

CRONICAS

UNIVERSALIDAD DE LA CIENCIA Y PLURALIDAD DE CULTURAS

IX CONGRESO DEL INSTITUTO INTERNACIONAL DE ESTUDIOS EUROPEOS

Recientemente se ha celebrado en Bolzano (Italia) la IX Reunión Internacional del Institut International de Etudes Européennes A. Rosmini, que periódicamente tiene lugar en aquellas históricas tierras tridentinas. Los temas sometidos a la consideración de los estudiosos que allí vienen dándose cita desde la fundación del Instituto han sido de la mayor importancia y actualidad, y las discusiones de los ilustres profesores que han intervenido están a la altura del contorno alpino que rodea la ciudad del Adigio. Este año el tema general versaba sobre «Universalidad de la ciencia y pluralidad de culturas». Sobre este tema y sus múltiples derivaciones han disertado profesores universitarios europeos en los coloquios en que se dividía la temática general.

Tras los saludos de rigor del presidente y director del Instituto, profesores Muñoz Alonso y Giovanni Ambrosetti, pronunció el discurso de apertura el profesor Jules Chaix-Ruy, de la Universidad de Niza, sobre el tema general de las reuniones. En su exposición subrayó las contradicciones de nuestro tiempo. El siglo XVIII —dijo— creía que el desarrollo de la civilización era paralelo al progreso continuo de la ciencia y de las técnicas; «la Humanidad era semejante a un hombre que aprendería continuamente», según la frase de Pascal. Frente al despotismo oriental no había para los enciclopedistas (excepción de Rousseau) sino una civilización: la de la Europa, heredera de la cultura greco-latina. Así lo afirmaban en sus obras y «ensayos» y lo subrayaba Kant sin reservas.

Si nuestro siglo ha heredado el ideal del siglo XVIII, se encuentra con las presiones e influencias de las duras realidades. Nuestra civilización es mortal —dice S. Valery— como todas las que la han precedido, y el peligro es más grave porque el hombre dispone de un poder ilimitado para el mal como

para el bien. El europeo que, hasta la primera guerra mundial, ponía en duda su superioridad en todos los dominios, ha visto tambalearse y vacilar su fe en sí mismo. La universalidad de la ciencia y de las técnicas de ella derivadas, que no era sino un sueño que vendría a ser la realidad de mañana, exigiría una marcha hacia la unidad de todos los pueblos y de todas las culturas.

Sin embargo, jamás ha aparecido una mayor diversidad. Estas culturas, vistas desde fuera, parecen ininteligibles y absurdas, pero para el que las contempla desde su interior, son coherentes, racionales. Por todas partes las divergencias se acusan; las ideologías pretenden, cada una, poseer la verdad y engendran las luchas y guerras entre los hombres y los pueblos. Ya Pascal escribía: «Vous me tuez? Eh quoi! n'habitez-vous pas de l'autre côté de l'eau?» El pasado resucita los nacionalismos mientras la ciencia exige el entendimiento y engendra la uniformidad. ¿Pero qué importa —termina el autor— que esta ciencia se afirme universal si las voluntades acentúan sus discordias?

UNA TENTATIVA DE UNIÓN ENTRE LAS CIENCIAS DEL HOMBRE

El profesor Benedetto d'Amore, de Roma, afirma que para un tratamiento un poco profundo del tema general «Universalidad de la ciencia y pluralidad de culturas», quiere contribuir con una investigación sobre las ciencias del hombre que hoy, estableciendo relaciones interdisciplinarias, tienden a una unión especial entre ella y a un profundo y empeñado despliegue de las varias situaciones humanas.

Las ciencias universales de la conciencia y acción humanas, como la moral, la metafísica y la religión, se encuentran frecuentemente en contacto con las ciencias humanas, como la psicología, el psicoanálisis, la psiquiatría, la sociología, el Derecho, la antropología cultural y tantas otras que afrontan el estudio de los fenómenos de la vida del hombre.

Aquí pueden trasladarse, o por decirlo en términos fenomenológicos, puestas entre paréntesis las relaciones de estas ciencias con la moral, la metafísica y la religión, cuyas relaciones suscitan problemas de mayor interés y dificultad y que han sido objeto de continua investigación como lo revelan los temas de los últimos Congresos y reuniones filosóficas, para poder dar mayor posibilidad de desarrollo a la presentación de un cuadro de investigaciones científicas interdisciplinarias, como suelen ser presentadas por los estudiosos, sobre todo en gran parte neo-freudianos, para poder tener una suficiente idea o una nueva plataforma cuando se quiera afrontar el estudio de esas relaciones en términos propios del tiempo en que vivimos.

Esta investigación que propugna el profesor D'Amore pone de relieve:

1.º Algunos puntos o aspectos de la psicología experimental; su objeto y su método, la psicología de la forma o *Gestaltismo* (de tanta influencia en el actualísimo estructuralismo), la psicología dinámica, la psicología de la edad evolutiva, la herencia, el ambiente, el inconsciente freudiano, la influencia del sistema endocrino, el psicoanálisis. 2.º Las ideas fundamentales de los neo-freudianos más notables, y precisamente: las *operaciones de seguridad*, de Harry Sullivan; *la competición y el ansia base*, de Karen Horney; *la personalidad de base*, de Abraham Kardiner; *el retardo cultural*, de Franz Alexander; *el condicionamiento y la superación de una sociedad enferma*, de Erich Fromm; *el pensamiento negativo*, de Herbert Marcuse. Theodor W. Adorno y Max Horheimer.

Ahora bien: por lo que se refiere a las relaciones de estas ciencias con la moral (y lo mismo podría hacerse con la metafísica y la religión), podemos preguntarnos —dice el autor—: ¿Cuáles serán los límites o confines de estas ciencias del hombre? ¿Agotan ellas el conocimiento y la dirección del acto humano? Frente al aspecto moral de las acciones del hombre: ¿Tienen únicamente la función de indicar los condicionamientos o, por el contrario, estructuran toda la acción? ¿Son creadoras de valores morales? ¿Tienen la posibilidad de formular juicios sobre lo que es bueno o malo, sobre lo que es justo e injusto?

Una serie de interrogantes, pues, del mayor interés y a los cuales no se puede, evidentemente, responder con pocas palabras.

La opinión del profesor D'Amore a este respecto es, en la forma más concisa, la siguiente. En primer lugar, es preciso reconocer —dice— la importancia y valor de estas ciencias del hombre bajo un plano de investigación y de análisis psicológico en cuanto ellas tratan de individuar situaciones concretas, de descubrir, en el vasto mundo del inconsciente que hay en nosotros y en el ambiente que nos circunda, la riqueza inagotable de los factores que condicionan la acción humana, y de expresar situaciones y factores en un lenguaje nuevo más propio de nuestros tiempos. Para dar un ejemplo, dice el autor, para un más vivo conocimiento de la virtud de la humildad y de su contraria la soberbia, hoy, más que un tratado escolástico, sería más oportuno y más útil leer la obra de Fromm *El corazón del hombre*, que reúne una serie de útiles, claros y documentados pensamientos sobre las varias formas de violencia, sobre la necrofamilia y sobre el narcisismo, a los que reducen, en el fondo, nuestros acercamientos o tomas de posición en las relaciones con los otros. Estos estudios pueden portar, y de hecho portan, una valiosa contribución en la conciencia del hombre.

