

nos resulta «volver la vista» a nuestro «atrás» inmediato, para no reincidir en las causas que motivaron un ocaso casi total de nuestro ser español.

Prescindo de una posible crítica de especialistas al tema filosófico de fondo; prefiero resumir para el lector, en crítica positiva, los puntos que me parecen más significativos en la obra estudiada. En el aspecto histórico-social, creo que Costa es otro más de los tipos y personalidades rabiamente individualistas y a la vez con aspectos universalizables a que tan acostumbrados nos tiene el siglo XIX, dentro y fuera de nuestras fronteras. Autodidacta, ecléctico, asistemático, no hizo en serio nada de lo que quería hacer, salvo quizá sus actividades de política agraria. ¿Su personalidad era demasiado «fuerte» para someterse a moldes sociales o políticos? En el aspecto histórico-cultural, sobrecoge en Costa y en el «medio universitario» español en que él se desarrolló, la anemia y pobreza de nuestra investigación y cultura de entonces, que encontró en Krause, filósofo de tercera fila, casi el único lazo con el mundo extrapirenaico, hasta que Ortega y Unamuno restablecieron los puentes (aunque no ellos solos). El aspecto más logrado de la filosofía del Derecho costiana está en su interpretación vitalista y en la importancia dada al elemento popular y costumbrista, enlazando así con nuestros mejores historiadores del Derecho y tratadistas clásicos, sobresaliendo entre unos y otros Hinojosa y Suárez, respectivamente.

VIDAL ABRIL CASTELLÓ.

MARCUSE, Herbert: *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Trad. castellana de Julieta Fombona de Sucre. Instituto de Estudios Políticos. Universidad Central de Venezuela. Caracas, 1967. 416 páginas.

Nuestra época es, nos guste o no, época de epígonos, y toda obra de pensamiento en ella producida aparece ya ahora y aparecerá aún más claramente ante la posteridad lastrada con esta limitación esencial que los tiempos imponen. Sólo partiendo de este hecho, sobre cuya etiología tanta tinta se ha vertido, cabe enjuiciar la producción contemporánea. Dentro de ella, la de Marcuse tiene tales dimensiones que no es exagerado ver en su autor una de las mentes más vigorosas y lúcidas del presente.

Nacido en Berlín en 1898, estudió Filosofía en su ciudad natal y en Friburgo, orientándose pronto hacia el marxismo, en cuyo cultivo tan rica literatura produjo la inquieta Alemania de Weimar. En 1932 es uno de los primeros en percibir la extraordinaria importancia de los recién publicados Manuscritos marxistas de 1844, sobre los cuales dio ya entonces una lúcida interpretación («Neue Quelle zur Grundlegung des historischen Materialismus», en *Die Gesellschaft, Revue für Politik und Sozialismus*, año IX, núm. 2). Casi simultáneamente publica una primera versión, muy modificada y ampliada después, del libro que comentamos. La toma del poder por los nazis en 1933 le obliga a salir de Alemania para radicarse en París, aunque no interrumpió de momento su colaboración con la *Deutsche Zeitschrift für Sozialforschung*, en la que publica en 1935 un

ensayo sobre el liberalismo, y en 1938 otro excelente sobre la filosofía hedonista, en el que se anuncian algunas de las líneas directrices de su pensamiento posterior.

Por los mismos años publica también, en colaboración con Theodor Adorno, unos *Studien über Autorität und Familie*, editados en París por Max Horkheimer, en los cuales se elaboran los esquemas conceptuales que más tarde Adorno habría de utilizar en su monumental trabajo sobre la personalidad autoritaria.

Emigrado a los Estados Unidos en vísperas de la guerra, es contratado por la Universidad de Harvard, más tarde la de Columbia y por último la de Brandeis, la gran Universidad judía, a cuyo profesorado pertenece desde 1954. Como tantos otros intelectuales alemanes, vive, sin embargo, desde la década del 50, a caballo del Atlántico y sin romper con su vinculación americana; es actualmente, junto también con Adorno, una de las mentes rectoras en el revivir de los estudios marxistas en Alemania.

