

SUSTANCIACION DE LO COLECTIVO Y ESTADOS TOTALITARIOS

I

CONCEPCIÓN TRANSPERSONALISTA Y ORGANICISTA DE LA SOCIEDAD Y DEL ESTADO

La relación y tensión entre Estado e individuo, como problema político general, puede venir tratada desde dos puntos de vista diferentes, personalista uno y transpersonalista otro; simplificando diríamos que para el primero el hombre es el fin y el Estado el medio, mientras que, viceversa, para el segundo el Estado sería el fin y el hombre el medio; para el personalismo el Estado tiene sentido sólo como un medio puesto al servicio de la personalidad humana; para el transpersonalismo, en cambio, el hombre aparece sólo en función del Estado, como miembro suyo a él supeditado de modo total. Naturalmente, las posiciones transpersonalistas o totalitarias no suelen expresar tan explícitamente esa reducción del individuo a instrumento o medio del Estado que concluye invariablemente en la negación real del hombre; al contrario, sus formulaciones teóricas se presentan muy frecuentemente como intentando revalorizar al individuo a través de esa vinculación total al Estado; dirán ser incluso más auténticamente personalistas en cuanto que su resultado será, según se dice, una idea más elevada del hombre, una imagen idealizada, ética y espiritual, realizada precisamente en la identificación con el Estado.

El objetivo de estas páginas será mostrar cómo estas visiones filosóficas llegan a convertirse, en definitiva, en ideologías de Estados totalitarios reales e históricos, y esto, claro está, en algunos casos independientemente de la intención subjetiva de sus autores; las ideas poseen una dialéctica interna, una coherencia necesaria en sus resul-

tados, y el intelectual, para su responsabilidad social, ha de ser bien consciente de ello. En efecto, una afirmación tajante y clara de que lo que se pretende es la sujeción y el sometimiento total del individuo al Estado, o al grupo que lo monopoliza, no podría ser mantenida en la práctica más que con el total imperio del terror organizado, posición, a la larga, incómoda también para los mismos detentadores del poder; el ideal es hacer innecesario el terror o, por lo menos, disminuirlo sustituyéndolo por el engaño; esta sería en general la función de las ideologías. En este sentido, las formulaciones filosóficas de las posiciones transpersonalistas lo que hacen, consciente o inconscientemente, es enmascarar la idea totalitaria en la noción del hombre que se autorrealizaría plenamente, tanto vital como ética y espiritualmente, entregándose y encarnándose en el Estado.

Como base de la actitud transpersonalista se encuentra la concepción de la sociedad y del Estado (ambos vendrían identificados) como entes u organismos suprapersonales, como «hombres en grande» que absorben en sí a los individuos convirtiéndolos en miembros del todo social; mientras para el personalismo la auténtica realidad sustancial sería la de los hombres individuales, para el transpersonalismo la sociedad (y el Estado) serían también seres dotados de una realidad sustancial; se hipostatizan y se entifican la sociedad y el Estado, y se realiza así una auténtica sustanciación de lo colectivo.

Sería erróneo reducir el personalismo a las posiciones individualistas; Recaséns (1) incluye también en él al personalismo o humanismo cristiano, a los idearios liberales, a la democracia y al socialismo; así, escribe: «El individualismo y el socialismo (humanista) coinciden ambos en un fondo personalista, a saber, en considerar que el Estado y el Derecho deben estar al servicio de los valores del hombre; y divergen tan sólo en cuanto a los medios que estiman conducentes para la realización de ese fin.» Advirtamos que, en cualquier caso, estos medios no podrán ser jamás de carácter transpersonalista; «en general, el socialismo —sigue diciendo Recaséns—, no sólo como teoría, sino también como programa político y como aspiración de grandes sectores obreros, se presenta con caracteres humanistas, es decir, como programa de justicia social que propugna la estatificación o la colectivización de los bienes de producción y la organización exclusiva de la economía por el Estado»; ahora bien, cuando

(1) RECASÉNS SICHES: *Vida humana, sociedad y Derecho*, 3.^a ed. México, 1952, pág. 498 y 521.

esta idea pretende realizarse, o sea implantarse y mantenerse con medios totalitarios, prescindiendo, por ejemplo, totalmente de la opinión pública, entonces desaparecería ese sentido humanista o personalista; lo mismo ocurriría con el comunismo: «Por su inspiración inicial y por su finalidad —dice Recaséns—, la ideología comunista podría tener hasta cierto punto un sentido humanista: apuntaría hacia un socialismo como redención de los desafortunados... Pero ocurre que cuando al servicio de aquel propósito humanista se pongan medios de carácter transpersonalista, por ejemplo, totalitarios, entonces queda frustrada la finalidad humanista.»

Expresiones modernas del transpersonalismo serían claramente las doctrinas romántico - tradicionalistas (la llamada Contrarrevolución), los idearios ultraconservadores y, asimismo, el fascismo y el nazismo, de los que fundamentalmente habremos de ocuparnos aquí; en todas estas posiciones subyace la idea que indicábamos de la sustanciación del todo social como un ente superior u organismo del que los hombres no serán sino simples miembros. En este sentido, ha escrito Recaséns (2): «Lo mismo el Romanticismo que la escuela de la Restauración o tradicionalista tienden a representarse el Estado como un organismo cuyas partes carecen de individualidad y constituyen ingredientes puestos al servicio del todo, del cual reciben cuanto sentido posean.» Esta misma noción organicista aparece como base de las concepciones del Estado y de la sociedad en el fascismo y en el nacional-socialismo alemán, si bien no ya en la forma de un elemental y primitivo organicismo biológico, sino en síntesis más elevadas de organicismo ético y espiritual que, en definitiva, no vienen a variar en mucho la perspectiva de las relaciones entre Estado y persona individual.

Podríamos decir aproximadamente que para el transpersonalismo, ese todo social, ese «hombre en grande» que es la sociedad y el Estado, se configuraría como un organismo que, al igual que el hombre mismo, estaría compuesto por un elemento corporal (organicismo biológico) y un elemento anímico o espiritual (organicismo ético). La tesis del «Estado ético» en el fascismo y la idea de «Comunidad» entendida al modo del nacional-socialismo serían concreciones históricas de esa sustanciación de lo colectivo que hemos señalado como base de las posiciones transpersonalistas y totalitarias. Antes de analizar por separado cada una de estas dos posiciones, resultará

(2) RECASÉNS SICHES: Ob. cit., pág. 525.

útil trazar en este apartado un esquema previo de la significación general del organicismo.

Comparaciones y analogías metafóricas de carácter antropomórfico entre la sociedad y el organismo humano pueden encontrarse en las más antiguas concepciones religiosas y filosóficas (3), así en el Código de Manú, en Platón, en Aristóteles, en el mundo romano, en el mismo San Pablo con su doctrina del «Corpus mysticum», después en Marsilio de Padua, en Althusio...; la comparación metafórica, legítima con consciencia de su limitación, ha venido ejerciéndose abundantemente en la historia, y ciertamente resulta comprensible e incluso útil esa tendencia a comparar la sociedad en su conjunto con el organismo humano. Lo erróneo surge cuando de esa comparación metafórica se pasa a una rigurosa analogía e incluso real identificación; el romanticismo alemán, y hasta cierto punto Hegel, se sirven de la analogía organicista como base de sus concepciones: en Hegel el Estado sería un organismo espiritual. Por otra vía, que es la que de momento interesa prolongar aquí, la teoría orgánica se concibe en Bluntschli y en Spencer sobre la base de una analogía real: para el primero el organismo del Estado es reproducción exacta del organismo humano; para Spencer, si bien después atenuase su posición, la sociedad, no por metáfora, sino en un sentido rigurosamente científico, es un verdadero y propio organismo que se desarrolla como el organismo individual.

Esta es la idea que se desenvuelve en los sociólogos sostenedores del darwinismo social para la construcción de una concepción orgánico-biológica de la sociedad; se trataría, pues, del acercamiento de la sociología a la biología y, por lo tanto, del concepto de sociedad al concepto de organismo; figurarían aquí autores como Fouillé, Guillaume de Greef, Perrier, Espinas, Bordier, Schäffle, Worms, Liliensfeld, etc.; la obra de este último, *Pensamientos sobre la ciencia social del futuro*, lleva un significativo subtítulo: *La sociedad humana considerada como organismo real*. Quizá sea Worms quien ha elaborado más coherentemente esta posición, intentando, por otro lado, librarla de ciertas inadmisibles exageraciones en que habían incurri-

(3) Para una historia de las posiciones organicistas, véase la obra de MICHELE MAROTTA, *Organicismo e neo-organicismo*, Milán, Giuffrè, 1959; su expresivo subtítulo («La idea orgánica del Estado y de la sociedad en el pensamiento político y en las concepciones sociológicas: de la metáfora a la analogía sustancial») indica ya el sentido de la evolución histórica del organicismo desde sus inicios hasta las modernas posiciones neo-organicistas.

do alguno de sus predecesores; hagamos aquí un breve resumen del organicismo biológico utilizando para ello su obra *Organismo y sociedad*.

«La biología —escribe Worms (4)— es, entre todas las ciencias, la que más se aproxima a la sociología»; «el tipo "sociedad" es un tipo más complejo que el tipo "organismo", pero los grandes rasgos o caracteres del tipo "organismo" se encuentran en el tipo "sociedad". La anatomía, la fisiología, la patología de las sociedades reproducen en grande y con adiciones y variaciones importantes; pero, en definitiva, sobre el mismo tema fundamental, la anatomía, la fisiología y la patología de los organismos. ¿Cómo podría no ser así?, se pregunta Worms. La sociedad, concluye, está compuesta de individuos que son organismos, así como el organismo mismo está compuesto de los individuos de orden inferior que son las células».

Habrá que indicar con precisión en qué consisten, para Worms, esos dos conceptos de organismo y sociedad; dirá en este sentido (5): «Es bastante general el acuerdo en admitir que el organismo puede ser definido como un todo viviente compuesto de partes también éstas vivientes; pero decir esto, continúa, es lo mismo que decir que un organismo es un ser dotado de vida. Existe una adecuación entre los dos términos «organismo» e «individuo viviente»; tratar de saber qué es el organismo, dice Worms, es, pues, simplemente tratar de saber qué es la vida». Por otra parte, el concepto de sociedad viene definido, paralelamente, como «reunión de seres dotados de individualidad orgánica», y ella misma, analógicamente, por tanto, también organismo. Ambos, pues, organismo y sociedad, considerados como seres vivientes.

Interesa saber, entonces, cuáles serán las características del ser vivo, orgánico. Desde el punto de vista de su estructura externa se caracterizan, según Worms (6), porque «su forma externa no es geométrica ni invariable»; desde un punto de vista interno el criterio diferenciador viene suministrado por la variabilidad relativa de sus elementos componentes: «dos cuerpos vivientes, dice Worms, modifican su contenido en cada momento. Son, en modo constante, sede de un doble movimiento de asimilación e integración y de desasimilación y desintegración; en todos los momentos el organismo crece

(4) RENÉ WORMS: *Organisme et société*. París, 1895, pág. 7.

(5) WORMS: Ob. cit., págs. 17 y 18.

(6) WORMS: Ob. cit., pág. 25.

y pierde»; la nutrición, la reproducción y la muerte serían, en efecto, los fenómenos característicos de la vida. Sobre estos supuestos, Worms intenta probar cómo estos atributos, reconocidos en el organismo vivo, existen también en la sociedad, entendida ésta como sociedad nacional; así, desde el punto de vista externo, la estructura variable y no geométrica del organismo, dice Worms, corresponde también a la sociedad; habla en este sentido de las líneas fronterizas no geométricas, de la falta de regularidad espacial y temporal de la sociedad, etc. Añade, refiriéndose al elemento interno, que el doble movimiento de entrada y salida, de asimilación y desasimilación que es característico del ser vivo, se encuentra también en la sociedad, «como entradas y salidas de bienes y de individuos», dice. E insiste en esta línea intentando robustecer más esa fuerte analogía: «Todas las consecuencias de la nutrición además se encuentran también en la sociedad, en modo idéntico a como aparecían en el organismo. Los seres humanos están diferenciados como las células de un cuerpo viviente... y, además, los seres humanos se renuevan incesantemente lo mismo que hacen las células en el cuerpo humano», y también la muerte existe para ambos; llega así Worms a tratar de una anatomía, fisiología, patología, terapéutica e higiene de la sociedad.