En el fondo, estas investigaciones científicas responden, ciertamente, a

una exigencia inconsciente de afirmación del bien, de lo justo, de lo verdadero, de la victoria sobre el mal, sobre lo injusto, sobre lo falso.

Pero con esto ¿se puede decir —se pregunta el conferenciante— que las acciones humanas estén bajo el aspecto moral no solamente condicionadas por factores puestos en evidencia por las ciencias, sino también por ellas esencialmente estructuradas, en el sentido de que pueda decirse que el aspecto o juicio moral esté creado por los mismos actos humanos?

Los neofreudianos dicen que sí. Y no son pocos los filósofos que aceptan una moral científica. «Nosotros, por el contrario —dice D'Amore—, afirmamos que esta extensión de las ciencias del hombre, en sentido casi de absoluteza, si no quieren comprender bajo su propio radio de acción, tanto el campo ético como el metafísico y el religioso, es ilegítima e injustificada.»

La moral, la metafísica y la religión, aun teniendo relaciones con las ciencias, son distintas de ellas, tienen propias visiones del mundo humano.

* * *

En el primer coloquio, sobre «Situación, perspectiva y universalidad», disertó el profesor de Nápoles, Nicola Petruzzellis, quien empezó afirmando que el concepto de situación se ha venido desarrollando en una doble dirección: histórico-idealística y existencialista. La dirección idealista llega al historicismo absoluto de Croce, que implica un condicionamiento absoluto del hombre por parte de la Historia, no obstante su pretendida reivindicación de libertad: «tale è la volizione quale la situazione». Pero, sin embargo, la experiencia histórica de todo tiempo nos atestigua que de hecho en cada situación histórica están presentes y se realizan posibilidades diversas, que, como tales, entran en conflicto entre sí. Sólo desde un punto de vista ideal o moral, que es preciso justificar teóricamente, la verdadera acción congruamente correlativa a una situación de hecho es una sola.

El concepto de situación —sigue diciendo Petruzzellis— es uno de los conceptos clave del existencialismo y sobre todo del pensamiento jaspersiano. La situación podrá definirse como el complejo de relaciones concretas y vitales en las cuales viene a encontrarse el hombre singular en el mundo. La orientación en el mundo se concreta como el proceso infinito de esclarecimiento o alumbramiento de la situación. Filosofar partiendo de una clarificación de la situación es un devenir continuo, porque la situación misma es un proceso sin fin como el devenir del mundo y de la libre decisión. Sorprendido en la situación mientras me despierto a mí mismo, me pongo en el problema del ser. Propiamente sólo en el naufragar de esta búsqueda yo llego a filosofar.

Sabido es que Heidegger distingue entre la situación inauténtica, en la cual la existencia, «caída» y «arrojada» en el mundo, se contradice en el «proyecto» y se proyecta vanamente más allá de sí misma, y la situación auténtica que se abre a un no mejor precisado e individuado Ser, que acaba por escapar a toda determinación lógica y gnoseológica.

En estas posiciones jaspersiana y heideggeriana, aludidas por el ponente, y en otras muchas que constituyen las variantes retóricas, la vida y la historia humana son cerradas y conclusas en un ámbito fatal, que ninguna especulación dialéctica o seudomística puede superar; la filosofía se dispersa en un relativismo, adornado en las formas, pero infecundo en el significado, que hace de la relatividad un absoluto, un dogma sobre el cual no cabe duda alguna. Interrogando al hombre más allá de todo esquema preconstituído, nos encontramos la conciencia del límite, que se refleja en sus perspectivas empíricas, también necesariamente limitadas, pero encontramos también una exigencia a superar la incapaz *temporalidad* del instante y de la serie misma de todos los instantes, de los cuales está tejida la vida y la Historia misma; una aspiración al infinito, que es también el sello de su presencia y de su necesidad, en cuanto sin ella el *hic et nunc* caería en el vacío y la Historia no tendría sentido.

La perspectiva del hombre —siguió exponiendo el profesor napolitano— no es una clausura, una cárcel! en la que el hombre está encadenado a la ineludible relatividad de su pensamiento, ni una consecuencia fatal de puntos de vista, todos igualmente inseguros, «in una bufera infernale che mai non resta», sino que implica también la posibilidad de verdad y valores universales.

Porque el pensamiento, en sus más altas formas y conquistas, que son las de la ciencia o de la filosofía, es la facultad de lo universal, en el que se potencia el anhelo común a toda conciencia humana, que no se limite a un pasivo reflejo del mundo y de sí misma. La conciencia y la comprensión de lo universal como núcleo esencial, como norma y como valor en la indefinida fenomenología del particular. La ciencia es un grado altísimo del saber y tiene un valor universal cuando, superadas las hipótesis, llega a una verificabilidad incontrastada, cuando se emancipa del juego de las corrientes de moda, de ideologías y servidumbre política. Pero la verdad de la ciencia brilla con luz más íntesa cuando entran a formar parte de un patrimonio más vasto y universal, como es el de la filosofía auténtica, que indaga la razón del ser de la realidad, de la vida humana y de la misma ciencia en relación con las demás actividades de las que depende el destino del hombre.

Con unas citas escogidas de autores de los que, como Jaspers, Croce y Heidegger, habló en su documentada intervención el profesor Nicola Petruzzellis, terminó éste su conferencia.

* * *

El tema general de las Reuniones de este año —empezó diciendo el profesor de Graz A. Silva-Tarouca— incita a una filosofía de la unidad. Porque confronta dos maneras de la unión interhumana que interesa la vida personal y social: «Universalidad de la ciencia» y «pluralidad de culturas».

A primera vista el modo unificador de la ciencia parecería incomparablemente más importante y eficaz que la unidad de las culturas, que no tiene lugar sino preservando su pluralidad. Desde que la filosofía se pone a reflexionar los motivos que hacen desear y activamente perseguir la unión del entendimiento entre los hombres se cambiará esta opinión. No se limita a una racionalidad rigurosa de sus argumentos, a las exigencias científicas de su doctrina, sino que una experiencia, a veces dolorosa, no le permite dudar de que en la filosofía como en la vida no son tanto los conceptos ni las teorías abstractas las que bastan a unir o separar a los hombres.