Aparte de las publicaciones ya citadas, sus libros más importantes son: *Eros and Civilisation* (Boston, 1954; hay trad. castellana: *Eros y Civilización*, México, 1965), *Soviet Marxism* (Columbia University Press, 1960; traducción castellana: *El marxismo soviético*, Madrid, 1966) y *The One-dimensional-Man* (Boston, 1964; trad. cast.: *El hombre unidimensional*, Buenos Aires, 1966).

Entre todos ellos, *Razón y revolución*, cuya primera edición inglesa se publicó en Nueva York en 1954, ocupa un lugar de excepción, no sólo por constituir una exposición sumamente lúcida y anormalmente clara del pensamiento hegeliano y posthegeliano, sino porque en él se encuentran incoadas las ideas fundamentales que el autor desarrolla en sus obras posteriores.

La parte primera y más extensa del libro está dedicada al estudio crítico del pensamiento hegeliano. Sin eludir la dificultad y sin recurrir a fáciles superficialidades de popularizador-deformador (Marcuse nos hace gracia, por ejemplo, de la lamentable, mecánica y poco hegeliana tríada de tesis, antítesis y síntesis), logra ofrecer una visión completa, profunda y clara del difícilísimo sistema de Hegel, desde los primeros escritos hasta el último artículo pesimista sobre la Constitución inglesa y el *Bill* de reforma. Sólo esa exposición justificaría la traducción de un libro cuyos méritos, sin embargo, no se detienen ahí. El autor no adopta la habitual y escasamente fértil perspectiva agonial, sino que, frente a Hegel, critica y toma partido, de modo que el lector pueda no sólo conocer el pensamiento hegeliano, sino también percibir cuáles son sus méritos y carencias cuando se lo examina desde un determinado punto de vista, que queda, por lo demás, perfectamente explícito.

Para Marcuse, como para Marx, la grandeza del hegelianismo reside sobre todo en haber evidenciado la potencia dinámica de la negatividad, la fuerza propulsora y en definitiva tendida hacia el progreso que la imperfecta realización de la noción entraña. Este descubrimiento, que se conecta con el del carácter histórico de la razón, permite resolver el viejo dilema de razón y convención y superar, sin negarlo, el pensamiento ilustrado, del que es continuación. Al mismo tiempo, y en cuanto que la

noción que la realidad en parte afirma y en parte niega es obra del espíritu, a éste se le asigna un papel crítico. Es el espíritu a través de su órgano, el filósofo, el que ha de señalar las imperfecciones de lo real y empujar así, indirectamente, hacia nuevas formas sociales y políticas.

En esta misma grandeza del pensamiento de Hegel se halla, sin embargo, su radical limitación. Todavía el reino de la noción sigue siendo para él el reino puro del espíritu que no puede ir más allá de la crítica de una realidad susceptible de desarrollo, pero no de perfección, porque, de una parte, toda objetivación es enajenación y, de la otra, al espíritu no le es dado criticar la realidad sino en función de su noción intrínseca, nunca oponiéndole otra. La Filosofía no pinta su gris sobre gris sino cuando una forma ha tomado ya realidad. Comprende el tiempo y sus necesidades, pero no se adelanta a él. O dicho de otra forma, la Filosofía critica al sistema siempre dentro del sistema mismo. Como diría Feuerbach, niega la religión, pero dentro de la religión.

La debilidad última y esencial de la filosofía hegeliana consiste en ser aún Filosofía. Esta es la razón de la claudicación de Hegel ante su tiempo y de su glorificación del Estado monárquico prusiano (que ensalza, no hay que olvidarlo, desde una postura liberal) y no una cualquiera debilidad personal del autor. El sistema obligaba, en líneas generales, a entender la Historia como una sucesión de formas cada vez más altas y depuradas que culminan en la sociedad civil y el Estado de Derecho, en el que quedan superados los antagonismos que, sin él, llevarían aquélla a su destrucción. Llegados a esta cumbre, nada más puede conseguirse en lo externo, en el ámbito de la realidad objetivada (y enajenada), y no cabe otro progreso que el del Espíritu Absoluto, es decir, el del pensamiento, el de la interioridad.