El símil de la teoría orgánico-biológica no se ha detenido en estas consecuencias; otros autores anteriores a Worms, pero pertenecientes a su misma orientación, han trazado ingeniosas analogías entre, por ejemplo, el sistema circulatorio y nervioso del hombre y la red de comunicaciones y transmisiones de un país, entre la Bolsa y el corazón humano, etc.; como dice Corrado Gini a propósito de este tipo de comparaciones, «son divertidas y a veces sorprendentes, pero convencionales y de un interés que se agota en ellas mismas; tras un breve período de boga, el organicismo viene abandonado. Hoy, concluye Gini, es considerado por la inmensa mayoría como superado y enterrado» (7). Desde luego, las modernas concepciones transpersonalistas, como el fascismo y el nazismo, parten ya de un tipo de organicismo, de carácter ético y espiritual, muy diferente de estas posiciones socio-biológicas que todo lo más actúan como un incierto precedente.

A pesar de su crítica, Gini cree que los señalados inconvenientes no están en absoluto ínsitos en la idea fundamental del organicismo,

(7) CORRADO GINI: *Il neo-organiscismo*. Catania, 1927, pág. 15.

analogía entre organismo y sociedad, sino que proceden de una errónea aplicación y también de la falta de un concepto de organismo suficientemente elaborado; en consecuencia, y sobre la base de un nuevo concepto de organismo que él considera como suficientemente construido por las modernas ciencias biológicas, Gini expone lo que llama tendencia neo-organicista.

Se piensa ahora en esta dirección, que es posible conservar la idea esencial de la analogía entre organismo y sociedad; «pero —y este es el punto fundamental— conviene distinguir, dice Gini, entre analogía y analogía», es decir, entre analogía sustancial, fundada sobre todos los elementos esenciales, y analogía formal, fundada sobre los elementos no esenciales o solamente sobre una parte de los esenciales; «en la primera hipótesis, continúa Gini, estamos autorizados, si no a extender sin duda al fenómeno *ad quem* (es decir, a la sociedad en nuestro caso) las leyes que se han hallado en el fenómeno *a quo* (el organismo), sí, al menos, a adoptar tal extensión como una hipótesis de trabajo que nos dirija en nuestras investigaciones y con la cual lograremos la correspondencia con la realidad»; «en la segunda hipótesis —analogía formal— no estaremos autorizados a nada semejante y la analogía agotará en sí misma todo el interés y toda la utilidad. Sería, concluye Gini, una función estética» (8). Precisamente en la distinción entre estas dos especies de analogía se funda la diferenciación entre el nuevo y el viejo organicismo. «En contraposición a la vieja dirección organicista fundada sobre tales analogías formales, llamaremos neo-organicismo a la orientación que asimila el organismo a la sociedad sobre la base de analogías sustanciales.»

«Es preciso reconocer por otra parte, escribe Gini, que una teoría organicista de base científica no podía actuarse hasta que las ciencias biológicas no estuviesen en grado de suministrar una definición precisa de organismo; esto ha sido posible, añade, sólo en los últimos tiempos gracias a la química biológica»; los fisiólogos modernos definen el organismo como «un sistema en equilibrio estacionario dotado de autoconservación» (9), equilibrio estacionario, explica Gini, que no significa estático, sino lo contrario, dinámico. Este sería el concepto de organismo que el neo-organicismo considera válido para emplearlo como análogo al de sociedad; Gini, sobre la misma

(8) GINI: Ob. cit., pág. 19. Cfr. la cit. ob. de MAROTTA.

(9) GINI: Ob. cit., pág. 24.

base, hace alguna modificación en el sentido de definirlo como «un sistema que normalmente se encuentra en equilibrio estacionario, evolutivo o involutivo, y está dotado de poderes de autoconservación y de reequilibrio», características que, según él, se encuentran también precisamente en el tipo de sociedad moderna.

Parece cierto que el punto central de las objeciones hechas al conjunto de las teorías organicistas y neo-organicistas podría enunciarse así: la sociedad humana está compuesta de individuos conscientes y libres, y, en cambio, ni consciencia ni libertad existen en las células y partes que forman el organismo o cuerpo viviente. Se trataría, en definitiva, de la diferenciación del hombre, como ser racional y libre, frente al resto de lo existente, y concretamente aquí frente a la materia orgánica.

Respecto al problema de la consciencia escribe Worms (10): «El hombre, esto es evidente, es un ser consciente...; pero, por otra parte, la célula no es en absoluto un ser completamente inconsciente. No nos referimos aquí, continúa Worms, a la cuestión metafísica de saber si la sustancia viviente piensa por sí misma o si el pensamiento es algo distinto que se añade a ella desde fuera.» Lo que a Worms le interesa señalar es que el hombre no es el único viviente dotado de consciencia. «Los animales superiores, dice, dan pruebas evidentes»; «descendiendo en la serie animal se advierte, es cierto, disminuir la inteligencia en extensión y en vigor, pero sin desaparecer por ello del todo»; «se llega, pues, concluye Worms, a la consideración de que a toda materia viviente corresponde algún grado de consciencia». Se trataría entonces para Worms de una mera diferencia de grado la existente entre la consciencia del hombre y la de la célula; «la diferencia que las separa, dice, es muy importante, pero no es, sin embargo, absoluta».

Un similar trato recibe en los autores organicistas el problema de la libertad; tampoco aquí existiría diferencia esencial entre hombre y célula; escribe taxativamente Worms (11): «La libertad del hombre es en realidad su personalidad»; «si esto es así, concluye, se ve que no hay diferencia insuperable entre la libertad del hombre y la de la célula»; se piensa que el funcionamiento de la célula dentro de sus características de célula será tan libre como el del hombre limitado a sus características de hombre, es decir, a su personalidad.

(10) WORMS: Ob. cit., págs. 59 y 60.

(11) WORMS: Ob. cit., pág. 67.

El punto central de la cuestión estaría, pues, en un estudio sobre la persona humana que mostrase en ella sus características o dimensiones inherentes de racionalidad y de libertad como algo que diferenciase esencialmente al hombre del resto de los seres existentes; la libertad humana estaría ya en la misma personalidad y funcionaría dentro de sus límites, sin que esto diga nada en absoluto contra la existencia de la libertad; al contrario, ésta, el poder elegir, no es para el hombre un poder absoluto, sin limitación y, por otra parte, sin motivación, en el sentido de ser algo indiferente o arbitrario; el hombre está condicionado por sí mismo y por su circunstancia y sus elecciones son motivadas conscientemente. No consideramos necesario extendernos aquí en argumentaciones probatorias de la racionalidad y de la libertad humana: partimos precisamente de esa idea del hombre como base de una posición personalista.

El organicismo, por tanto, lo que hace es dar una imagen del hombre no diferenciada esencialmente del resto de los seres vivos; el hombre es un organismo más, idéntico o sustancialmente análogo a los otros; ni la racionalidad ni la libertad serían en rigor criterios esencialmente diferenciadores, puesto que, se dice, ambas se dan, en algún modo, en todos los seres vivos; la sociedad entonces sería, a su vez, un organismo superior con características similares a las de todos los seres vivos; en definitiva, y supuesta la igualdad entre hombre y organismo, la sociedad vendría a ser considerada como un «hombre en grande», con idénticas atribuciones y características que corresponden al ser humano individual; se ha hablado, en este sentido, de la real existencia de una voluntad y de una consciencia colectiva que se harían radicar en la existencia de un ser colectivo, de un ente real producto de una sustanciación de lo colectivo.

Resulta indudable que la voluntad de un grupo, de la sociedad, es diferente de las voluntades particulares de los individuos que componen esa sociedad; pero, en razón de esto, ¿estaríamos autorizados a hablar de una voluntad autónoma colectiva, hipostatizada, situada por encima y fuera de las voluntades de los individuos? En absoluto; en definitiva, la voluntad colectiva está totalmente radicada en la voluntad de los individuos, y esta es la única que puede en rigor calificarse de auténtica y sustancial voluntad. Como ha escrito Ferrara, hablando de las personas jurídicas, «esta teoría se presenta como una figuración artística de la fantasía»; «la asociación no hace nacer como por encanto un ente nuevo, con consciencia y voluntad propias, diversas de las de los asociados»; «semejante ente misterioso

no existe»; «la paradoja central de toda esta teoría, insiste, radica en la suposición gratuita de que el ente colectivo tenga una propia voluntad. Pero una voluntad, continúa Ferrara, no se puede tener sino en sentido psicológico. Y entonces sólo los hombres tienen voluntad»; «la voluntad, concluye, es un fenómeno humano que no puede referirse a un ente colectivo invisible» (12).

Semejante planteamiento puede hacerse en el caso de la pretendida consciencia colectiva de carácter sustantivo y autónomo. Cabrían, en principio, dos posiciones sobre la naturaleza de la consciencia colectiva; por una parte, ésta podría ser reducida en modo absoluto a la consciencia personal individual; «la pretendida consciencia social —escribe Pagano— es una verdadera «contradictio in terminis». Todo quizá resulta socializable excepto la consciencia, la cual es en cambio tan individual que constituye el auténtico fundamento ontológico de la personalidad». En sentido opuesto se presenta el intento de desvalorización de la consciencia individual y su absorción determinante en la consciencia social; escribe en este sentido Gumplowicz: «El mayor error de la psicología individual es el creer que el hombre piensa. En cambio, lo que en el hombre piensa no es él, sino la comunidad social» (13). En esta línea figurarían algunas actitudes extremas del sociologismo positivista, para quienes la consciencia individual vendría determinada por la consciencia de la sociedad, del grupo; habría que hacer referencia a la variada problemática de la moderna sociología del conocimiento, sobre todo en el campo de la filosofía marxista o en la posición, por ejemplo, de Mannheim; resulta indudable la existencia de una consciencia social o de grupo que está influyendo poderosamente y condicionando el modo de pensar individual; pero, junto a ello, la consciencia humana particular se afirma como una realidad autónoma, la única sustancial. Es cierto que estas posturas sociológicas no sustancializan esa consciencia social, como lo ha hecho, en cambio, una cierta dirección idealista que, partiendo de premisas diferentes, ha llegado a hablar de una mente colectiva, metafísica y sustancial, vinculándose en cierto sentido a las nociones románticas del llamado «espíritu popular» («Volksgeist»); más adelante nos referiremos a esta posición neo-idea-

(12) FRANCESCO FERRARA: *Le persone giuridiche* (vol. II, t. 2.º del *Trattato di Diritto civile italiano* de VASSALLI), 1938, pág. 20.

(13) Ambas citas están tomadas de la obra de GUIDO GONELLA, *La persona nella filosofia del diritto*. Milán, 1938, págs. 191, 192 y 198.

lista en relación con la doctrina fascista y nazi sobre la sociedad y el Estado.

De cuanto llevamos dicho sobre voluntad y consciencia colectivas puede inducirse que el centro de referencia y de radicación de ambas, es decir, la sociedad, o el grupo, no puede pensarse, al modo de esas posiciones organicistas e idealistas, como un ente sustancial que absorbería en sí a las personas individuales; como escribe Gonnella, la sociedad «no tiene una sustancialidad propia como la persona individual. La sustancialidad de la persona social no es sino la sustancialidad de las personas individuales que la constituyen»; «la persona social no tiene una existencia en sí y por sí». No se niega, entendiéndose bien, la realidad diferente de lo social respecto de lo individual; no se dice que lo social sea algo ficticio y no real, pero lo que se afirma es que, en definitiva, la realidad de la colectividad se apoya radicalmente en la realidad sustancial de la persona humana individual (14).

Hasta aquí llegaría la exposición de este esquema general previo del organicismo, completado con el avance de la concepción que concibe la sociedad como un ente sustancial dotado de voluntad y consciencia propias. La tesis aquí mantenida se expresa en la correlación de esta concepción de la sociedad con las fórmulas de organización totalitaria y transpersonalista del Estado, y bajo este supuesto analizamos después los sistemas del fascismo italiano y del nacional-socialismo alemán (15).

Como aparente objeción a esta correlación cabría citar la posición mantenida por Gierke en el sentido de concebir la noción organicista de la sociedad como vinculada no a fórmulas totalitarias, sino, con-

(14) En sentido personalista, opuesto a toda sustanciación de lo colectivo, RUIZ-GIMÉNEZ, véase, como muestra, *Derecho y vida humana* (1.^ª ed., 1944), 2.^ª edición, Madrid, 1957, pág. 71, donde escribe expresamente: «Lo que con fina intención Santo Tomás trata de evitar al hablar de unidad de orden es la «sustancialización» de los entes colectivos hasta hacer de ellos hombres en grande, gigantesco leviatanes, absorbentes organismos biológicos, anuladores de las personalidades integrantes».