La filosofía, buscando el objeto propio de sus investigaciones en la vida activa misma, preferirá recurrir a la experiencia inmediata de los motivos (*Beweg-Gründe*), esto es, ¿cuáles son los motivos que mueven al hombre pensante y de buena voluntad a superar las dificultades y obstáculos que constantemente acompañan todo esfuerzo de entendimiento o prácticamente de diálogo? Las cosas mismas y los objetos, ni tampoco los conceptos por sí solos hacen la unidad en las causas humanas. Por eso, los motivos son presupuestos que mueven a buscar el entendimiento con los demás seres libres. Esto lleva a una actitud, a un comportamiento interhumano de reciprocidad. Por diferencia, a la universalidad objetiva más o menos abstracta de las ciencias es precisamente la actitud recíproca de comunicación que efectúa la unión de las culturas, manteniendo su pluralidad.

* * *

Sobre *alienación y estructura*, elementos fundamentales de la actual situación cultural, versó la comunicación expuesta por George Uscatescu. Y ciertamente —dijo— la situación cultural y la problemática moral de nuestro tiempo se encuentran de un modo inexorable ante la situación espiritual determinada en las últimas generaciones por la irrupción en el dominio

intelectual, así como en el campo complejo y contradictorio de los comportamientos sociales y morales, de dos conceptos activamente dinámicos: el concepto de alienación, al que se añade en el terreno de las especulaciones y diagnósticos el concepto de estructura actualmente dominante en nuestra cultura.

Ya en otros lugares y publicaciones suyas recientes el profesor Uscatescu ha escrito con evidente acierto sobre la estructura y el estructuralismo, tema de «moda» que tanto apasiona a los intelectuales de hoy. En esta conferencia de Bolzano insiste en sus ideas afirmando que después de Kant y Hegel la cultura europea se encuentra ante uno de los problemas más apasionantes de la especulación: el problema de si la verdad objetiva puede ser obtenida como cuestión teórica o en tanto que cuestión práctica. Esta es la nueva forma de la *praxis* en el dominio de la filosofía, forma ya proyectada sobre un plano superior por Vico en su *verum ipsum factum*. De todos modos, esta cuestión viene a ser una especie de «llave de oro» de la filosofía postkantiana, con la afirmación de que un pensamiento real o irreal aislado de la *praxis* es una discusión puramente escolástica.

Pero nos encontramos en una época en la que el dominio cultural y moral, el problema de la *praxis* es un problema esencial en conexión íntima con el problema de la *alienación* y «con la aventura calidoscópica del concepto de *estructura*». Verdad objetiva, *praxis*, binomio pensamiento-acción, un siglo y medio de pensamiento occidental está centrado en los problemas especulativos. De este modo, la Edad Moderna acaba en el nihilista y blasfemo «Dios es muerto», de Nietzsche, y la crisis de la Edad que nace se manifiesta ya en «el hombre ha muerto» del vasto proceso hecho actualmente al humanismo.

Según Uscatescu, tanto el problema de la alienación como el de la estructura nos conducen hacia el pensamiento que desde Hegel llega a Marx y al pensamiento marxista actual. Alienación y estructuración —*Entfremdung-Entäusserung* y *Gestaltung*— son conceptos familiares en la filosofía hegeliano-marxista. Pero son también modelos mentales que pesarán mucho en la comprensión del destino del hombre de hoy, como en las aventuras de la dialéctica y también en los sucesos de la Humanidad. El saber y la cultura se alienan. Alienación social y económica del hombre según Marx y el estructuralismo marxista. Alienación metafísica de estructura hegeliana, que culmina en Nietzsche y su metafísica, que parece ser la última metafísica occidental. Es el problema, en fin, de una cultura alienada en una sociedad alienada. Y este proceso afecta, contra las previsiones de Marx, tanto a la sociedad capitalista como a la sociedad marxista, proyectada siempre en la idolatría del consumo y del bienestar. El «consumidor desenfrenado» es

el elemento tipo de la sociedad y de la cultura de nuestro tiempo, y como tal el más alienado de los seres. La sociedad alienada es una sociedad abierta a la Utopía, en la que el proceso al humanismo alcanza su punto culminante.

En estas condiciones —sigue diciendo Uscatescu, al que seguimos fielmente en su exposición— penetramos en el universo más singular de nuestro tiempo: el universo de la *Estructura*. Únicamente podemos penetrar en esta complicada vida de nuestros días mediante el procedimiento que, tanto en el terreno funcional como en el terreno de las representaciones, nos ofrece el lenguaje. Asistimos hoy a un mundo de utopía en que las palabras han perdido su significación real. Se busca así, según Marcuse, «la idea de un camino que de la ciencia nos conduce a la utopía, y no, como Engels lo creía, un camino que de la utopía nos conduce a la ciencia». En este panorama nace el estructuralismo y una antropología estructural, el concepto de *totalidad* y una nueva ontología del saber contemporáneo, en el que el hombre es considerado un ser alienado o, según los pesimistas de Foucault, un ser muerto en las perspectivas del humanismo. La confusión es grande sobre todo en el campo especulativo.

* * *

«Encuentro entre culturas» tituló su intervención el docto profesor de Mainz, Fritz Joachim von Rintelen, resumiendo su exposición diciendo que el problema de la pluralidad de culturas es ciertamente un tema instructivo, y este problema es el de saber si no hay entre las culturas *alguna cosa de común*, lo que haría posible el encuentro entre ellas, aun cuando sean diferentes. Pero esto no se encuentra sobre el plano de la ciencia, considerada como ciencia de la naturaleza, o bien de la técnica. Esa inteligencia y posibilidad de comunicación sólo puede encontrarse realizada en una actitud humana-existencial a la que suministra un punto de encuentro para alcanzar el sentido de la unidad de la Humanidad.

Con ideas de Jean Wahl, en nombre del cual hablaba von Rintelen (al no poder aquél asistir, como en años anteriores, a la Rencontre), terminó diciendo que en esta actitud humano-existencial ha de tomarse en consideración todo el cuadro relativo de una cultura, más allá de las ideas formales, vista de un modo unidimensional.

* * *

El segundo coloquio, sobre *Concepciones diferentes de la Filosofía*, agrupó a numerosos profesores, que, bajo la presidencia de Muñoz Alonso, disertaron sobre las derivaciones filosóficas del tema general.

En primer lugar, el profesor Renato Lazzarini, de la Universidad de Bolonia, habló sobre «La unificación y la veracidad de las culturas, premisas críticas y anticipaciones intencionales». La multiplicidad de las culturas, testimoniada por la Historia, presenta el problema de su validez en relación con la verdad y compatibilidad recíproca, condiciones de su unificación. La primera observación consiste en ver en las diversas culturas la presencia de verdades parciales que nos remiten a unificaciones que son parciales también. Pero ¿hay en esto —advirtió el docto profesor boloñés— un principio de relativización de la verdad que es todo uno con su multiplicidad? ¿No vendríamos a encontrarnos aquí bajo la línea de demarcación que señala el límite de lo relativo (y en consecuencia, de lo que es finito y condicionado temporal) en relación con lo absoluto (infinito e incondicionado)? El sentido histórico y el sentido crítico (antropología) dominan entonces sobre la reflexión de la cultura (como metafísica) e imita a los diálogos, que deben ser siempre continuados de una época a otra.