Para la conciencia de los contemporáneos es evidente este carácter último de la filosofía hegeliana, y Bauer llega a decir que es imposible construir, tras Hegel, una nueva Metafísica, del mismo modo que, tras Beethoven, no es posible componer una sinfonía que tenga contenido artístico e importancia histórica. El pensamiento posthegeliano, al que dedica la segunda parte de la obra, sólo puede ser, en consecuencia, afirma Marcuse, o bien una reducción de la Filosofía a ciencia positiva, a sociología, encaminada más o menos conscientemente a la justificación de lo existente, o bien una Teoría social (por antonomasia, la marxista) heredera legítima de la Filosofía a la que intenta realizar en el mundo de lo sensible, a través de la acción política y social. Por el primer camino marchan, pese a sus diferencias, Saint Simon y Comte, von Stein y Friedrich Julius Stahl; por la segunda vía, Feuerbach y, sobre todo, Carlos Marx.

A cada uno de ellos dedica Marcuse pequeños y excelentes estudios, ocupándose también de autores que, como Kierkegaard y Schelling, parecen a primera vista de más difícil encuadre en la línea señalada. Todos han sido estudiados evidentemente a fondo y todos ellos son expuestos y criticados con vigor, aunque tal vez pueden encontrarse deficiencias de alguna monta en el capítulo dedicado a von Stein, frente a quien Marcuse califica más que argumenta. La parte más importante es, naturalmente,

la consagrada a Marx, cuyo pensamiento constituye la principal fuente de inspiración para el autor.

La teoría marxista «constituye una contradicción total respecto de la concepción básica de la filosofía idealista. La idea de razón ha sido invalidada por la idea de felicidad» y ésta «se enraíza firmemente en la exigencia de un orden social que acabe con la estructura clasista de la sociedad» (página 282). La Filosofía se veía obligada a preservar la negatividad de lo existente, las formas sociales y políticas y el sistema de represiones que sacrifican la felicidad individual al progreso de la cultura y al incremento del control sobre la naturaleza. La inversión de la dialéctica que el marxismo opera, subordina en cambio lo existente a la realización plena de una noción racional del hombre, del individuo vivo, entendido ciertamente como ser genérico, pero no por eso menos concreto y determinado.

La dialéctica, el gran descubrimiento de Hegel, quedaba en efecto privada, dentro de su sistema, de toda la potencialidad revolucionaria, transformadora. El núcleo esencial de la dialéctica, la inadecuación entre esencia y existencia, aparecía deformado, enajenado, en el sistema de la filosofía hegeliana, porque en ella la totalidad que lo real niega ha sido hipostasiada como totalidad ahistórica, metafísica. Lo real es siempre negativo por el simple hecho de ser real y no pura razón, y todo cuanto lo integra tiene la estructura de la cosa, está cosificado. («Todo el derecho de personas es derecho real», dice Hegel). Al reducir la totalidad a una entidad tangible y concreta, al hombre total, la teoría marxista afirma que la negatividad de lo real no es una determinación esencial, sino una circunstancia histórica que puede y debe ser superada mediante la acción transformadora y no simplemente en el reino puro del pensamiento. Lejos de buscar la conciliación con lo existente renegando de la Filosofía, el marxismo busca la realización de ésta convirtiéndola en teoría para la acción. Y una teoría que cuenta, por supuesto, con la libre acción del hombre y está, por lo tanto, muy lejos de todo determinismo. «La transición de la muerte inevitable del capitalismo al socialismo es necesaria, pero sólo en el sentido en que es necesario el pleno desarrollo del individuo» (página 304). Las leyes necesarias del materialismo histórico (Marcuse no menciona, naturalmente, el llamado materialismo dialéctico), la producción de la conciencia por la existencia y el proceso inexorable de la vida material en la que cada necesidad satisfecha engendra necesariamente una nueva necesidad, se anulan a sí mismas una vez que el hombre toma conciencia de ellas y aprende a ser libre queriendo lo necesario. Pero sin la acción decidida del hombre, estas leyes ciegas continúan gobernándolo y privándolo de libertad, aunque lo mantengan engañosamente ilusionado haciéndole aceptar como libertad lo que no es sino mera sujeción al azar.