(15) Desde un punto de vista sociológico, TIERNO GALVÁN, *Introducción a la Sociología*, Madrid, 1960, pág. 166, advierte también del error que supone sustancializar la expresión grupo. Escribe asimismo TIERNO, pág. 117: «La valoración metafísica de la Institución lleva a sistemas de control social totalitarios o que no respetan el ámbito de libertad necesario para que la convivencia no resulte lesionada en sus fundamentos. La valoración metafísica de las instituciones conduce, casi inevitablemente, al empleo del terror como medio de control social.»

trariamente, a sistemas de tipo corporativista y federalista que él precisamente considera como lo tradicional en el elemento germánico desde la Edad Media; así, frente al universalismo del elemento romanista y eclesiástico, de carácter individualista y jusnaturalista, Gierke traza la línea del pensamiento germánico caracterizándolo como visión organicista de la sociedad concretada en un sistema federalista y corporativista. La sociedad no se presentaría exclusivamente bajo la extrema dicotomía de individuo y comunidad, aislados y uno frente a otro, sino que vendría concebida como un edificio articulado a través del reconocimiento de una serie de asociaciones o entes intermedios, cada uno de los cuales constituyéndose como un complejo independiente; escribe así Gierke (16): «entre la más alta universalidad y la unidad ineliminable que es el individuo se inserta una cadena de unidades intermedias, cada una de las cuales reúne y comprende las unidades inferiores»; y añade refiriéndose a Althusio, punto central de esta posición organicista de la tradición germánica (17): «Entre todos los aspectos característicos del sistema político de Althusio, quizá ninguno es tan evidente como el espíritu del federalismo que infunde toda su obra»; «llega así Althusio a una construcción de la sociedad en la cual familia y corporación, municipio y provincia, son órganos intermedios necesarios entre el individuo y el Estado, estando la asociación superior constituida siempre por las unidades corporativas inferiores». Esta es la línea que, según Gierke, se prolonga hasta las modernas concepciones germánicas de la sociedad.

Es cierto que esta posición teóricamente presenta como nota relevante el insistir, frente al puro e insuficiente individualismo, en la importancia del fenómeno asociativo humano y, asimismo, en la admisión de los grupos intermedios entre el individuo y el Estado; ahora bien, concebida la sociedad como un todo orgánico superior, en realidad los entes intermedios, y también la persona individual, resultan ser organismos inferiores, partes o miembros del organismo supremo que sería el Estado, y resulta vana la creencia de que esa perfecta articulación de organismos no vaya a terminar, a través de una organización jerárquica de la sociedad, en imposición del organismo superior. En la práctica realmente el corporativismo o estas

(16) OTTO VON GIERKE: *G. Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche*. Traducción italiana. Turín, 1943, pág. 178.

(17) GIERKE: *Ob. cit.*, págs. 177 y 187.

concepciones sociales orgánicas se concretan también muy normalmente en sistemas de cuño totalitario. Sólo la constante referencia al principio fundamental personalista y el abandono de estas fórmulas organicistas posibilitan la construcción de sistemas no totalitarios. Por otra parte, el federalismo, la organización pluralista de la sociedad y el reconocimiento de las asociaciones intermedias entre Estado e individuo se conseguiría más plenamente precisamente con una concepción no organicista de la sociedad que, repetimos, lógicamente tiende siempre a la total imposición del organismo superior. Con razón Gurvitch ha señalado también en Gierke una cierta proximidad al estatalismo, que, en realidad, parece ser nota determinante de todos estos sistemas organicistas; «todo esto lleva a Gierke, dice Gurvitch, a rehabilitar la soberanía absoluta del Estado que él declara ser "asociación suprema sobre la tierra"» (18).

Conviene hacer constar finalmente que la forma específica social que en estos sistemas se concreta como unidad orgánica superior es precisamente la nación; «en el futuro, dice Worms (19), quizá pueda llegarse a la entera humanidad como unidad orgánica, pero en el presente ésta la encarna la sociedad nacional». El resultado de las fórmulas organicistas se manifiesta, pues, bajo una organización absolutista a través de un Estado a escala nacional, forma que como seguidamente veremos, han adoptado los modernos totalitarismos de carácter fascista.

II

LA TESIS DEL ESTADO COMO ORGANISMO ÉTICO Y LA TEORÍA FASCISTA DEL ESTADO

El artículo 1.º de la «Carta del lavoro», documento fundamental del Estado corporativo fascista, decía así: «La nación italiana es un organismo que tiene unos fines, una vida y unos medios de acción superiores en potencia y duración a los de los diferentes individuos y grupos de individuos que la componen. Es una unidad moral, política y económica que se realiza íntegramente en el Estado fascista.»

(18) GEORGES GURVITCH: *L'idée du Droit Social. Notion et système. Histoire doctrinale depuis le XVII^e siècle jusqu'à la fin du XIX^e siècle*. París, 1932, página 565.

(19) WORMS: Ob. cit., pág. 32.

Se deduce de aquí la consideración de la nación como un organismo transpersonalista y ético que se realiza íntegramente en el Estado; identificación, pues, de nación y Estado (Estado nacionalista) y configuración de ambos conceptos como realidades sustantivas transpersonalistas y éticas.

La concepción organicista de la nación se ha adoptado en el fascismo como pretensión de superación del concepto de «pueblo» del liberalismo individualista, concepto, se dice, inorgánico, cuantitativo, basado en una consideración mecanicista-atomicista de la sociedad. Decía, en este sentido, Panunzio (20): «Bien diverso del puro concepto «jurídico» es el concepto «histórico» y «orgánico» de pueblo como persona ideal y como «nación». Hegel, en su *Filosofía del Derecho*, reacciona contra el concepto abstracto y jurídico de pueblo y coloca en su puesto el concepto de sociedad civil. Al Estado-pueblo, dice, sucede así el Estado-sociedad. Pero el Estado hegeliano permanece como una concepción puramente teórica edificada en el aire. La realidad histórica, totalmente dominada por la idea económica del capitalismo, se movía en otras bien diversas direcciones.» En esta coyuntura surge precisamente Marx, «quien —continúa Panunzio—, para atacar el concepto de pueblo del Estado liberal... toma en sus manos el concepto de sociedad civil de Hegel y, haciendo *tabula rasa* de la superestructura ética y política del Estado, reduce, empobrece y resuelve el concepto de «sociedad civil» de Hegel... en el simple concepto de «clase». Tenemos así tres conceptos: el pueblo, la sociedad y la clase, y tres correspondientes tipos de Estados: el Estado-pueblo, el Estado-sociedad y el Estado-clase. No estamos todavía, como para el fascismo, dice Panunzio, en el Estado-nación.» Así, concluye fijando su posición: «Ni el Estado-pueblo (Revolución francesa), ni el Estado-clase (Revolución rusa), sino el Estado-sociedad o, mejor aún, el Estado-nación.»

La nación se presenta, pues, como unidad social orgánica irreducible; la nación es considerada como «un plus-valor respecto al pueblo, en cuanto que nación no es «cualquier» pueblo, sino sólo el pueblo poseedor de una personal historia ideal»; la nación, dirá también Panunzio, es una «unidad moral»; consideración de la nación, pues, no ya simplemente como organismo biológico o natural, sino como auténtico organismo ético y espiritual. Vamos a referirnos, para

(20) SERGIO PANUNZIO: *Teoria generale dello Stato fascista*. Padova, 1939 (2.^a edición), págs. 20 y sigs.

llegar a un esclarecimiento de esta concepción, a una serie de posiciones que, en cierto sentido, pueden considerarse precedentes de la tesis del Estado como organismo ético, en especial autores como Trendelemburg y Ravà.

Parte el primero de la necesidad de derivar los principios del derecho, no de la teología ni tampoco de una mera mecánica social, «ni demasiado alto ni demasiado bajo», sino de la ética entendida orgánicamente; concreta así Trendelemburg su fórmula principal: «Considerar el derecho éticamente, la ética orgánicamente y lo orgánico ideal en lo real» (21). Se trata, pues, de una concepción orgánica del mundo; dentro de ella la ética se concibe también orgánicamente como resultado de la doble indagación metafísica y psicológica que constituye su base; metafísica y psicología son, en efecto, para Trendelemburg, «las ciencias que preceden y en las cuales deben genéticamente residir los gérmenes de la ética». «La ética, dice, recibe como resultado de la metafísica la idea fundamental del todo»; «la lógica y la metafísica se deciden por la concepción orgánica del mundo»; «el principio ético debe, pues, buscarse sólo en la concepción orgánica del mundo»; la consecuencia de una semejante concepción es precisamente la prioridad del todo sobre los miembros; «es propio del principio orgánico, escribe Trendelemburg, que el todo, fundado sobre un pensamiento originario sea anterior a las partes y esté en las partes» (22). Esto desde el punto de vista metafísico; desde el de la psicología se llega a las mismas conclusiones: «el individuo aislado permanecería en el puro y ciego mundo de la naturaleza, dice Trendelemburg; su elevación y superación solamente resulta posible en la sociedad»; «la sociedad es la explicación de lo que reside en la idea del hombre no como ser aislado, sino como órgano de un todo»; «la idea del hombre es, pues, una idea de comunidad..., se encuentra ahí el «Prius» ideal y el individuo se hace así órgano de la Idea y el todo se constituye como organismo ético» (23).

Esta relación entre individuo y comunidad se configura en Trendelemburg como resultado de una doble tendencia: por un lado la tensión del individuo hacia su elevación y progreso, por otro la actuación del todo como organismo dirigido a integrar en sí a los in-

(21) ADOLF TRENDELEMBURG: *Diritto naturale sulla base dell'etica*. Traducción italiana. Nápoles, 1873, pág. VIII.

(22) TRENDELEMBURG: *Ob. cit.*, pág. 24.

(23) TRENDELEMBURG: *Ob. cit.*, págs. 40 y 42.

dividuos; para ser éticas ambas tendencias habrán de respetarse mutuamente; de este modo cree Trendelemburg que se consigue la armonía dentro del todo, la actitud concorde entre los dos términos, hombre y comunidad; se repite, bajo otro aspecto, la identificación organicista entre la persona individual y el todo colectivo; dice así Trendelemburg (24): «la voluntad común del todo y de los individuos deriva de su común pensamiento»; se encierra aquí un error común a todas estas tendencias, extensible también al neohegelianismo: nos referimos a la confusión entre el ser y el deber ser, entre el hecho y el ideal; la identificación, la voluntad y el pensamiento común de hombre y comunidad puede que sea un ideal, o un deber ser, pero tomarlo por lo que en realidad es constituye una grave equivocación. Se produce entonces realmente no esa armonía entre Todo e individuo, sino precisamente la prioridad absoluta del organismo ético sobre los miembros.

En este sentido, véanse las conclusiones a que llega el mismo Trendelemburg a pesar de su aparente intención a favor de una postura humanista: «el individuo por sí no es persona —escribe—; solamente lo es en el Todo ético»; «es propiedad característica de lo orgánico, que el Todo preceda a las partes, las cuales no nacen y no se mantienen sino en él. La conservación del Todo es, pues, premisa necesaria para las partes; de donde se deriva el deber de sacrificarse por el Todo, y al Todo el derecho de disponer de las partes». Si recordamos que Trendelemburg ha establecido anteriormente que «en un sentido eminente el Todo ético es el Estado», encontraremos muy lógico concluir diciendo que el Estado es «el hombre universal en la forma individual del pueblo», que «el hombre se hace persona solamente en el Estado» y, sobre todo, que «el individuo no es más que un hombre en potencia y solamente el Estado es en la historia del pueblo el hombre actual»; en consonancia con ello resulta para Trendelemburg que «el Derecho rige en interés del Todo» y que «el Derecho se revela como una función del Todo para proteger sus fines internos» (25).

Recogiendo una evolución similar a la trazada en Trendelemburg, escribe Ravà (26): «El concepto a que hemos llegado es el de un

(24) TRENDELEMBURG: Ob. cit., pág. 59.

(25) TRENDELEMBURG: Ob. cit., págs. 185, 76 y 313, respectivamente.