¿Debemos por eso abdicar de la empresa de la unificación y de la veracidad de las culturas? ¿O se debe subrayar que el tipo de unidad y de verdad que nos proponemos es diferente del relativismo? Esta verdad, tomada como definitiva, daría lugar a una unidad y verdad que sería cerrada, mortificante y tiránica, mientras que la otra unidad que se busca aquí debe ser abierta, vivificante y liberadora.

Las dos alternativas —afirmó Lazzarini— son posibles, ligadas como están a una opción que es libre dentro de la ambigüedad y riesgo de la Historia, pero es escatológica en lo que dice en relación al futuro. ¿Palingénesis final de la cultura o final de la entropía?

Unidad y verdad —terminó el conferenciante— no pueden ser sino tributos de lo Absoluto, el único que puede dar a la cultura la unidad suprema y la suprema verdad. Pero desde el punto de vista creatural, esto es posible únicamente en una actitud intencional, que más allá de toda realización intelectual, o práctica, o afectiva, alumbra el misterio y se dispone a ser por él iluminada e integrada. «El recurso a dos nombres, Toynbee y Teilhard de Chardin, puede iluminar el tema en relación con la perspectiva unitaria de las culturas.»

* * *

Sobre la *dialéctica de la vida y de la muerte en el fenómeno de la cultura* disertó el profesor Ferdinand Ulrich, de Ratisbona.

Siendo «capaz de lo finito y de lo infinito», el hombre existe en el tiempo y ante la eternidad, y únicamente acertará a realizarse a sí mismo

perfectamente si no disocia estas dos dimensiones que le definen y las hace comunicarse en tanto que espíritu encarnado en cuerpo y bajo la forma del «yo y tú», según la unidad en la diversidad. Esta mediación surge, de un lado, de su libre trascendencia en el abismo del ser suresencial, que le da el origen absoluto; de otra parte, se muestra en que la libertad corresponde a la existencia de su origen únicamente en la medida en que asume su plena responsabilidad, su muerte a través de la finitización. El ser creado como amor es la epifanía de la auto-revelación divina, y como la «imagen de Dios», el ser se identifica con su origen prototipo. Pero si Dios se manifiesta verdaderamente en el don del ser, es decir, afirma infinitamente la libertad finita en sí misma, esta afirmación de la vida del ser deviene al mismo tiempo el consentimiento y la separación mortal de su origen, que incorpora el ser indisolublemente a lo finito.

La muerte del hombre implica, por su trascendencia en la vida de origen, y después, por su propia libertad cada vez mayor, la muerte del origen en el acto de su *Kénosis* como don del amor en la vida humana.

Sigue haciendo el autor una exposición de la dialéctica de la vida humana y de la muerte en el fenómeno de la cultura, afirmando que la estructura de la libertad se funda sobre la unidad y sobre la diferencia de la vida y de la muerte. Esta dialéctica se presenta, en efecto, en la familia humana, que es el *a priori* insuperable de todas las relaciones de hombre a hombre y de toda la cultura.

Pero, como nos demuestra un análisis más profundo, el hombre está tentado siempre a salvar su vida de la muerte y la muerte de una vida encerrada sobre sí misma. Quiere el hombre defenderse, o contra la sumisión a otros (y superar la muerte en la dependencia por la muerte de la separación radical en la vida de su ser-para-sí), o retorna a la sumisión del origen y niega por esta muerte de su *Kénosis* la muerte en el aislamiento de su ser-sí-mismo. La experiencia nos muestra —dice el profesor Ulrich— que el hombre existe en esta disociación de la vida y de la muerte, pero que lucha toda su vida por reconciliar estos dos elementos que constituyen su libertad.

Pero rechaza el hombre su unión con el origen y condena así su individualismo aparente a doblegarse a «lo universal», es decir, a repetir «la unidad» para restablecer de este modo la comunicación entre la vida y la muerte. Rechaza asimismo el hombre su individuación y libra así su unión con el origen, aparentemente recobrados, a una disgregación en la particularidad y diversidad de las cosas, queriendo afirmar de este modo la mediación de la unidad y de la diversidad de las cosas, del espíritu y del cuerpo. Según Ulrich, Freud ve en este rechazo la fuente de la cultura humana, en tanto que el hombre lucha por conseguir la síntesis de la vida y de la muerte.

Desde el punto de vista ontológico, esta dialéctica significa que el hombre pone en relación con el origen absoluto la multiplicidad finita, pero que él gana el fin de su vida solamente en medio de la multiplicidad indeterminada del mundo y de la Historia. Solamente la unidad de la vida y de la muerte hace posible esta *Kénosis* de la libertad. Si esta unidad se descompone, el hombre trata de restablecerla juntando la multiplicidad material a la unidad vacía del ser, esforzándose en separar los sectores aislados de univocidad y de equivocidad de la *analogia entis*.

La ambigüedad de los hechos culturales caracteriza hoy peligrosamente la conciencia de los hombres que pretenden fundar las diferentes culturas en «una sola» cultura mundial por medio de la «ciencia». Las diferentes culturas abandonan su independencia específica para refugiarse en las apariencias de una integración universal y calculada. Se adquiere así la «unidad» al precio de una reducción de las culturas y de la liquidación de su subsistencia histórica en las apariencias de una vida conceptualizada del «ser» vacío. El hombre es capaz de someter toda la multiplicidad a sí-mismo, sin morir en ella la muerte de la realización de sí-mismo. Así, la unidad del ser se manifiesta como vida-separada de su muerte y encerrada sobre ella como la muerte de toda la cultura, que se funda sobre la unidad dialéctica de la muerte y de la vida.

Por tanto —terminó el docto profesor—, la unidad de las culturas será restablecida solamente por la unión de la vida y de la muerte, es decir, por una comunicación penetrada del *amor* bajo forma de una *Kénosis* referida a toda la cultura. «La unidad de las culturas» existe solamente según «el espíritu del amor», que hace que cada uno sienta hablar al «otro» en su propia lengua y no en un lenguaje abstracto. Y esto no es el amor disuelto en saber, sino el saber, que se opone a la muerte en el amor, que garantiza la individuación fructífera de las culturas y al mismo tiempo su unidad.

* * *

Muy interesante y de la mayor actualidad fue la intervención del profesor de Salzburgo, Georgi Schischkoff, sobre «Nuevas perspectivas de la ciencia y del progreso cultural en el cuadro de la cibernética».

