

to religioso de Calvino al político no fué repentina. En cuanto al oficio y obligaciones de la magistratura civil, Calvino toma posición para corregir los defectos del protestantismo en Lutero, de modo que la repercusión del calvinismo en el capitalismo es episódica y tiene más base protestante, religiosa, teológica que propiamente económica o política. Su vocación de jurista se aplica, pues, más al ideal teológico que al económico o político.

La concepción de Calvino sobre Iglesia y sociedad civil afecta más al redescubrimiento por el protestantismo de la idea de comunidad institucionalizada que propiamente a una concepción hipócrita de transferencia de la teología protestante al campo de la economía privada o pública.—E. S.

SCHMIDT (Royal J.): *Cultural Nationalism in Herder*, en «Journal of the History of Ideas», junio 1956, vol. XVII, núm. 3 (págs. 407-416).

El *Sturm und Drang* del siglo XVIII y principios del XIX, movimiento del que formó parte el pensamiento de Herder, fué exactamente el mismo tipo de fuerza revolucionaria que se encuentra en algunas anticipaciones de la Ilustración en el siglo XVII. No se preocupó tan directamente de los asuntos políticos como el pensamiento de Voltaire, el de Rousseau, el de Locke o el de Montesquieu. Fué más bien una fusión de conceptos racionalistas, procedentes sobre todo de Leibniz y de Kant, con la corriente del clasicismo y del romanticismo representada por Herder, Goethe, Schiller y otros líderes literarios alemanes de finales del XVIII y comienzos del XIX. Contenía los fuertes principios religiosos del pietismo, la disciplina del pensamiento burocrático prusiano y cierto sabor de un tipo de romanticismo que daba bastante importancia a la humanidad, a la racionalidad y al progreso científico.

La cuestión de si las ideas históricas de Herder presentaban realmente una filosofía de la Historia concreta y coherente puede ser respondida con su propia advertencia a sus lectores de que él no podía ofrecer una verdadera filosofía de la historia. Este trabajo admite que algunas de sus ideas eran en el

mejor de los casos fragmentarias y no del todo consistentes. Empero, su entendimiento de la Historia humana como un registro al que muchas civilizaciones habían hecho valiosas contribuciones representó una definitiva mejora del punto de vista más restringido de Voltaire y algunos otros líderes de la Ilustración. Su consejo al historiador de que evite imponer sus preconcepciones a los períodos pretéritos del desarrollo humano, es tan pertinente hoy como cuando fué expresado por primera vez. Finalmente, parece que el interés de Herder por el nacionalismo cultural ha sido exagerado un tanto en algunos estudios de su pensamiento. Si bien su presencia es innegable, es mucho más significativo hacer notar que ni fué un devoto del Estado absoluto, ni un creyente en la subordinación del individuo a su dominación. Su pensamiento histórico fué esencialmente idealístico y dedicado al fomento de la comprensión y de la humanidad.—S. del C.

GEORGE (Charles H.): *English Calvinist Opinion on Usury, 1600-1640*, en «Journal of the History of Ideas», XVIII, 4, 1957 (págs. 455-474).

Una de las cuestiones más repetidas y vigentes en la historia de las ideas cristianas es el de la justificación del interés por las teorías protestantes, frente a la condenación del mismo por la doctrina católica medieval, o al menos, su no justificación.

Esta no justificación del interés, con base aristotélica y bíblica hace que se atribuya exclusivamente al protestantismo, y sobre todo al protestantismo calvinista, la legitimación del interés e incluso de la usura, sobre todo a partir de la famosa obra de Weber.

El autor del artículo examina esta vinculación de la justificación de la usura en relación con el calvinismo y sobre todo con el calvinismo británico a través de una serie de testimonios como el de Benjamín Nelson, que se ocupa de la «transmutación de valores», que supuso la validez del interés en la sociedad económica moderna, antes y después de la revolución industrial, y que en términos generales puede decirse que sigue a Weber.