(26) ADOLFO RAVÁ: *Diritto e Stato nella morale idealistica*. Vol. II. *Lo Stato come organismo etico* (1914); citamos por la edición de 1950. Padova, págs. 99 y 125.

organismo que no es ya simple asociación para la coexistencia jurídica, sino que tiene fines éticos propios y del cual los individuos no son más que miembros»; «la doctrina de la naturaleza puramente jurídica del Estado es un singular error que ha sido gran mérito de Hegel haber superado»; sobre esta base afirma Ravà la superioridad de la concepción ética del Estado sobre la jurídica: «el Estado, dice, no es la asociación de hombres para la coexistencia y para la tutela de los derechos de cada uno»; «el Estado es, en su esencia y en sus caracteres fundamentales, no un ente jurídico, sino un ente ético»; así, pues, concluye, el Estado «posee un valor por sí, un valor de fin y no de medio, un valor ético y moral».

No toda concepción moral, advierte Ravà, está capacitada para dar razón de la naturaleza ética del Estado: ni la moral naturalista ni la moral normativa sirven para tal fin; sólo una moral idealista, dice, puede establecer y comprender la naturaleza y la verdadera esencia del Estado; moral idealista que para Ravà se caracteriza por su referencia esencial a lo Absoluto, a un principio ideal «en el que se resuelve la discordia entre norma y naturaleza»; «entonces la moral, dice, encuentra su principio en algo vivo y concreto, es decir, en un ideal», «la gran moral es la moral de este ideal supremo»; «la gran moral es la moral de la utopía», admite Ravà, «la cual no es que no pueda alcanzarse por razones de principio (esta sería la utopía en el sentido despectivo de la palabra), sino que no puede alcanzarse a no ser mediante una tarea y un recorrido infinitos»; «esta moral, continúa Ravà, debe concretarse en algo permanente y duradero, en que la idea ética sea como actuada y realizada. Este algo permanente en que la moral se actúa y casi toma cuerpo, son las «instituciones», los entes morales, los organismos éticos, complejos organizados de los cuales los individuos forman parte... y a través de los cuales los principios éticos encuentran su actuación en el mundo». Ahora bien, estos organismos éticos son, para Ravà, «lógicamente anteriores» y «éticamente superiores» a los individuos que los componen y de entre ellos el Estado es el organismo ético supremo; «estos organismos éticos, estos complejos sociales pueden también llamarse exactamente agregados políticos, pues no es posible al respecto diferenciación alguna entre «ético» y «político»; «así, pues, concluye Ravà, el Estado es moralmente más elevado que todas las otras formas de agregación ética o política» (27).

(27) RAVÁ: Ob. cit., págs. 133 y 143.

Desde variadas perspectivas se ha objetado contra esta idea de la sustanciación ética de los organismos colectivos y, concretamente, contra la tesis del Estado como organismo ético; el centro común de la crítica arrancarí­a de la concepción personalista de la sociedad, que ve al hombre como la auténtica realidad sustancial y, también, de la noción de Estado de derecho, entendida no ya en un sentido individualista, sino más bien de carácter social.

Especial interés, en cuanto que se trata, diríamos, de una crítica interna, hecha desde el idealismo, reviste la posición, en evolución, de Felice Battaglia frente a la teoría de los entes éticos y del Estado como organismo ético: «Que el individuo se perfecciona desplegándose socialmente es cosa que nosotros no negamos», escribe Battaglia. «Con razón Aristóteles ha definido al hombre como animal social, en el sentido de que aislado no se basta a sí mismo...; pero vanamente se busca, sin embargo, un paralelismo entre el individuo y los entes sociales en los que aquél desenvuelve su vida. El individuo, insuficiente fuera de la vida social, la excede no obstante infinitamente. Colocar los dos términos sobre el mismo plano significa, en definitivas cuentas, entificar los momentos y los aspectos de la sociedad, hacer de los llamados entes sociales algo con aseidad propia específica, portadores sin más de la moral, al igual que los individuos. La sociedad estaría así junto a los individuos, pero separada de los individuos. Creemos, continúa Battaglia, que una especulación moderna y auténticamente crítica debe precaverse frente a semejantes conclusiones, incluso si éstas se presentan bajo formas críticas no ya naturalistas, sino fenomenológicas e idealistas. Piénsese en las personas complejas de Scheler, conexas a esencias suprapersonales y en las estructuras trascendentales de Gentile, quien sustancia sociedad y Estado (los dos términos acaban por coincidir) en una forma absoluta del espíritu. La verdad es, afirma Battaglia, que se hace preciso rechazar ambos planteamientos y que es necesario precisar más a fondo la irreductibilidad ontológica del individuo con respecto a la sociedad» (28).

Por lo que se refiere a la idea del Estado ético, escribía Battaglia en 1933 (29): «El Estado es ético...; pero la ética, es preciso decirlo,

(28) FELICE BATTAGLIA: Artículo sobre «Morale», en la *Enciclopedia Filosofica* del Centro di Studi Filosofici di Gallarate. Venecia-Roma, 1957. Vol. III, página 715.

(29) BATTAGLIA: «Dall'individuo allo Stato», en la *Rivista Internazionale di*

se acentúa en tanto en cuanto el Estado se considere en el devenir de la autoconciencia, no en cuanto que se asuma como realizada para siempre. Por lo tanto, resulta ser atributo que viene a expresar un proceso de espiritualización y no cualificación inherente de lo que es y, precisamente porque es, no deviene»; de otro modo, concluye Battaglia, la eticidad conquistada recae en naturaleza»; «el punto es delicado, confiesa, para no convertir la eticidad del Estado en una mera aceptación del hecho estatal consumado». Sobre estos supuestos continúa Battaglia: «Todo el derecho es para el hombre. Los entes morales son para el hombre»; «se olvida a veces, dice, que el ente sirve a los hombres, en cuanto que deriva de la voluntad humana y tiene como fines los fines de los hombres».

Esta veta personalista que existe sin duda también en el período más idealista de Battaglia se encuentra más claramente deducida en sus posteriores escritos en evolución hacia posiciones de tipo espiritualista moderno; ha escrito en este sentido (30): «La realidad del Estado radica en el individuo cuya consciencia se expresa socialmente»; «precisamente porque el Estado no posee otra realidad que aquella que le viene dada por el individuo, su esencia no se puede definir diversamente de la esencia individual y su eticidad es, por tanto, la misma del individuo». Ultimamente ha vuelto sobre el tema criticando nuevamente el organicismo ético (31): «No creemos, dice, que el insistir sobre tal complejo de doctrinas sobre las huellas del organicismo alemán y, ulteriormente, de Trendelenburg, de Stein, de Gierke, contribuya hoy a aclarar el tema del Estado»; «nosotros querríamos en definitiva, continúa, prescindir del bagaje organicista en el ámbito de una revisión de la doctrina del Estado bajo perfil cristiano»; «si se quiere hablar de voluntad del ente, cosa que puede resultar cómoda, es preciso advertir que ello sólo podrá hacerse en sentido figurado y por metáfora. La realidad es la de los individuos particulares»; «esta realidad, añade, no es constituída más que por

Filosofia del Diritto, año XIII, fasc. III (mayo-junio 1933), págs. 320, 322 y 325. (Estudio incluido después en la obra *Scritti di teoria dello Stato*. Milán, 1939.)

(30) BATTAGLIA: «Per la determinazione del concetto di Stato etico» en la *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 1947. (Reeditado en la obra *Nuovi scritti di teoria dello Stato*. Milán, 1955, pág. 159.)

(31) BATTAGLIA: «Intorno al pensiero cattolico sullo Stato», en la *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, año XXXVI, fasc. 2-3 (marzo-junio 1939). «Separata» (Milán, 1959), págs. 163 y sigs. (Este trabajo apareció como prólogo a la versión italiana de la obra de H. ROMMEN, *El Estado en el pensamiento católico*.)

el hombre, por los hombres, por sus posiciones y encuentros, por los concretos procesos de sus voluntades que encontrándose dan lugar a resultados que se trata de asumir pero no de hipostatizar».

Tras este resumen de la crítica de Battaglia a la teoría del organicismo ético y volviendo a la posición de Ravà, será preciso constatar como éste, en la nueva edición de su obra en 1950, ha negado la conexión entre su tesis del Estado ético y el sistema totalitario fascista; escribe en este sentido (32): «La guerra de 1914-18, reclamando fuertemente en todos los pueblos el sentido de la solidaridad estatal y nacional, ha provocado una nueva revalorización del Estado y en las formas extremas de falso nacionalismo, puestas en boga en el sucesivo ventenio, ha renacido la doctrina del Estado ético pretendiendo justificar el Estado totalitario, es decir, el Estado que es la negación de toda verdadera libertad y moralidad». Es cierto que Ravà había dejado escrito que «la primera condición para que se pueda trabajar positivamente en la realización de fines morales es que resulten garantizados los requisitos negativos de tal trabajo, es decir, que la actividad moral de todos sea posible, lo cual implica la seguridad y la garantía del orden jurídico» (33); ahora bien, el problema estribaría en ver hasta qué punto esta exigencia jurídica no resulta incompatible con la superioridad, afirmada por Ravà, del Estado ético como ente dotado de fines propios y autónomos; los sistemas intelectuales poseen una coherencia interna, una dialéctica necesaria que, hasta cierto punto, funciona independientemente de la intención subjetiva originaria del autor; una vez puestos en marcha, suministrando ciertos puntos de apoyo o insistiendo en determinadas tendencias, el resultado puede llegar a ser, de modo coherente, diverso, incluso, del pretendido. En este sentido consideramos que autores como Trendelenburg y Ravà, cuyas posiciones hemos venido examinando, preparan en cierto modo el ambiente intelectual de los sistemas totalitarios.

La idea de la incompatibilidad entre la tesis del Estado ético y la de un auténtico Estado de derecho se confirma explícitamente en la evolución del pensamiento de Panunzio; acepta éste la idea del Estado ético desde sus primeras obras, anteriores al triunfo del fascismo, pero insistiendo todavía, como Ravà, en la necesidad de que ello no signifique un olvido de la garantía del orden jurídico; esta es la

(32) RAVÀ: Ob. cit., pág. 201, nota.

(33) RAVÀ: Ob. cit., pág. 183.

concepción que se expresa en su obra de 1921 sobre el Estado de derecho (34): «Es preciso, escribe, diferenciar netamente los fines jurídicos de los fines no jurídicos y «metajurídicos» del Estado, es decir, el Estado de derecho del Estado ético»; «entre nuestros más recientes autores Ravà en modo especial niega, dice Panunzio, que el Estado sea un ente jurídico, afirmando, por el contrario, que aquél constituye un ente ético»; «nos adherimos, continúa Panunzio, al pensamiento de Ravà, cuando fija lo que nosotros consideramos verdaderos y únicos deberes históricos y éticos del Estado, que el Estado y sólo el Estado puede y debe realizar "más allá" del derecho e incluso en ocasiones "contra" el derecho». El Estado ético se presenta así en un plano superior al derecho, pero intentando, al mismo tiempo, no desconocer este aspecto jurídico; así escribe (35): «No se quiere negar la superioridad de la moral respecto al derecho, la superioridad del Estado ético-pedagógico sobre el Estado de derecho, pero, por otra parte, no se puede tampoco negar la naturaleza ética del derecho y del Estado»; y añade Panunzio, adelantando expresamente las consecuencias de semejante posición: «Constituye cuestión de grave importancia y del máximo relieve el ver si el Estado por hacer aquello que *stricto iure* no le corresponde hacer (la cultura, la historia), olvida o se incapacita para hacer lo que *stricto iure* debe hacer y en rigor sólo debería hacer, o sea el derecho. El Estado surge por el derecho y no por otra cosa»; «no está mal, concluye Panunzio, que el Estado tenga objetivos culturales y en general no jurídicos...; lo que en cambio sí está mal es que el Estado por hacer lo "más" no haga lo "menos", es decir, por la "cooperación" olvide la "coexistencia", por el "amor" incumpla la "justicia", por mirar al futuro se haga ciego para el presente, por la "moral" olvide el "derecho", sin el cual, por otra parte, no puede existir tampoco la moral».