La especialización progresiva de las ciencias particulares, que llega a un desinterés mutuo de los sabios de las diferentes disciplinas, hace que los fundamentos ontológicos y categoriales, comunes en su origen, se sumerjan en una formación de conceptos que es limitada y reducida por las disciplinas especiales. Se perciben los fenómenos como separados, el sentido de las estructuras generales y de las ideas universales se ha perdido. Las ciencias,

las Humanidades mismas, están sometidas a esta tendencia problemática. De aquí que los esfuerzos para establecer teorías estrictamente científicas no responden al pluralismo de las civilizaciones y a sus cualidades de una inagotable especialización. Las disciplinas actuales: sociología, teoría económica y politología forman conceptos históricos o según las categorías de las ciencias, y no se refieren a las categorías y las estructuras específicas de objetos o contenidos que podrían preparar la cooperación y síntesis futuras.

Pero Schischkoff afirma que esta situación ha cambiado profundamente después de la aparición de la cibernética; sin embargo, las consecuencias no son todavía visibles.

Por este nuevo método, conocido desde hace veinte años, han aparecido otras categorías que con anterioridad ni en la filosofía apenas habían sido señaladas. Si se define la cibernética como la teoría de la «gobernación», especialmente de la regulación, dirección, proyección, etc., se trata entonces de la estructura de una actividad idéntica en el hombre y en el animal, en los procesos biológicos y en los mecánicos. Porque los proyectos humanos están dirigidos y reglados del mismo modo que los procesos económicos, los procesos programados en la naturaleza y en la forma más exacta de máquinas, aparatos espaciales totalmente automatizados. Y existe una teoría matemática de las formas fundamentales y de los sistemas de procesos de dirección idénticos, que presentan modelos para los métodos científicos de nuevas y numerosas disciplinas diferentes como la biología, sociología, ciencias económicas, la politología y la técnica de regulación, automatización, balística espacial, etc.

Por esto, según Schischkoff, la cibernética adquiere el valor de una disciplina sintetizante que proporciona a los sabios teorías sobre la regulación y la formación de modelos interesantes para discutir en común. Así, se restablece toda la universalidad de la ciencia.

Pero no es de temer —advierte el conferenciante— que las funciones creativas y culturales del hombre sean reemplazadas por la automatización, aun cuando no es imposible que funciones intelectuales como la realización de proyectos, la planificación, la manipulación de masas sean transmitidas a la cibernética. Y es de destacar que las máquinas electrónicas sean desarrolladas y perfeccionadas hasta una autonomía relativa en procesos tecnológicos. La era técnica prepara así una unificación de bases de la productividad civilizadora y se puede prever una regresión de la pluralidad de civilizaciones actuales.

Por otra parte, la «futurológica», análoga a la cibernética, y en gran parte basada sobre ella, reporta la especialización y la alienación mutua de las ciencias culturales y será, como fundamento, de una planificación concreta

de la situación humana, una síntesis de la sociología, de la teoría económica y de la politología. Una futurología que calcule sistemáticamente y, libre de toda ideología, comprenda las cualidades específicas de civilizaciones diferentes y de estructuras. A partir de estas tendencias se constatan nuevos aspectos que dejan prever la estabilidad y la pluralidad tradicional de las civilizaciones y la posibilidad de conservarlas sin reserva.

Pero termina Schischkoff afirmando que «ninguna universalidad formal, sino únicamente una síntesis concreta y comprensiva que resulte de la cibernética garantizará la pluralidad sincrónica de las civilizaciones futuras».

* * *

El humanismo de la contestación fue el tema sobre el que versó la comunicación presentada por el profesor Vincenzo de Ruvo, de la Universidad de Bari. «El viejo y el nuevo humanismo: de la contestación nihilista a la programación» fue exactamente el enunciado, cuyo sólo título despertó interés entre los congresistas y algunos «contestatarios» que asistieron.

Un especial «nuevo humanismo» —afirmó el conferenciante— se anuncia en el horizonte de nebulosas ansiedades de nuestro tiempo: es el humanismo de la contestación, que se declara total porque no conoce frenos; no acepta ni la Historia, ni el presente social, ni la religión, ni la lógica, ni la escuela, ni la fábrica, ni la Administración, ni el Estado. ¿Qué es lo que queda a salvo? La libertad —se dice—, que se define no por la acción, sino por la protesta realista a las situaciones y problemas concretos a resolver. Se crea con ello no poca confusión cuando se explota la protesta por las tácticas de la política. Y bien sabemos cómo se explota y aprovecha esta protesta para toda política disolvente.

Ciertamente, todo es confusión e incertidumbre, y a ello contribuye la joven protesta, «en la alegría de la edad y en la exaltación impotente de la droga». Así —dicen los protestatarios—, se puede acertar a desconsagrar el mundo y conducirlo a la libertad. El hombre ha encontrado su nuevo mundo, que es, en definitiva, el mundo de la naturaleza primitiva. Pero no termina aquí el contenido del «nuevo humanismo». El naturalismo mítico de Rousseau ha desaparecido para siempre. Ha desaparecido en la ciencia, que ha reemplazado el criterio de la filosofía de las luces, es decir, la contemplación de la Naturaleza esencialmente buena, por el criterio de los técnicos más ingeniosos, para mover a la Naturaleza, buena o mala, a revelar sus profundos secretos y adaptarse a los fines de la ciencia.

Este nuevo humanismo termina, según De Ruvo, en la concepción de la lógica formal, que pretende imponer leyes fijas y rígidas, reemplazadas

por el principio más válido de la indeterminación, lo que no quiere decir negación de los resultados positivos y ciertos, o renuncia a sus resultados, sino más bien una sabia interpretación de la Historia y de sus valores, que son siempre creaciones humanas.

Por último, este nuevo humanismo acaba con la eliminación del concepto híbrido de la «totalidad absoluta», porque la totalidad es siempre una suma relativa, mientras que lo Absoluto es la posibilidad pura, infinita y eterna, trascendente e inmanente de lo posible existencial. Acaba asimismo en la filosofía, que ya no es la «ciencia de lo universal», sino también la búsqueda febril y siempre nueva de la determinación humana, de la significación de la vida del hombre y del mundo. Y acaba, por fin, en la metafísica, que no se concibe como la investigación de lo que es idéntico, más allá de lo que es diferente, sino como investigación de principios generadores y creadores de lo que es diferente.

La contestación auténtica no es, pues, nihilista, sino la de la programación del vivir humano, que tiene como fundamento la confianza en el hombre, del hombre en cuanto hombre, y no como «animalidad». Pero el hombre forma parte de la naturaleza, y tiene por ello las mismas necesidades de otros seres vivientes. Sin embargo, él es el único que tiene conciencia de la muerte; el único que es capaz de decir «yo»; el único que es ansiedad consciente de justicia y voluntad; es el único animal que ríe y que sabe hacer reír intencionadamente; el único que sabe hacerse conciencia, ansiedad de lo eterno y programación de la vida moral.