Examinando Nelson los textos calvi-

nistas sobre el tema pone de relieve que el Cristianismo medieval no hubiera podido comprender nunca los motivos por los que el protestantismo vino a justificar el interés e incluso el interés usurario, defendiendo que la mentalidad de Calvino fué constructiva y no destructiva.

En el siglo XVII varios calvinistas predicaban en la Inglaterra de los Tudor, predicadores puritanos que preparan así la libertad económica que facilitó la revolución industrial, siguiendo una corriente del mundo cristiano desde Cristo hasta entonces.

Bolton construye una teoría del fondo del préstamo usurario desde las Sagradas Escrituras, alegando que los textos de Calvino han sido tomados en detrimento del concepto de fraternidad cristiana, indispensable en toda doctrina de un cristiano, aunque de un protestante se trate, considerando injusta la acusación a Calvino de ser el causante de la valoración positiva del interés usurario.

Bolton cuida de distinguir celosamente entre «usura liberal» o «interés» y «usura» propiamente dicha, condenada en las Escrituras.

Autores como Sibbes, Adams y Preston estudian el problema con distinción de la naturaleza de la usura lícita e ilícita, señalando los peligros.

Uno de los más importantes calvinistas ingleses, puritanos, Odds, y Culpeper, Th. Manley, Child..., permiten construir la teoría de que en el interés usurario hay un presupuesto ético de la conciencia protestante.

El autor concluye que en todo caso el ideal de fraternidad cristiana como manifestación de la fraternidad judaica no fué abandonado nunca en la teoría social cristiana, que la concepción de los calvinistas británicos es en punto a usura semejante a la teoría adoptada por Roma, lo que ocurre es que la Reforma protestante coincidió con un grado más desarrollado de la expansión económica europea y acaso lo único por lo que puede culparse al calvinismo de haber creado la sociedad capitalista sea el hecho de que, al reducirse los tribunales eclesiásticos, se dejó a la conciencia cristiana el sancionarse a sí misma sobre la usura o no usura de sus préstamos.—E. S.

ELÍAS DE TEJADA (Francisco): *Il tempo nella Filosofia giuridica di Kant*, en «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», XXXIV, VI, 1957 (páginas 693-731).

Kant no emplea siempre un concepto unitario del tiempo, porque mezcla el tiempo formal con el pleno de sensibilidad; el gnoseológico con el práctico. Superando la discusión del siglo XVIII en torno al concepto del espacio, ya en 1763 tenía la noción según la cual espacio y tiempo son conocimientos separados de las cosas, intuiciones necesarias, situadas fuera de la realidad para conformarla y ordenarla desde nuestro punto de vista.

En la disertación *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, espacio y tiempo adquieren la fisonomía que les caracterizará en todo el período crítico, merced a la novedad que implica la separación entre el mundo sensible y el inteligible.

Del concepto de Newton del espacio infinito, pero real, ha pasado a una noción apriorística, subjetiva, necesaria, independiente y formal. El tiempo es un principio formal, en mayor grado aún que el espacio.

En la *Crítica de la Razón Pura*, el tiempo es tratado análogamente al espacio, bien que sea mucho más fértil en consecuencias porque extiende su influencia tanto a las experiencias exteriores cuanto a las internas. Del tiempo dependen categorías, que no son sino determinaciones *a priori* del mismo. La gnoseología kantiana habla de un tiempo necesario, formal y carente de contenido en sí mismo.

Conocida es la influencia que en la moral kantiana ejercieron el pietismo y las doctrinas de Rousseau. El aspecto gnoseológico y el moral, en Kant, permanecen separados porque en cada uno de ellos se emplean dos conceptos diversos del tiempo. En ética, el tiempo posee un contenido universal que se refiere al obrar humano y por consiguiente es un contenido histórico. En la filosofía práctica el tiempo no es forma vacía, sino eternidad que, al obrar sobre todos los seres racionales, vale como universalidad necesaria.

Kant va a buscar en el tiempo el significado de la objetividad de la libertad moral. La objetividad proviene de la