Tras una breve tercera parte en la que estudia el neoidealismo británico y los supuestos orígenes hegelianos del pensamiento fascista, Marcuse da en la segunda edición inglesa del libro, sobre la cual está hecha la versión castellana, un inquietante Epílogo en donde esboza el tema que más tarde habría de desarrollar *in extenso* en *El hombre unidimensional*. Es el tema apasionante y actualísimo de una evolución no socialista del capitalismo; el problema de una sociedad totalitaria en la que se preserva, sin

embargo, una peligrosa apariencia de libertad, porque el sistema de represiones y controles sociales ha sido internalizado como sistema de represión y control individual, transformando así la política en psicología.

El espléndido ensayo de este Epílogo se aparta, no obstante, de la línea central del libro, la de la evolución histórica que lleva desde el idealismo alemán hasta la teoría social contemporánea en sus dos vertientes, marxista y no marxista. Para quien se sienta perdido en el diálogo de sordos que la ciencia política, jurídica y social situada a ambos lados del gran meridiano cultural de nuestro tiempo mantiene, nada más útil que la lectura de este libro, que, al exponer el origen profundo de la divergencia, permite comprender en todo momento el sentido de un enfrentamiento, de otro modo ininteligible.

La traducción castellana de la obra es irreprochable. Con su publicación, el Instituto de Estudios Políticos de la Universidad Central de Venezuela ha puesto en manos del lector de habla española un libro que no sólo es excelente, sino necesario.

F. RUBIO LLÓRENTE.

MESSNER, Johannes: *Ética social, política y económica, a la luz del Derecho natural*. Versión española realizada por J. L. Barrios Sevilla, J. María Rodríguez Paniagua y J. E. Díez. Ediciones Rialp, 1967. 1.575 págs.

Dentro de la superación del positivismo que, como tendencia de la filosofía general de la postguerra, caracteriza también a la filosofía jurídica y política actual, es innegable el «retorno» y «renacimiento» del Derecho natural como un Derecho superior, rasero, fundamento y límite del Derecho positivo y de la omnipotencia legislativa, como una superación de un positivismo jurídico que, no obstante haber dominado por completo el campo del Derecho y de la Política durante siglo y medio, no ha podido encontrar solución a los males que sus propias consecuencias crearon.

Se apela cada día con más intensidad a la justicia y a la equidad, a los principios generales del Derecho; se proclaman los derechos del hombre y su garantía: la libertad, autonomía y dignidad de la persona humana como principios absolutamente metafísicos, aun por aquellos que niegan la metafísica. Se consagra en las legislaciones y se invoca en los tribunales el Derecho natural, y aumentan cada día las publicaciones en las que se resalta la influencia del Derecho natural, tanto en el Derecho interno como en el vacilante y tan burlado Derecho internacional.

Podíamos decir que con la restauración de la persona humana y sus derechos en la doctrina y en las legislaciones de la postguerra, la civilización occidental vive bajo el imperio, más o menos declarado (porque aún subsisten los resabios positivistas), de los grandes principios del Derecho natural. Y así, aparte de la pervivencia del Derecho natural en los medios filosófico-jurídicos católicos que nunca le abandonaron, aparece hoy esa evidente «llamada al Derecho natural», un renacimiento iusnaturalista en el que cabe destacar tres direcciones principales (y así lo hacemos en