El hombre, en fin —terminó el profesor De Ruvo—, «es hombre y crea su humanismo auténtico; él edifica y crea su espiritualidad, edificando, día a día, el Reinado del Espíritu».

* * *

Terminó el segundo coloquio con la intervención de los profesores Evangelos Moutsopoulos, de Tesalónica, y Francesco Cavalla, de la Universidad de Padua. El primero de ellos trató, muy brevemente, de *la concepción de la historia en el pensamiento griego del siglo XIX*, subrayando la continuidad de la presencia griega a un nivel universal, que es considerado por ciertos historiadores y filósofos de la historia helénica del siglo XIX como la dominante del progreso histórico considerado como mejora de la Humanidad o como marcha del hombre hacia lo divino.

La perennidad de Grecia es constatada sobre un plano eminentemente espiritual que delimita la expresión moral de las empresas de la filosofía, del arte y de la religión. Y esto es, precisamente, la manifestación del genio griego

que forma el soporte de la continuidad y que señalan la originalidad al mismo tiempo que la universalidad. La historia, al menos la historia europea, adquiere así la significación de un diálogo entre lo helénico, pero de un diálogo siempre efectuado sobre un fondo de helenismo.

* * *

El profesor F. Cavalla disertó sobre *Ciencia y sabiduría en San Agustín*, afirmando que el término *scientia*, en la obra *De Trinitate*, de San Agustín, resume en una sola categoría las numerosas actividades desarrolladas por la *ratio* (entendida como dimensión originaria, indefectible, en virtud de la cual el hombre aparece como una existencia ontológicamente diferente y axiológicamente superior a las demás creaturas) en el mundo espacio-temporal. La *scientia* es definida por San Agustín a veces como un conjunto de *cognitiones*, a veces como *actiones*, subrayando con esto la relación entre el querer y el conocer, que se implican recíprocamente.

La *sapientia*, por el contrario, designa la noción que la *ratio* puede incorporar a aquello que depasa los límites del espacio y del tiempo, es decir, lo que es susceptible de lo Absoluto, de lo Eterno. Por eso la *sapientia* es justamente definida como *contemplatio*, o bien como *cognitio intellectualis rerum aeternarum*.

La *scientia* —dice Cavalla— no puede desentenderse de un modo autónomo de la *sapientia*; hay entre ellas un lazo dialéctico porque en la experiencia no hay juicio o decisión que no funde su validez sobre una apelación implícita a la Verdad, al Bien Supremo. Pero la verdadera *Sapientia*, por otra parte, no consiste, para San Agustín, en una completa posesión de la verdad, sino que para el hombre consiste en la conciencia de su necesidad de lo Absoluto, y también en la conciencia de su incapacidad de alcanzarlo. Sabiduría es, pues, conciencia de una necesidad que el mundo entero de lo finito no es capaz de satisfacer; es conciencia de permanecer en la indigencia radical y de estar, como consecuencia de esto, originariamente vuelto a la búsqueda del Bien Supremo. Y los únicos instrumentos de investigación —aunque imperfectos— que el hombre ha recibido de lo Absoluto son los de la *scientia*.

Es la esperanzada inquietud agustiniana de la temporalidad con aspiraciones y posibilidad de eternidad que gratuitamente concede al hombre el Bien Supremo, la Felicidad y la Verdad.

Desde el punto de vista de la sabiduría, la *scientia*, no obstante la amplitud de sus límites y la variedad de su aspecto, presenta caracteres constantes y fundamentales: bondad sustancial, historicidad, multiplicidad, problema-

ticidad, instrumentalidad, ambivalencia. Por eso, este concepto agustiniano de *scientia* es más vasto que el moderno de *ciencia*; con la ayuda de la sabiduría significa una victoria convincente sobre las instancias escépticas y dogmáticas y rechaza el relativismo empirista y el dogma cientifista.

La «objetividad» de las «ciencias exactas» no puede sustituir a la pluralidad de culturas porque no satisface enteramente las exigencias humanas de Verdad. Únicamente desde el punto de vista de la sabiduría, la *scientia* se revela como un conjunto unitario de diferentes caminos que aspiran todos a un Fin Único. Únicamente desde el punto de vista de una radical indigencia vacía, la pluralidad de experiencias encuentra su adecuada justificación huyendo así del peligro de la incomunicabilidad y de la dispersión.

* * *

Sentido y límites del pluralismo teológico fue el tema del segundo coloquio de las Reuniones, presidido por monseñor Carlo Colombo, obispo auxiliar de Milán.

En este coloquio intervinieron los profesores Gamberoni y Alfredo Canal. El primero de ellos, que habló sobre *Pluralismo teológico en la revelación veterotestamentaria*, expuso el *problema*, el *hecho*, el *sentido* y los *límites* de dicho pluralismo.

En el *problema* planteó la posibilidad y hecho de una teología en la Biblia, es más, de una teología pluralista. El *hecho* del pluralismo teológico en el Antiguo Testamento, ilustrado por el ejemplo de la «historia» de los Patriarcas. El *sentido* de este pluralismo significa: respuesta personal del hombre a la «palabra reveladora» de Dios; substrato y presupuesto de una tradición viviente; correctivo y «norma» de esta tradición. Los *límites* del pluralismo teológico en el Antiguo Testamento son: el *Yahvismo* (la fe monoteísta); la *moral* o la ética coherente al Yahvismo.

Terminó el profesor Gamberoni afirmando la función dinámica en la revelación dialógica e histórica.

* * *

Alfredo Canal expuso el *Sentido y límites del pluralismo teológico*, empezando por afirmar que la sociedad moderna está decididamente caracterizada por un «pluralismo ideológico» en el que se inserta también un «pluralismo teológico» que resulta diferente cualitativamente del que ha existido desde siempre en la Iglesia.

La teología es investigación y, por tanto, no puede no ser pluralista: se

desenvuelve en condiciones históricas diferentes, en situaciones sociales diversas, bajo el impulso de situaciones humanas variables, en las que la persona concreta actual debe recibir el mensaje de salvación, actual y eficaz, para darle una respuesta viviente.

El pluralismo teológico no por eso debe hacer pensar en un subjetivismo en el campo de la fe, que mantiene al menos su unidad: teología no es fe. Pero inmediatamente se plantea el problema de la relación entre la investigación teológica y la tarea del Magisterio eclesiástico. El Magisterio encuentra su justificación en la voluntad misma de Dios y en el hecho de que la Revelación no ha sido dada al particular sino a la comunidad, en la que el particular encuentra la verdad que salva, garantizada por un Magisterio infalible.

La teología tiene derecho a toda libertad de investigación; las formas de control, de constatación por parte del Magisterio pueden ser cambiadas, pero el Magisterio sólo podrá elevar los resultados de la teología de certezas humanas a certeza divina.