¿Hasta qué punto sería realizable el programa de Panunzio? Nosotros vemos en él una cierta ambigüedad, una falta de coherencia; un auténtico Estado de Derecho no puede existir afirmando al mismo tiempo la superioridad del Estado ético; Ravà protestará todavía contra la vinculación del Estado ético con el Estado totalitario, pero Panunzio en su evolución posterior llegará a ser uno de los teóricos del Estado fascista. Ya con referencia directa al régimen de Mussolini es-

(34) SERGIO PANUNZIO: *Lo Stato di diritto*. Città di Castello, 1921, págs. 149 y 153.

(35) PANUNZIO: Ob. cit., en la nota anterior, págs. 155 y 163.

cribe Panunzio (36): «El estado fascista es, a la vez, un Estado político y jurídico»; «digo Estado jurídico, advierte, y no Estado de Derecho, porque el Estado fascista siendo por definición un Estado político, o sea ético, no se reduce, como el Estado de Derecho, que normal, pero erróneamente, dice Panunzio, se confunde con el Estado jurídico, a la pura custodia y garantía de los derechos privados de los ciudadanos, como hace el Estado individualista y liberal; el Estado fascista es, sobre todo, un Estado idealista, espiritualista y educativo.» Y continúa después precisando más este concepto: «Sin duda alguna el Estado fascista mientras desde el punto de vista jurídico *sub specie iuris* es un Estado eminentemente "jurídico", desde el punto de vista no de la forma, sino del contenido, o sea del fin de su actividad, supera el concepto y el tipo de Estado de Derecho y actúa en forma ejemplar el concepto y el tipo de Estado "ético" o de "cultura" que quizás sea mejor y más técnicamente llamar Estado "político".»

Así, pues, Panunzio distingue entre Estado jurídico y Estado de Derecho, el primero referido a la forma y el segundo al contenido, calificando al Estado fascista como Estado jurídico e identificando al Estado de Derecho con los sistemas liberales e individualistas; con este expediente no logra Panunzio, sin embargo, ocultar el carácter totalitario del Estado fascista y su falta de referencia a unos suficientes criterios jurídicos que no pueden ser únicamente de carácter formal; en efecto, la noción de Estado jurídico tal como la entiende Panunzio se limita a decir que el Estado actúa a través de un ordenamiento normativo, que posee un complejo de normas jurídicas para la regulación de su funcionamiento; este Estado formal de Derecho o Estado jurídico no es sino una tautología; como dice Battaglia (37), desde este punto de vista formal «el Estado en cuanto tal no puede ser sino Estado de Derecho. Decir «Estado» es tanto como decir «Estado de Derecho». Con esta ulterior calificación no creemos, dice Battaglia, que se añada nada a la noción de Estado tal y como puede ser definida por el jurista». En el mismo sentido ha escrito Legaz (38): «no todo Estado en el que existe un ordenamiento jurí-

(36) PANUNZIO: *Teoria generale dello Stato fascista*, cit., págs. 64 y 66.

(37) BATTAGLIA: «Stato etico e Stato di diritto», en la *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, año XVII, fasc. III (mayo-junio 1937), pág. 245. (Incluido en la obra *Scritti di teoria dello Stato*. Milán, 1939.)

(38) LEGAZ LACAMBRA: *El Estado de derecho en la actualidad*. Madrid, 1934, página 13.

dico —y apenas si cabe pensar que sea posible un Estado sin tal ordenamiento— es un Estado de Derecho». La distinción de Panunzio entre Estado jurídico y Estado de Derecho carece, pues, de sentido desde ese punto de vista: todo Estado es Estado jurídico; afirmarlo también del Estado fascista no es decir nada nuevo.

La auténtica noción de Estado de derecho, en cambio, añade a esa forma un cierto contenido que la cualifica y que especifica al Estado de Derecho con respecto al Estado en general; el Estado de Derecho no puede ser exclusivamente formal (todo Estado sería Estado de Derecho), pero al mismo tiempo, no puede prescindir de esa forma; el contenido es, por tanto, elemento esencial del Estado de Derecho y dicho contenido viene, asimismo, a influir sobre la concreta conformación del mismo ordenamiento normativo; entonces el Estado de Derecho no sería ya cualquier Estado con aparato normativo, sino precisamente un Estado con un especial tipo de organización y funcionamiento del sistema normativo producto de su referencia a un contenido y a una valoración concretos; precisemos éstos.

Es un hecho que históricamente la noción de Estado de Derecho se encuentra vinculada a la concepción política del liberalismo individualista; como escribe Legaz (39), «el Estado de Derecho es un Estado informado por una ideología liberal..., es la traducción jurídica de la democracia liberal»; «sin tener cuenta, añade, de este matiz liberal de la teoría, la doctrina del Estado de derecho es manca, no es justamente comprendida». Este es, en efecto, el significado clásico de la fórmula que se concreta en la pretensión de protección de los derechos subjetivos individuales frente a la actuación del Estado. Dice Battaglia (40): «Este reconocimiento de los derechos públicos subjetivos ha parecido a los juristas el aspecto más verdadero del Estado de derecho»; y añade, apuntando ya al carácter personalista que posee la doctrina del Estado de derecho: «Con la dicción de Estado de derecho se pretende que los verdaderos intereses del individuo no sean sacrificados más que al verdadero interés público y no a otros intereses individuales o peor aún a los intereses de los detentadores del poder. Aquél, por tanto, significa un complejo de garantías jurídicas legalmente fijadas y jurisdiccionalmente actuadas.»

Supuesta, pues, esta indudable vinculación doctrinal e histórica entre el Estado liberal individualista y la noción de Estado de dere-

(39) LEGAZ LACAMBRA: *Ob. cit.*, pág. 17.

(40) BATTAGLIA: *Stato etico e Stato di diritto*, cit., págs. 249 y 255.

cho, el problema importante que se presenta hoy consiste en saber hasta qué punto puede éste sobrevivir a la crisis sufrida por el individualismo y el Estado liberal; ante esta cuestión tiene razón Legaz cuando escribe (41): «Precisa distinguir: el "liberalismo burgués", ese ideario y esa actitud concreta de las mentes burguesas y antisociales del siglo XIX, puede darse por periclitado; pero la idea misma del "personalismo", la afirmación de la persona como un valor anterior y superior a todo Estado, a toda Iglesia y a toda Cultura es una idea eterna: es justamente la sustancia del Derecho natural»; dirá Legaz en consonancia: «todo el problema del Estado de derecho va impregnado de sabor yusnaturalista». Esta puede afirmarse que es la idea que sobrevive a la crisis del liberalismo y del individualismo: la afirmación de la persona humana, como ser primario ontológico y ético, y de sus dimensiones esenciales de racionalidad y libertad: sobre esta base personalista creemos resulta posible la construcción actual de un auténtico Estado de derecho. De todas formas es indudable que este posible Estado de derecho de la actualidad no podría ser concebido ya al modo de los sistemas individualistas; la justa crítica del marxismo a la libertad formal del liberalismo revela el puesto central que el factor de equilibrio y justicia social ocupa en la sociedad contemporánea, precisamente como presupuesto ineludible de ese respeto real y efectivo que se postula para todos y cada uno de los hombres. Se ha hablado en este sentido en nuestra situación del paso de un Estado liberal de derecho a un Estado social de derecho (42).

En todo caso lo que aquí interesaba señalar es la inexactitud de la obligada vinculación que establece Panunzio entre individualismo y Estado de derecho, puesto que el fundamento auténtico de éste resulta ser en realidad el personalismo, es decir, la idea del respeto a la persona y a su libertad; entonces estamos ya autorizados para, usando los términos en su recto sentido, dar la razón a Panunzio cuando dice que el Estado fascista es un Estado jurídico y político, o ético, pero no un Estado de Derecho.

Volviendo al centro de las consideraciones del Estado fascista como Estado ético, sería preciso tomar en consideración la influencia que sobre él haya podido ejercer la filosofía neohegeliana, y también

(41) LEGAZ LACAMBRA: Ob. cit., págs. 75 y 12, respectivamente.

(42) PABLO LUCAS VERDÚ: *Estado liberal de Derecho y Estado social de Derecho*. Universidad de Salamanca, 1955.

el mismo Hegel, junto a la otra línea de la filosofía irracionalista que se reconoce generalmente como fundamento primario de estos sistemas políticos transpersonalistas. Al tratar de la concepción nazi nos ocuparemos más detalladamente del tema.

Como decimos, hoy se está generalmente concorde en vincular las teorías políticas fascista y nazi a una filosofía de carácter irracionalista; autores que se mueven en esferas tan diversas como Sabine (43) y Lukács (44) coinciden en ello; el clima filosófico del fascismo y del nazismo es el irracionalismo procedente de autores como Schopenhauer y Nietzsche; se caracteriza el irracionalismo, como dice Sabine, por «una intuición mística, un impulso de la voluntad, una apetencia instintiva de las fuerzas vitales»; con Sorel, y su obra *Reflexiones sobre la violencia*, la idealización de la acción directa y la creencia en el poder creador del mito vienen aplicadas al campo de la política, y esta es la línea que muy superficialmente recoge Mussolini; los adversarios del fascismo definían a éste como un ataque contra la razón, y sus mismos teóricos no sólo aceptaban, sino que incluso subrayaban con orgullo esta catalogación.

Si esto es así, el problema de las relaciones del fascismo con la filosofía neohegeliana aparece complejo, porque, como escribe Sabine (45), «la filosofía de Hegel fué considerada durante todo el siglo XIX como la antítesis lógica del irracionalismo de Schopenhauer. Y, sin embargo, continúa, la versión que Mussolini adoptó, después de haber decidido que el fascismo debía tener una filosofía, fué evidentemente sacada del hegelianismo italiano». Es cierta la contraposición existente entre el sistema hegeliano y el irracionalismo a pesar de la influencia romántica que pueda existir en el mismo Hegel. Sabine piensa que Hegel ha sido en realidad un elemento accidental y secundario para la doctrina del Estado fascista y que, además, ha tomado de aquél no sus puntos esenciales, sino precisamente los más débiles, como serían el nacionalismo y el antiliberalismo.

Entonces, ¿qué pensar de la influencia neohegeliana, y concretamente de Gentile, sobre el fascismo? Para Ravà, Hegel no estaría in-

(43) GEORGE H. SABINE: *Storia delle dottrine politiche*. Traducción italiana, Milán, 1959, pág. 714; citamos por esta edición italiana, cuyo texto respecto al fascismo y al nacional-socialismo aparece ampliado con respecto a la versión española de 1945. (Fondo de Cultura Económica, México.)

(44) GYÖRGY LUKÁCS: *La distruzione della ragione*. Traducción italiana, Milán, 1959, pág. 33.

(45) SABINE: Ob. cit., pág. 690.

cluído en esa exaltación totalitaria del Estado; «fueron sólo algunos tardíos continuadores de Hegel, dice (46), quienes llegaron a la visión de un Estado que subordina a sí otra cualquiera forma de vida. Entre éstos, afirma Ravà, aparece Gentile que, de acuerdo con su idealismo actualista, critica los tres órdenes de limitaciones que Hegel reconoce al Estado... contraponiéndole una concepción según la cual el Estado es único». También Sabine admite esta vinculación de la filosofía de Gentile a las tesis del fascismo, si bien señalando, a su vez, que «la doctrina fascista gentiliana no era en realidad más que una caricatura del hegelianismo». El complejo problema de la licitud en la conexión entre Hegel y el neoidealismo será planteado también al tratar de la concepción nazi; ahora interesa, más que examinar el tema de Hegel como posible precedente de estos sistemas, mostrar la relación de la filosofía neohegeliana de Gentile y la concepción política general del fascismo.

Para una comprensión de la filosofía de Gentile habría que partir de su teoría general del Acto; aquí mostraremos solamente su faceta social y política concretada en su oposición al liberalismo, al individualismo y al parlamentarismo; escribe Gentile (47): «Y quienes en nombre de la moralidad invocan la libertad para reconocer al individuo particular como sustancia independiente del agregado social... no saben lo que dicen»; para Gentile la comunidad es inmanente al individuo: habla así de la sociedad *in interiore homine* (48) para llegar a su teoría del Estado; «el querer, dice (49), como querer común y universal es Estado. Para entenderle, según su esencia, no hay que detenerse en ninguno de sus aspectos empíricos»; de aquí deriva su crítica al liberalismo: «El liberalismo tiene orígenes históricos circunstanciales y contingentes..., es decir, que no es propiamente una doctrina filosófica del hombre considerado —como lo considera siempre la filosofía— *sub specie aeterni*, sino la solución de un determinado problema histórico que hoy, concluye, aparece resuelto y superado», superado precisamente, dirá Gentile, por el Estado ético fascista: «La libertad, afirma Gentile, no es atributo del individuo abstracto, sino de aquello que es todo individuo en concreto, el pueblo»; «así, pues, concluirá, libre es solamente el indivi-

(46) RAVÀ: Ob. cit., pág. XIV y nota.

