sin religión, como no puede concebir la existencia de la sociedad si los hombres no son, por lo menos imperfectamente, justos.

Un subaspecto del carácter social de la Religión es su utilidad. Otro, su naturaleza esencialmente ética. Para Montesquieu la intolerancia destruye, parcialmente en el mejor de los casos, la utilidad de la Religión.

El admiró profundamente la actitud religiosa de la política romana, y afirmó que la religión romana fué algo así como un traje a medida para su Estado. El culto religioso del Estado actuó como factor estabilizador en su turbulenta historia; sus sanciones podían utilizarse cuando fallaban todas las demás. Precisamente lo que Montesquieu encontró más admirable en Roma fué la estrecha unión de las sanciones religiosas y civiles.

Es claro que nunca limitó su punto de vista utilitario de la religión a la de los romanos, sino que creyó que todo culto religioso podía y debía usarse por sus sanciones políticas y sociales.

El utilitarismo religioso de Montesquieu implica el aspecto ético de su doctrina. La religión como actividad

natural armoniza ineludiblemente con la naturaleza humana universal. La actividad religiosa del hombre, pues, en consonancia con su naturaleza social es considerada por él como actividad esencialmente social. Las sanciones religiosas, nacidas históricamente por necesidades sociales, refuerzan a los poderes puramente civiles en la función de conservar la sociedad tal como es, e igualmente la «benevolencia natural» hacia los hombres, que es la base de toda ética humana.

La existencia de una deidad es resultado de la lógica. El aceptó la prueba deísta de la existencia de Dios: «Hay un efecto, luego hay una causa».

Es de notar que Montesquieu ve la religión similarmente a toda otra actividad humana, dentro de un marco histórico. Dios, como la Justicia, como la Verdad y como la Belleza, tiene existencia real para él, pero tal existencia es una hipótesis razonable derivada de hechos de observación. Ante un universo ordenado hay que concluir que es creación de una Inteligencia razonable. Además, puesto que la experiencia de los sentidos varía, nuestro concepto de la divinidad y nuestras prácticas de culto también cambian. La religión posee prácticas peculiares y formalismos, según los medios sociales y, por tanto, no es de extrañar la repulsa de Montesquieu a toda misión. «Hay muchos inconvenientes en trasladar una religión de un país a otro».

Como la voluntad libre del hombre es para Montesquieu un hecho fundamental, no es sorprendente que insista en la libertad del hombre en sentido teológico y critique, consecuentemente, la doctrina de la predestinación. Toda predeterminación se corresponde con el despotismo político.

El hombre es una criatura imperfecta y sujeta a error. «Exactamente lo mismo que se corrompe el principio del gobierno, se corrompe también el de la religión». El hombre aparece definido al final del primer capítulo del *Esprit des lois* como «un ser físico, sujeto a leyes invariables, un ser inteligente y, por tanto, libre para actuar conforme a su voluntad, finito y sujeto a error, una criatura de pasiones, cuyos errores consiguientes son corregidos por la religión y la moralidad y, sobre todo, creado para vivir en sociedad».—SALUSTIANO DEL CAMPO URBANO.

MEEK (Ronald L.): *Malthus: Yesterday and Today*, en «Science and Society», vol. XVIII, núm. 1, invierno 1954 (págs. 21-51).

En 1798 apareció la primera edición del famoso *Essay on the principle of population, as it affects the future improvement of society*, del Reverendo Thomas Robert Malthus. Era un franco ataque a los que creían en «la perfectibilidad del hombre y de la sociedad». Según él, su «principio de la población» era «concluyente contra la perfectibilidad de la masa de la humanidad».

Su argumento fundamental era tan simple como sensacional, y es sobradamente conocido. La población, si no se toman medidas para impedirlo, crece en proporción geométrica; los medios de subsistencia aumentan sólo en proporción aritmética. Ahora bien, esta es una afirmación sin probar, porque, como apuntó Engels, Malthus ignora, entre otras cosas, el hecho de que «la ciencia avanza en proporción al cuerpo de conocimiento que le legan las generaciones precedentes, esto es, en condiciones normales crece también en progresión geométrica». La conclusión definitiva de la teoría malthusiana es que «el freno último de la población es el deseo de alimentos», y todos los demás posibles se reducen a éste.

La segunda edición del *Essay* se ocupó de la aplicación del principio de la población a la cuestión de la reforma dentro de la estructura social inglesa contemporánea del autor, y en particular a la cuestión de las Leyes de Pobres, a las que se opuso desde el principio. «Las Leyes de Pobres de Inglaterra —dijo— tienden a hacer descender la condición general del pobre», porque tienden a «incrementar la población sin incrementar las subsistencias». El «sistema de casas de trabajo» de la Inglaterra industrial, contra el que lucharon los Cartistas y los Webbs, fué uno de los primeros frutos de la teoría malthusiana de la población.

Aunque el Malthus del *Summary View* y las últimas ediciones del *Essay* fué más moderado y menos dogmático en sus conclusiones y pareció conceder más a sus contradictores que el de la primera, en esencia su teoría de la población perduró siempre como una apología de la condición de la gente trabajadora y un aviso contra todos los in-