En este problema que, como sabemos, es de la mayor actualidad y ha suscitado vivas polémicas entre famosos teólogos, dentro de la más pura ortodoxia, el pensamiento del profesor Alfredo Canal es claro y terminante, distinguiendo entre *teología* (sobre la que es posible la investigación) y *fe*, que exige adhesión unánime por ser revelada.

El pluralismo teológico —termina el conferenciante— representa una riqueza para la Iglesia, y más allá de toda apariencia contraria, favorece el acrecentamiento de un real espíritu ecuménico.

* * *

En el cuarto coloquio, que versó sobre *El estudio de las culturas en los complejos de la vida humana*, varios profesores expusieron sus puntos de vista a este respecto.

En primer lugar, el profesor de Messina, F. Alberto Tedeschi, considera la cultura como manifestación humana de la personalidad, como valor incondicionado del hombre. La etnografía y la etnología deben ser consideradas como base y motivo ideal, y nosotros somos deudores a la cultura de los primitivos. El camino parte de los cultos y de los sistemas del hombre primitivo hasta llegar a las culturas del hombre civilizado, a la cultura que ha conducido al hombre a perder el sentido de su propia existencia.

Se ha olvidado avanzar desde consideraciones de la filosofía moderna, comenzando por el racionalismo de Descartes, para demostrar que esta filoso-

fía ha sido el comienzo del solipsismo, es decir, de la filosofía que, a su tiempo, ha dado a los hombres la posibilidad de dialogar.

Terminó el profesor Tedeschi con algunas críticas a las culturas contemporáneas, sobre todo a la cultura marxista y capitalista.

* * *

Breves fueron las intervenciones de los profesores Alois Dempf, de Munich, sobre *Philosophie und Kulturosoziologie*, que subrayó la diferencia de tratamiento de la cultura que hace la filosofía (buscando sus causas) y la sociología que se limita a afirmar y comprender el hecho de la cultura en los pueblos y sus condicionamientos e influencias antropológicas, económicas y políticas, y el profesor Rudnyckyj, de Winnipeg (Canadá), quien afirma que una de las ventajas del universalismo científico como opuesto al fenómeno del pluralismo cultural, es la posibilidad de abstraer, mediante rigurosos métodos escolásticos, la variedad pluralística de las culturas en el mundo. En efecto, la tipología de culturas y consiguientemente las fórmulas o modelos de la síntesis escolar, son el resultado lógico de la investigación tanto histórica como de las realidades contemporáneas en el terreno material, espiritual y social de la cultura de los pueblos.

Distingue el profesor canadiense tres tipos o modelos de culturas: *enclavic* cultures, *symbiotic* (co-existent) cultures, y *mixed* (hybridized) cultures. Y, como lógica consecuencia, estas culturas son fórmulas o modelos de un estudio del universalismo científico y del pluralismo de culturas.

Esta relación es estudiada por el autor en fórmulas de igualdad matemática: «Scientific universalism in its relations hip to pluralism of cultures equals the relationship between enclavic, symbiotic, and mixed cultures on the on side and the thecnological progress on the other.»

* * *

Franco Tamassia, de Roma, habló, con concisión, del *Derecho de las culturas a la supervivencia*, señalando que un convenio de expertos de la UNESCO sobre «los derechos culturales entendidos como derechos del hombre», ha contrapuesto explícitamente los *derechos de la cultura* al *derecho del individuo a la cultura*, entendida esta última como progreso técnico.

El problema es: ¿Puede una cultura ser titular de derechos? ¿De qué derechos? ¿Cuál es el fundamento de estos derechos?

La función insustituible de una cultura tradicional, la cual sólo aparentemente se opone al progreso técnico, nos es demostrada por la antropología

cultural y por la etnología aplicada a través del estudio del fenómeno de «acculturación» (del que tenemos como ejemplo el australiano y el indiano).

La personalidad jurídica de una cultura, entendida en sentido subjetivo, tiene también un fundamento jurídico y no sólo en términos de Derecho natural, sino también de Derecho positivo como son la Carta de la O. N. U. y los Pactos internacionales sobre los derechos económicos, sociales y culturales del hombre.

Alessandro Alberigi Dei Conti Quaranta, de la Universidad de Módena, expuso unas consideraciones sobre *Ciencia y cultura en la formación profesional de los técnicos*, haciendo ver que esta relación se preocupa de significar cómo la preparación de los técnicos —desde el obrero al investigador— a diferente nivel, es necesaria.

Y esta preparación, para el profesor de Módena, consiste: 1. En la adquisición de vastos conocimientos que, para ser asimilados y utilizados por los sujetos, deben estar orgánicamente encuadrados en un contexto científico y cultural bien organizado. 2. El estudio de una metodología científica, racionalmente fundada, tal como ha sido elaborada por la ciencia en los últimos siglos. Esta metodología, cuyo campo de aplicación se extiende sin cesar de un modo vertiginoso, debe ser considerada como un desenvolvimiento natural y productivo de lo que es racional en la cultura humana. 3. La conciencia de los límites en los que es posible obrar sin desnaturalizar los conocimientos y la metodología.

* * *

Curiosas e interesantes fueron las observaciones de Salvador Accardo, de Roma, sobre *La biblioteca como encuentro de culturas*.

Y, ciertamente, una biblioteca es una colección de libros, pero no una colección cualquiera. También lo es una librería y, sin embargo, una librería no es una biblioteca. Los fines de las bibliotecas son culturales, pero, en concreto, se diversifican indefinidamente.

Pero un encuentro de culturas se verifica únicamente, según el expositor, en las Bibliotecas nacionales y en las universitarias; en las primeras, a las que se asigna la tarea de «documentar la cultura extranjera en su continuidad y generalidad»; en las segundas se trata de ofrecer a los alumnos las ayudas necesarias para los estudios universitarios y de «dar a los profesores los medios de investigación propios de las enseñanzas que profesan». La primera parece un encuentro de culturas más bien material y exterior: la presencia de documentación; la segunda parece coincidir con una universalidad de la ciencia.

En la perspectiva de la cultura, como hecho vital del hombre, como esfuerzo de comunicación entre los hombres, y por consiguiente testimonio de costumbres y de civilizaciones, el libro es una expresión fundamental y la biblioteca es una documentación, pero con fines de comunicación.

La historia de la cultura de un país a través de sus bibliotecas; la historia de la comunicación con las culturas de otros países a través de la historia de las bibliotecas; la cultura en una perspectiva total está abierta al infinito y el infinito está abierto al hombre por la revelación cristiana, que siempre es única, recibe diferentes respuestas de los hombres, que son todos iguales, pero todos diferentes.

La biblioteca y los otros medios de comunicación social; la biblioteca y las nuevas técnicas son los fines permanentes de la conservación y de la comunicación; es decir, del acceso a los bienes culturales reunidos por ella, como momento necesario de la nueva producción cultural.