(47) GIOVANNI GENTILE: *Genesi e struttura della società*. Edición de 1946 (Mondadori), págs. 11 y 14.

(48) GENTILE: Ob. cit., págs. 16 y 32.

(49) GENTILE: Ob. cit., págs. 57 y 61.

duo en el Estado libre». La concepción de Gentile se corona en la consideración del Estado ético: «El Estado es el mismo individuo en su universalidad»; «de este concepto de Estado deriva su inmanente eticidad»; «en este sentido no hay otra posible vía de salida que la teocracia»; «no cabe, pues, la menor duda de que el querer del Estado es un querer divino» (50).

Esta base filosófica resulta adoptada por la doctrina fascista según se expresa, por ejemplo, a través de los conceptos fundamentales del mismo Mussolini: «Queremos unificar la Nación en el Estado soberano que está sobre todos y puede estar contra todos, porque representa la continuidad moral de la Nación en la historia»; «nuestra fórmula es esta: Todo en el Estado, nada fuera del Estado, nada contra el Estado»; «el Estado así como el Fascismo lo concibe y lo actúa es un hecho espiritual y moral» (51). Concepción ética, pues, del Estado fascista como Estado totalitario y transpersonalista: este es, en efecto, el resultado de la sustanciación de la ética en el ente u organismo Estado.

Recojamos finalmente las propias palabras de sus doctrinarios que vienen a confirmar ese sentido totalitario del Estado fascista; así escribirá Mussolini: «El Fascismo rechaza en la democracia la absurda mentira convencional del igualitarismo político»; «el Fascismo puede ser definido como una democracia organizada, centralizada, autoritaria»; «para el Fascismo el Estado es un absoluto frente al cual individuos y grupos son lo relativo. Individuos y grupos son "pensables" solamente en cuanto estén en el Estado»; «el individuo en el Estado fascista no es anulado, sino más bien multiplicado; el Estado fascista... ha limitado las libertades inútiles o nocivas y ha conservado las esenciales. Quien juzga sobre esta cuestión no puede ser el individuo, sino solamente el Estado» (52). Hemos preferido transcribir literalmente estos textos de Mussolini, como antes de Gentile, textos que no representan frases cortadas o pensamientos incompletos, sino precisamente las conclusiones concretas de su teoría general. En el mismo sentido de Mussolini se manifiestan, claro está, los demás teóricos del Estado fascista; concluye, por ejemplo, Panunzio en forma terminante: «Un carácter del Estado fascista... el

(50) GENTILE: *Ob. cit.*, págs. 66 y 67.

(51) MUSSOLINI: *Epiritu della Rivoluzione fascista* (Antología de los *Scritti e discorsi*, a cargo de G. S. y E. SPINETTI), 4.^a edición, Milán, 1940, pág. 370.

(52) MUSSOLINI: *Ob. cit.*, págs. 397, 400 y 403.

que constituye la calificación más repetida y corriente, la más omni-comprehensiva, es su carácter "totalitario"; el Estado fascista no puede ser por definición sino totalitario y dictatorial» (53).

III

LA IDEA DE COMUNIDAD Y LA CONCEPCIÓN POLÍTICA DEL NAZISMO ALEMÁN

Paralelamente a la tesis del Estado ético referido al Estado fascista italiano, corresponde ahora tratar la concepción transpersonalista de la idea de comunidad tal como ha sido adoptada en la filosofía política del nacional-socialismo alemán.

Una adecuada comprensión histórica exigiría partir del movimiento de oposición y reacción que surge contra la Revolución francesa y sus ideales inspiradores, concretamente de las posiciones del romanticismo e historicismo alemán representado por Adam Müller, F. Schlegel, Goerres, Schelling, etc., así como de los reaccionarios franceses, tales como De Bonald y Maistre. Como ha escrito Hans Freyer refiriéndose a estas posiciones, «las dos categorías fundamentales con las que se captan en estas teorías la realidad son las de organismo e historia. Ambas categorías se hallan dirigidas contra el derecho natural, la ilustración y la construcción histórica racional y señalan la aparición de una nueva idea del mundo histórico y social» (54). Conexión, pues, como venimos afirmando, con la concepción organicista de la sociedad; también Fischbach señala que para el organicismo «el Estado se concibe como un organismo natural que en forma similar a los otros seres vivos se encuentra sometido a determinadas leyes naturales», y que, por lo tanto, estas concepciones «se encuentran en deliberada oposición con las teorías del derecho natural que consideran al Estado como producto de la voluntad humana, es decir, como un mecanismo artificial» (55).

«La tesis de que las realidades sociales son formas "orgánicas"»

(53) PANUNZIO: *Teoria generale dello Stato fascista*, cit., págs. 64 y 70.

(54) HANS FREYER: *Introducción a la Sociología* (traducción española), 3.^a edición, Madrid, 1951, pág. 45.

(55) OSKAR G. FISCHBACH: *Teoría general del Estado* (traducción española), 4.^a edición, Barcelona, 1949, pág. 22.

significa, dice Freyer, que la comunidad nunca y en ningún caso puede construirse desde los individuos aislados, siendo, al contrario, anterior lógicamente a los seres individuales que la componen»; añade Freyer, «significa también que la vida social no puede modificarse o conformarse en forma consciente y artificiosa, de acuerdo con teorías racionales, sino que hunde sus raíces en lo inconsciente y crece en forma natural». Dos características, pues, del organicismo: una la absoluta primacía del todo social, otra el elemento irracionalista que acompaña a las posiciones románticas e historicistas; obsérvese cómo para éstas lo racional se identifica con lo «artificioso».

Es cierto que el racionalismo había olvidado gravemente la dimensión histórica de la realidad, pero no lo es menos que después el historicismo romántico exageró a su vez la tendencia opuesta, llegando a la casi negación de la razón y al culto de las fuerzas misteriosas y ocultas de lo inconsciente e irracional; entonces «lo que verdaderamente impulsa y sustenta el proceso histórico no son las decisiones o las creaciones de los individuos, sino las «fuerzas del espíritu popular en su actuación constante y silenciosa», como dice Freyer (56).

¿Qué son esas silenciosas fuerzas del espíritu popular? ¿Qué es este espíritu popular? Otra vez el punto de partida se retrae hasta la filosofía contrarrevolucionaria, hasta el movimiento de la reacción, que Gaston Bouthoul ha denominado reacción antihumanista y que en su formulación por Herder afirma «tener cada nación una especie de alma que impone a sus miembros una manera de pensar y de sentir *sui generis* incomunicable. Mientras para el humanismo, continúa Bouthoul (57), el valor del individuo se apoya en sus cualidades personales, para la escuela de Herder este valor se liga únicamente al hecho de ser parte de un organismo». Encontramos así en la escuela histórica y romántica el pensamiento de que las verdaderas unidades orgánicas del mundo histórico son los pueblos, concebidos como organismos vivientes en los que se manifiesta, a través de lo inconsciente, un «alma colectiva», el «espíritu nacional o popular», el «Volksgeist», término creado por Hegel en su tesis doctoral de 1793.

«En el terreno de la teoría orgánica del Estado es Schelling, dice Freyer, la figura predominante...; designa al Estado como el panor-

(56) FREYER: Ob. cit., pág. 47.

(57) GASTON BOUTHOU: *Histoire de la Sociologie*. París, 1956, pág. 43.

ganismo vivo dentro del cual adquieren realidad las fuerzas aisladas y los seres individuales». Y continuando esta línea «los pensadores románticos elaboran un concepto metafísico del pueblo y del «espíritu popular» cuyo sentido filosófico establece Fichte en sus *Discursos a la nación alemana* y da forma definitiva Hegel, sirviéndose de él toda la Escuela histórica. Los espíritus populares, añade Freyer (58), aparecen como la reserva inagotable de productividad, como la fuerza histórica de la que se alimenta toda creación individual»; los pueblos serán así los grandes organismos espirituales; como consecuencia tendríamos su actitud conservadora, su reacción antiliberal y, también, su tendencia nacionalista; la nación, en efecto, resulta concebida como una entidad mística, casi religiosa, haciéndose predominar los factores inexpresables, inefables, misteriosos, inconscientes y ancestrales sobre los analíticos, conscientes y racionales; estas características nos colocan en el ámbito del irracionalismo político y de la filosofía del mito.

Esta orientación irracionalista de la escuela histórica y romántica debe ser completada situando el estudio del problema de la comunidad política en el ámbito general de la filosofía idealista alemana.

Recuérdese cómo Panunzio, refiriéndose al Estado fascista, aceptaba en principio el Estado-sociedad de Hegel, frente al Estado-pueblo liberal y al Estado-clase marxista, pero concretándolo en seguida, dando un paso más, como Estado-nación, considerada ésta como organismo ético. Ahora Binder, en forma similar, tratará, dentro del neohegelianismo, pero intentando superar a Hegel, de convertir el Estado-sociedad de éste en un Estado-comunidad.

Para Fichte, dice Binder (59), «el Estado es algo artificial, creado intencionalmente, es un simple medio para los fines de la humanidad»; el Estado es, pues, algo transeúnte, contingente, histórico; la sociedad, en cambio, es el ser superestatal y permanente; «el Estado vale como medio, la sociedad como fin, como objetivo autónomo y final». La doctrina de Fichte se presenta, por tanto, según Binder, como una síntesis de la concepción iluminista del Estado, como algo

(58) FREYER: *Ob. cit.*, pág. 46.

(59) JULIUS BINDER: «Stato e società nella moderna filosofia politica», en la *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, año IV, fasc. III (julio-septiembre 1924), págs. 221 y 222.

accidental y contingente, y la consideración metafísica del yo y de la sociedad apoyada sobre la Etica.

En Schelling, continúa Binder, la relación Estado y sociedad aparece configurada en modo distinto que en Fichte; para Schelling «el Estado no es sólo un medio, sino una propia formación de la razón objetiva que tiene su propio derecho y su propio valor y fin»; la sociedad, en cambio, «que se refiere solamente a la acción recíproca de los individuos, debe deducir su propio derecho de los fines de los individuos mismos».

Esta inversión de la relación Estado y sociedad viene continuada y elevada a sistema por Hegel insertando los dos términos en el mismo proceso dialéctico; hay, en este sentido, en Hegel una mayor concordancia con Schelling que con Fichte; como dice Binder (60), «resultaba ya imposible para Hegel seguir todavía en esto a Fichte, que con su construcción del Estado había quedado en gran parte prisionero del iluminismo y del individualismo a pesar de haber hecho el notable intento de abrazar la esencia orgánica del Estado y liberarse de ese modo de los vínculos del individualismo. Resultaba imposible para Hegel considerar el Estado como una formación pasajera y a la sociedad como portadora de valores eternos»; de este modo Hegel, en la línea de Schelling, pero yendo más allá que él, «eleva al Estado sobre la sociedad en la escala de lo absoluto».

Binder, sobre estos supuestos, concreta su pensamiento diciendo que el Estado-sociedad en el sentido de Hegel no es todavía el verdadero Estado, puesto que, dice, «el Estado no es sociedad, sino algo más elevado, algo más que una simple unión de hombres en razón de sus recíprocas relaciones». «El Estado, dirá Binder como conclusión, no es, en su esencia, "sociedad", sino "comunidad"» (61). No, entonces, Estado-sociedad como en Hegel, sino el superior Estado-comunidad.

La idea de comunidad es, en efecto, central en la concepción neo-hegeliana alemana; trataremos de ver cómo la forma absoluta, transpersonalista y metafísica en que viene pensada por estos autores la aproxima al tipo de comunidad que sirve de fundamento al sistema político y jurídico del nazismo. Binder en este sentido dice (62): «El individuo debe hacerse consciente de la dependencia de su "yo" res-

(60) BINDER: Ob. cit., pág. 224.

(61) BINDER: Ob. cit., pág. 240.

(62) BINDER: Ob. cit., pág. 241.

pecto del "Estado", debe comprender que el Estado y el yo no son términos contrapuestos, sino que el yo, siendo posible sólo en la comunidad, presupone también la comunidad del Estado; y entonces el Estado deja de ser un instituto de coerción y se convierte en la realidad de la libertad». Más adelante veremos cómo, paralelamente, la doctrina del nazismo está montada sobre la base de la «Volksgemeinschaft» o pueblo en comunidad, derivando de ella sus sistemas jurídico y político.

En dirección similar a Binder, Larenz insiste en la concepción ética del Estado y en la superación del individualismo gracias a la afirmación de la comunidad como valor en sí; esto significa, en definitiva, el volver a la idea de la sustanciación de la comunidad; será preciso detenernos brevemente en la posición de Larenz; dice, refiriéndose al concepto de libertad y de comunidad (63): «En el centro de la ética y de la filosofía del Estado del idealismo alemán está la elaboración de una idea de libertad más profunda que la proclamada por la Revolución francesa. Libertad quería decir, para los alemanes, cumplimiento del deber, y luego comunidad. De esta forma dicho desenvolvimiento culmina en una frase de Hegel... según la cual la libertad suprema es la comunidad suprema». Este es el concepto de comunidad básico en el neohegelianismo alemán, que se intentara después vincular, en el nazismo, a aquel otro de carácter étnico y biológico que, apoyándose en nociones racistas, dieron Chamberlain, Rosemberg y los antropólogos oficiales del Estado hitleriano.

Continúa Larenz concretando sus puntos de vista dentro de la orientación señalada: «En este sentido, dice, el pueblo, el espíritu del pueblo es sustancia...; en cuanto unidad sustancial en la colectividad o conjunto, el pueblo es comunidad, comunidad cultural, comunidad histórica y política. Esta determinación del concepto de comunidad, añade, merece ser destacada, pues por ella resulta esclarecido que la comunidad nunca puede ser pensada simplemente a partir de la existencia del individuo». Lo característico de Larenz, por otra parte, es la identificación entre pueblo y Estado: «El pueblo por su esencia, escribe, es ya siempre político...; pueblo y Estado no pueden ser considerados como dos entidades existentes independientemente una de otra...; al contrario, esta unidad de pueblo y

(63) KARL LARENZ: *La filosofía contemporánea del Derecho y del Estado*, traducción española, Madrid, 1942, pág. 152.

Estado se expresa en la idea según la cual el Estado es la «forma del pueblo político» (64).

Sobre esta base Larenz llega a unas posiciones que realmente fueron utilizadas por el Estado nacional-socialista; sus ideas centrales son las de organismo, espíritu del pueblo y comunidad; «el concepto de realidad del idealismo objetivo, escribe (65), está orientado hacia el concepto de organismo»; la noción de espíritu del pueblo viene entendida «como sustancia concreta de una vida supraindividual y determinada a la vez como ley de vida y fuerza creadora de una raza, de un pueblo, de una comunidad concreta»; el pueblo, por su parte, es concebido como una verdadera unidad sustancial de carácter metafísico: «La fuerza creadora del pueblo, es decir, por consiguiente, el "espíritu del pueblo", se desarrolla primeramente de una manera inconsciente y a la par orgánica en la comunidad nacional y en sus ordenaciones vitales y contenidos ideológicos concretos, pero luego también, y en un sentido más estricto, bajo especie espiritual, en el acto creador de la persona directora.» «Caudillaje, decía Larenz, es actuación personal en función de una sustancia suprapersonal. Como hacer espiritual que expresa dicha sustancia siempre y en sentido relevante, el caudillaje realiza el espíritu del pueblo y tiene en éste su fundamento al par que su fin». En esta idea está inspirado, como veremos después, el sistema político general del nacional-socialismo a través de los conceptos de comunidad («Volksgemeinschaft») y de jefe o guía («Führer»). En este sentido el mismo Larenz establece la señalada conexión: «La teoría del espíritu del pueblo, rectamente comprendida, conduce, pues, también por lo que respecta al Derecho a las formas representativas y a los conceptos que han sido puestos de relieve por la ciencia jurídica alemana nacional-socialista, dándoles de esta suerte su base filosófica» (66).

Esta idea de comunidad adoptada por el nacional-socialismo puede, por tanto, ser deducida fundamentalmente desde un doble punto de partida: por una parte, la filosofía irracionalista del romanticismo e historicismo de la contrarrevolución y, por otra, la filosofía neohegeliana. Pero ocurre que mientras los caracteres irracionalistas de la concepción nazi resultan generalmente admitidos por la doctrina (recuérdese lo dicho anteriormente sobre el fondo mítico e irracio-

(64) LARENZ: Ob. cit., págs. 161 y 163.

(65) LARENZ: Ob. cit., págs. 188 y 190.

(66) LARENZ: Ob. cit., pág. 191.

nal del fascismo italiano), y así autores tan diferentes como Sabine y Lukács concuerdan en esto; en cambio, por lo que se refiere al segundo punto, es decir, a la contribución neohegeliana en el nacional-socialismo, el problema se presenta más controvertido y difícil; ligado con este problema se plantearía entonces el de la efectiva participación que corresponde a Hegel como precedente del sistema totalitario nacional-socialista, lo cual traería, a su vez, a discusión el tema de la ortodoxia o heterodoxia hegeliana de los neoidealistas alemanes tipo Binder y Larenz o de los italianos como Gentile, y como fondo de todo ello la difícil e ineludible cuestión de las posibles interpretaciones de Hegel.

Un desarrollo completo del tema obligaría, pues, a abordar sucesivamente estas cuestiones: primero, la relación neohegelianismo y nacional-socialismo, después el problema de las interpretaciones de Hegel y, finalmente, la conexión entre Hegel y el neohegelianismo, y con ello, en virtud de lo resuelto en el primer punto, la vinculación de Hegel con el nacional-socialismo. Es obvio que no podemos entrar aquí en el fondo de esta amplia problemática; nos limitaremos a trazar las líneas generales que permitan situarnos con suficiente claridad en el ámbito concreto de la filosofía política del nacional-socialismo.

György Lukács, desde un punto de vista marxista, ha calificado la doctrina del nazismo como resultado de una corriente de pensamiento esencialmente irracionalista que se desarrolla en Alemania durante los siglos XIX y XX, y que, según él, comprendería autores como Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, «la filosofía de la vida» de Scheler, Spengler, las posiciones de Heidegger y Jaspers, también, obviamente, «la teoría de la raza» de los Chamberlain y Rosenberg, el fascismo y las doctrinas sociológicas de autores como Weber, Spann, Freyer, etc.; en su obra *El asalto a la razón* examina Lukács todas estas posiciones como pertenecientes a la línea de desarrollo del irracionalismo que constituye el precedente y el fondo de la filosofía del nacional-socialismo; «nuestro argumento es, por tanto, la vía de Alemania a Hitler en el campo de la filosofía», escribe Lukács (67); «nuestra tarea, insiste, es desenmarcar todas las tendencias de pensamiento que han preparado la «Weltanschauung» nacional-socialista, por lejanas que puedan estar del hitle-rismo y por poco que subjetivamente hayan tenido intenciones de esa

(67) LUKÁCS: Ob. cit., pág. 4.

naturaleza». Lukács se excede algo en esta calificación absoluta de prenazismo para toda la moderna filosofía alemana; no obstante, aplicada con esta reducción, su tesis resulta válida para mostrar los aspectos prenazis de la generalidad de las posiciones examinadas en su obra.

Así, pues, Lukács atribuye un origen esencialmente irracionalista a la filosofía nacional-socialista, por encima del influjo que podría corresponder al neohegelianismo; escribe en este sentido (68): «Sería un error el pensar que el neohegelianismo haya sido jamás la ideología realmente dominante en la burguesía alemana durante el tiempo comprendido entre las dos guerras imperialistas. Como hemos visto, añade, en las tendencias ideológicas de la burguesía alemana de entonces ha dominado siempre el irracionalismo, cada vez más radical, de la «filosofía de la vida», la ideología que mejor ayudó a preparar el camino del fascismo a la burguesía reaccionaria alemana». «Los neohegelianos, continúa Lukács, intentaron naturalmente hacer una política de compromiso incluso frente al fascismo declarado; en Göttingen surge una escuela neohegeliana de filosofía del Derecho (Binder, Busse, Larenz, etc.)...; los neohegelianos hicieron diversas intenciones para adquirir el favor del hitlerismo dominante recomendando a Hegel como ideólogo reaccionario del que se podía estar seguro...; pero estos intentos, escribe todavía Lukács, resultaron inútiles»; «el neohegelianismo, con su Hegel adaptado en sentido imperialístico-reaccionario, no logró realizar la deseada "síntesis" de todas las tendencias (con exclusión de las progresistas). Llevó una existencia mediocre tolerado por el nazismo en algún rincón de las Universidades alemanas» (69).

Sabine desde un diferente punto de vista, coincide, sin embargo, con Lukács en esta cuestión. También él designa al irracionalismo como clima filosófico del fascismo y del nacional-socialismo; sus teóricos, dice Sabine, insistían en calificar a estos sistemas como una rebelión contra la razón; «sus escritos estaban llenos de afirmaciones en el sentido de ser la vida quien controla a la razón y no la razón a la vida»; coherentemente con esto, «los ideales democráticos de libertad e igualdad, así como las libertades civiles y políticas del gobierno constitucional y representativo, venían considerados como anticuadas reliquias del racionalismo filosófico que había alcanzado su

(68) LUKÁCS: Ob. cit., pág. 563.

(69) LUKÁCS: Ob. cit., págs. 585 y 589.

punto culminante con la Revolución francesa. «Estéril intelectualismo» era el término típico del desprecio con que fascismo y nacionalsocialismo definían a todas las doctrinas políticas adversarias, ya fuesen marxistas o liberales» (70).

Esto por lo que afecta al irracionalismo; respecto al elemento hegeliano, Sabine piensa también que su influencia sobre el nazismo ha sido menos importante; «los filósofos alemanes del nacionalsocialismo ignoraron siempre a Hegel, e incluso, como hizo Rosenberg, lo rechazaron» (71). De todas formas, Sabine, más que negar la influencia neohegeliana, lo que hace es exculpar a Hegel negando la ortodoxia hegeliana del neoidealismo contemporáneo; así referido a Gentile y al fascismo escribe Sabine (72): «La doctrina fascista gentiliana no era en realidad mucho más que una caricatura del hegelianismo.» «Benedetto Croce..., mucho tiempo antes del nacimiento del fascismo, había advertido que también la metafísica de Gentile contenía elementos irracionistas derivados de Nietzsche y que su hegelianismo era un tanto dudoso». Sabine considera que los puntos de contacto de Hegel con el sistema nacional-socialista, y también con el fascismo, se reducen al nacionalismo y al antiliberalismo.

Resulta indudable el aspecto, señalado unánimemente por la doctrina, de la vinculación cierta y fundamental entre el irracionalismo y el nacional-socialismo (o el fascismo). Aquí hemos querido señalar también en ese sentido el aspecto quizás menos patente de la influencia del neohegelianismo, influencia secundaria, pero importante, sobre todo desde un punto de vista de prestigio teórico, de captación de intelectuales y de formación de élites; reconocido esto, es cierto, sin embargo, como dice Lukács, que el irracionalismo se fué imponiendo sucesivamente sobre el neohegelianismo en la determinación de la vida política nazi y fascista; esto es cierto (en menor grado para el fascismo que para el nazismo) desgraciadamente, pues la orientación neohegeliana, incluso dentro de su esencial transpersonalismo, quizás habría podido evitar al menos las extremas y violentas consecuencias del totalitarismo construído casi exclusivamente sobre el puro irracionalismo.

Una segunda cuestión, también fundamental, sería la posible conexión Hegel-neohegelianismo y, asimismo, Hegel-nacional-socialis-

(70) SABINE: Ob. cit., pág. 683.

(71) SABINE: Ob. cit., pág. 690.

(72) SABINE: Ob. cit., pág. 693.

mo. Afirmando una parcial vinculación, ha escrito Legaz (73): «Lo que en Hegel era, por así decirlo, teoría, pasa ahora a ser una especie de hermenéutica existencial. No por azar son estos neohegelianos teóricos del nuevo Estado alemán, con lo cual la idea hegeliana del Estado adquiere, acaso por vez primera, una dimensión vital»; «Hegel no pensó, dice Larenz, en el Estado prusiano de su época; pero la idea hegeliana del Estado tiene realidad en el Tercer Reich. Lo «general concreto» está ahí, presente, en esa realidad estatal que es el Estado alemán forjado en 1933». Ya hemos visto cómo Lukács y Sabine excluyen a Hegel de esa vinculación esencial con el nazismo, insistiendo tanto en la discontinuidad Hegel-neohegelianismo como en la falta de influjo esencial y directo del neohegelianismo sobre el nazismo. De todas formas no sería difícil encontrar en Hegel una faceta, diríamos, «totalitaria-reaccionaria», si bien es cierto que éste no sería ni el Hegel total ni, quizá, el fundamental.

Esta problemática nos llevaría en realidad al tema de las interpretaciones de Hegel que aquí no haremos sino reseñar brevemente; de Hegel han sido hechas precisamente tres importantes interpretaciones: la liberal, la totalitaria-reaccionaria (quizás el término no sea muy exacto; correspondería a la llamada derecha hegeliana) y la marxista (izquierda hegeliana).

La interpretación liberal, debida sobre todo a Franz Rosenzweig y Friedrich Meinecke, ha intentado descubrir en Hegel una línea de pensamiento liberal que derivaría de sus primeros escritos políticos y que daría como resultado no el Hegel defensor del absolutismo prusiano, sino el propugnador de una monarquía constitucional de tipo inglés. Ciertos autores marxistas como Bloch mantienen una cierta benevolencia respecto a esta interpretación, quizás intentando desvalorar la fuerte dirección del neohegelianismo totalitario; según Bloch, «todos los verdaderos sacerdotes del Estado se manifestaron en su tiempo contra el "racionalismo" hegeliano». Tanto Haller como F. J. Stahl y otros auténticos defensores del Estado totalitario, dice Bloch, expresan claramente su oposición a Hegel, y lo mismo ocurriría, concluye concordando con Lukács, algún tiempo después bajo el nazismo» (74). Por su parte los autores de la tendencia neohegeliana (la derecha hegeliana) han considerado como superados y

(73) LEGAZ: Prólogo a la citada obra de KARL LARENZ, pág. 3.

(74) ERNST BLOCH: *El pensamiento de Hegel*, traducción castellana, Buenos Aires, 1949, págs. 229 y 363.

sin real fundamento los supuestos de la interpretación liberal; escribe, por ejemplo, Larenz (75): «Debemos a Martin Busse la refutación decisiva de Rosenzweig.» Hegel había reconocido que el individuo sólo es posible en la comunidad; «el liberalismo, dice Larenz, era incapaz de ver y comprender esta idea de la comunidad», radicando aquí la raíz de su errónea interpretación de Hegel. En Italia una actitud neohegeliana de carácter liberal es adoptada por Croce en pugna tanto con los marxistas como con Gentile, representante de la corriente neohegeliana fascista. No ha tenido realmente mucha vigencia la interpretación liberal de Hegel.

El neohegelianismo sería la prolongación de la segunda de las interpretaciones de Hegel, la que correspondería a su ala derecha y se concretaría en una visión totalitaria y reaccionaria; nos hemos venido refiriendo a ella de modo primordial, viendo su vinculación con Hegel sobre todo a través del antiindividualismo y de su idea de comunidad; ya hemos señalado como Lukács, desde un punto de vista marxista, intenta disminuir y negar la dependencia del neohegelianismo respecto de Hegel como también su participación en el pensamiento nacional-socialista.

La tercera interpretación de Hegel, quizás la más profunda, ha sido la realizada por el marxismo sobre el concepto de dialéctica y su conversión en el materialismo dialéctico, logrando una auténtica superación, con continuidad, de Hegel; escribe Lukács (76): «Es una simplificación que falsea la historia el admitir que sea suficiente un cambio de signo para pasar de la dialéctica idealista de Hegel a la dialéctica materialista de Marx. Entre Hegel y Marx hay un salto cualitativo de alcance histórico universal». Por su parte, los autores del neohegelianismo totalitario han mantenido que en realidad el marxismo, con su teoría de la clase, desvirtúa el pensamiento hegeliano con una errónea interpretación.

Una solución a este problema excede, claro está, de los límites y objetivos aquí marcados; nosotros insistiríamos, no obstante, en la constatación en Hegel de un aspecto totalitario-reaccionario que se prolongaría generalizándose coherentemente en el neohegelianismo italiano y alemán, influyendo sobre las concepciones transpersonalistas del fascismo y del nacional-socialismo, fundamentalmente a tra-

(75) LARENZ: Ob. cit., págs. 149 y 150.

(76) LUKÁCS: Ob. cit., pág. 552.

vés de la noción de comunidad entendida como sustanciación del «espíritu popular».

En efecto, la idea de comunidad puede considerarse como central tanto en la concepción doctrinal como en la organización política y jurídica del nacional-socialismo alemán, que aproximadamente respondería al siguiente esquema (77): el elemento fundamental es la llamada «Volksgemeinschaft», es decir, el «pueblo constituido en comunidad», que es la fuente originaria del derecho y en la cual un «Führer» asegura la «Führung», dirección o guía del pueblo, ayudado en esta misión por el partido único nacional-socialista y utilizando como instrumento el complejo organizativo Estado.

Dos son los presupuestos de la «Volksgemeinschaft»: la noción de pueblo («Volk») y la de comunidad («Gemeinschaft»); el primero viene concebido en el nazismo como una realidad de carácter étnico, basada en la idea de la raza; la comunidad significa la entificación del pueblo, la sustanciación del colectivo «Volksgeist», la existencia de una total comunión entre los miembros de la comunidad, encarnados e identificados con ese ser superior, vivo y real que es el «Todo social». El paso de este «espíritu del pueblo» a la esfera del poder político se realiza a través de las nociones de «Führer» y «Führung»; el espíritu del pueblo («Volksgeist»), que asegura la coordinación y unidad de la comunidad («Volksgemeinschaft»), encarna en los individuos a través, se dice, de la dialéctica existente entre éstos y el Todo; pero ocurre, continúa el pensamiento nazi, que no todos los individuos son penetrados en un mismo grado de intensidad por el espíritu del pueblo; así, puede darse el caso de individuos que carezcan por completo de ese espíritu, si bien lo normal es que la mayoría lo posean en un grado medio; habría, a partir de aquí, un limitado número de individuos en los que el grado de intensidad de encarnación sería superior al normal, estableciéndose una auténtica jerarquía hasta llegar a un solo individuo, el «Führer», cumbre de esa penetración espiritual, el cual posee la virtud de encarnar el espíritu del pueblo en grado único y eminente; en él se identifican con su espíritu individual y el espíritu popular; gracias a ello su superior moralidad, concluye la tesis nazi, le hace siempre capaz de querer y actuar aquello que le dicta su conciencia comunitaria y que va siempre dirigido al bien de la comunidad.

(77) ROGER BONNARD: *Le Droit et l'Etat dans la doctrine Nationale-Socialiste*. París, 1936.

El «Führer» ejerce, pues, el poder político de la comunidad y lo hace bajo la forma de «Führung», que es guía o conducción; la «Führung», se dice, no puede existir más que si el pueblo aparece constituido en comunidad y, viceversa, el hecho de que el pueblo esté constituido así, reclama necesariamente el ejercicio del poder bajo la forma de «Führung»; los caracteres del poder del «Führer» se han formulado concibiéndolo como un poder de naturaleza personal, originaria, autónoma y autoritaria. El «Führer» para la realización de su función se sirve de dos principales instrumentos: el Partido y el Estado, ambos en íntima vinculación a través, sobre todo, de un tipo de unión personal que se da entre los altos puestos del Estado y del Partido; el Estado se configura así como Estado-comunidad.

Las consecuencias en el campo jurídico son sumamente importantes; por regla general se prescinde coherentemente de la expresión Estado de derecho; tal es la postura impuesta por Hohn, si bien todavía autores como Kollreuter y Merk, por ejemplo, piensen en la posibilidad de adoptar las fórmulas clásicas para la nueva realidad nacional-socialista; paralelamente se propugna que la relación entre individuos y comunidad venga establecida no a través de la atribución a aquéllos de «derechos subjetivos» (que no tendrían sentido frente a la comunidad concebida como una misma cosa con el individuo, siempre necesariamente concordantes), sino a través de «situaciones jurídicas» dentro de la comunidad. La fuente originaria del derecho, según la doctrina del nazismo, se encuentra en el espíritu de la comunidad; al «Führer», en cuanto que encarna perfectamente ese espíritu comunitario, corresponde, por tanto, formular y promulgar el derecho que sea conforme al espíritu del pueblo en comunidad. Existe realmente una cierta relación entre esta tesis y la de la Escuela histórica de Savigny que considera, frente al racionalismo, ser el derecho algo histórico, producto del espíritu del pueblo; ahora bien, las divergencias son profundas: mientras para Savigny el derecho se manifestaría primariamente en las costumbres, para el nacional-socialismo el espíritu se encarna directamente en el «Führer», siendo, por tanto, su voluntad el verdadero origen, fuente y fundamento del derecho; frente al normativismo y formalismo liberales se cae ahora en un extremismo antinormativista, antiformalista y voluntarista, abierto a toda arbitrariedad e injusticia; derecho será la voluntad del «Führer».

¿Cuáles son las garantías que aseguran que el «Führer» ejerce

realmente su «Führung» de acuerdo con el espíritu de la comunidad? La «Führung» no es susceptible de un control jurisdiccional porque, se dice, resultaría contrario a la autonomía que es característica del poder personal del «Führer»; entonces la doctrina nacional-socialista afirma con perfecta seriedad que las garantías se encuentran inherentes en la persona misma del «Führer», en su alta capacidad política y en su elevada moralidad, tesis ciertamente lógica si realmente se cree en esa encarnación del espíritu del pueblo en el «Führer»; de todas formas, se admite la posibilidad extrema de que si éste no cumple sus deberes y obligaciones sea reemplazado por la fuerza por otro «Führer». En consonancia con esto se afirma que no existe responsabilidad del «Führer» frente a los individuos, sino solamente frente a la comunidad; y quien puede actuar en nombre de la comunidad para exigir responsabilidades al «Führer» no puede ser ningún órgano del Estado, sino solamente otro «Führer», llamado por el espíritu del pueblo a realizar la justicia incumplida.

Todo esto no es sino un burdo trasplante de una serie de absurdos ideales al campo de la realidad, trasplante aceptado con complacencia y orgullo por los miembros de esa comunidad ético-espiritual y sufrido bárbaramente por aquellos a quienes les venía negada esa encarnación del misterioso e inefable espíritu popular. Puede decirse que ese confusionismo entre las esferas de lo ideal y de lo real constituye el equívoco fundamental de las concepciones neohegelianas; en este error incurrirían fórmulas transpersonalistas como «la máxima libertad es la máxima comunidad» o «el Estado es el individuo mismo en su universalidad»; en ellas se da esa identificación, confusión y trasposición entre el campo del «ser» y el del «deber ser».

Consideramos, por tanto, válida la crítica que Legaz dirige a estas posiciones (78): «Es una verdad profunda la de que la libertad consiste en la comunidad, en la universalidad, más que en la soledad y la discrepancia.» «El hombre, continuaría admitiendo Legaz, no es verdaderamente libre en el Estado cuando posee libertad de discrepar, sino cuando no puede discrepar porque se identifica con el Estado, cuando le presta aquel asentimiento profundo que implica una fusión espiritual con él.» «Ahora bien, precisa Legaz, y esto es lo decisivo, el que esto ocurra, en efecto, es un hecho empírico y contingente, que no puede ser afirmado *a priori* de ningún Estado concreto, y sólo puede ser postulado como idea y deber ser. En la "idea"

(78) LEGAZ: Prólogo a la citada obra de KARL LARENZ, pág. 4.

el Estado es efectivamente eso: realización de la libertad del individuo. Pero ningún Estado, insiste Legaz, realiza exhaustivamente la idea del Estado; ninguno representa aquella comunidad espiritual que es también la verdadera libertad».

Es cierto que las concepciones de estos autores neohegelianos pretenden, en principio, construirse sobre categorías teóricas filosóficas superiores a los aspectos empíricos e históricos de un Estado concreto y existente; ahora bien, no es menos cierto que aquéllas terminan, coherentemente, por concluir en apoyo de situaciones y regímenes políticos totalmente reales, existente y concretos; tal ocurre, por ejemplo, en Gentile con el fascismo y en Larenz con el nacional-socialismo: el transpersonalismo de estos sistemas sale, pues, de la indudable crisis del individualismo sólo a través del totalitarismo.

ELÍAS DÍAZ