* * *

La ciencia de la información y su universalidad.—La información es, sin duda, el medio más amplio y eficaz de la comunicación entre los hombres.

Sobre *La ciencia de la información y su universalidad* disertó el profesor Tommaso Mirabella, de la Universidad de Mesina.

Empezó diciendo cómo a fin de comprender totalmente el fenómeno de la información en general y de la información pública en particular, así como los medios o instrumentos a través de los cuales esta última se ha manifestado y desarrollado en progresión constante, es preciso tener en cuenta y tomar como punto de partida el procedimiento fundamental de la comunicación espiritual que liga a cada hombre a su propia naturaleza y que tiene su origen en la exigencia innata en cada uno de conocer y de expresarse a sí mismo en el ambiente en el que desarrollamos nuestra vida; esta exigencia puede ser realizada por la instauración de una relación interpersonal entre el individuo y los demás individuos.

Sucesiva y paralelamente a esta relación, o mejor a toda la serie de relaciones interpersonales, se establece, siempre a través de la comunicación humana, un conjunto pluralístico de culturas que tienden espontáneamente a relacionarse, a través de valores constantes y universales, a una unidad superior.

La vista y el oído son sentidos primarios de la comunicación. Pero, sobre todo, la palabra es el vehículo fundamental, «el instrumento de instrumentos», capaz de establecer el diálogo que deberá ser creador, no solamente de conocimiento, sino también de estado de conciencia, de sociabilidad, de la *koe-*

nomía de la que Aristóteles hacía la base de la relación humana, política y social de la comunidad de base, la *polis*, en la que nace y se desarrolla la auténtica democracia, como consecuencia del verdadero diálogo entre los hombres.

Sabido es que los términos latinos «comunicare» y «comunicatio» subrayan principalmente la acción a través de la cual alguna cosa personal es transmitida a otro, y eran sinónimos de *público* en oposición a *privado*, porque el concepto de comunicación humana se identifica con el de «poner en común».

De tales consideraciones es fácil determinar no solamente el sentido político y jurídico, sino también el sentido «social» de la comunicación, que no puede y no debe ser entendida únicamente como un cambio de bienes materiales, sino, sobre todo, de bienes espirituales. En fin, los términos «comunicar» y «comunicación» han acabado por indicar, a través de una palabra más moderna y más específica —la «información»—, las noticias y hechos de conciencia que se revelan por la manifestación sensible, en el proceso natural y social del hombre con los hombres.

Seguidamente el profesor Mirabella señaló cómo, siguiendo el arco histórico que va desde la Era de Gutemberg a la Era eléctrica y hasta la Era electrónica de nuestros días, se pone de manifiesto que la información pública, que tiene su origen en la esencialidad jurídica y social, además de política, tiende a devenir *función jurídica social*, como sancionada por la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, por el Concilio Vaticano II y por el Decreto «Inter Mirífica» de Pablo VI.

Así, entre la evolución de las relaciones entre diarios, libros y otros medios de comunicación al individuo moderno, viviendo más estructuralmente y menos políticamente que en el pasado, el lenguaje y la posibilidad de comunicar no se presentan como una necesidad de una cultura académica sino como una «cultura-creación», que tiende a favorecer en el interior de los grupos la realización de una expansión «social-dinámica» que puede ser válida si la *Weltgestaltung*, es decir, la comunidad en el sentido sustancial llega a sustituir la *Weltanschauung* o comunidad realmente formal.

En este sentido la ciencia de la información, basándose sobre los soportes de una lingüística estructural y de una verdadera conciencia social entre los hombres, tiende a devenir universal en un futuro que será mejor que hoy si el sentido de lo humano llega a dominar sobre la función mecánica y, por así decir, comercial del procedimiento informativo y comunicativo.

* * *

Muy interesante fue el tema del quinto coloquio de las Reuniones, que versó sobre *Sistemas jurídicos y antropología jurídica*.

Como denominador común de las intervenciones de este coloquio diríamos que fue «motivo» sinfónico que se prolongó a través de todo él, el de la relación entre la antropología y el Derecho. No en vano afirmaron sabiamente los romanos que «sólo para el hombre, y en consideración a él, ha podido constituirse el Derecho». Y esta afirmación sigue en pie.

Intervino, en primer lugar, el docto profesor de Roma, Dino Pasini, con una comunicación sobre *El estudio de los sistemas jurídicos en el espacio y en el tiempo*. Este estudio —dijo— manifiesta la evidencia, de un lado, del aspecto particular de cada sistema, y, de otro, el elemento universal que los relaciona. De este modo se forma entre todos los sistemas jurídicos —los del pasado y los actuales— una unidad: la unidad de los diversos sistemas jurídicos en el tiempo y en el espacio.

Cada sistema jurídico representa algo de particular, porque es la evaluación normativa de una situación histórico-social; pero representa también algo universal, porque se trata de racionalidad de un sistema de normas. Por eso el estudio de los sistemas jurídicos tiene un aspecto complejo, contradictorio y bipolar del objeto de sus investigaciones. Hay en este estudio la tensión entre las investigaciones en términos lógico-formales, universales que son típicos de la racionalidad, y las investigaciones contradictorias en términos problemático e histórico concretos.

La ciencia jurídica, como construcción de conceptos jurídicos, no puede reducirse a una técnica no-histórica del pensamiento puramente racional lógico-formal, a menos que no se convierta en una ciencia formalista, es decir, en un dogmatismo jurídico. La ciencia jurídica no puede «poner entre paréntesis» el elemento problemático histórico, esto es, concreto del sistema jurídico.

Entre dogmática jurídica e historia del Derecho existe una relación dialéctica. La ciencia nace y se desarrolla en la historia; es ciencia histórica. Los conceptos jurídicos son, asimismo, históricos y, por consiguiente, relativos. Lo mismo que cada sistema jurídico, los conceptos jurídicos y la ciencia jurídica, son en función de fines, de valores de una sociedad determinada en un cierto momento histórico. Toda sociedad debe, pues, tener un sistema jurídico que esté lo más posible de acuerdo con sus necesidades concretas. Esto significa un sistema jurídico que asegure desde el punto de vista normativo no solamente la certeza, sino también la justicia y que realice la mayor correspondencia posible entre la esfera de validez y la de la eficacia. En este sentido, los sistemas jurídicos, los conceptos jurídicos y la ciencia del Derecho son a la vez medios y fines creados por el hombre por razones teóricas y prácticas.

Por ser el Derecho para el hombre y vivir éste en un espacio y tiempo determinado, el Derecho, si quiere ser válido y eficaz no puede prescindir de las circunstancias históricas que ha de regular; ha de tener en cuenta las exigencias sociales y los fines existenciales. De otro modo, el divorcio Derecho-sociedad acarrearía la ineficacia del Derecho o la desobediencia y revolución por parte de la sociedad al negar éste obediencia al Derecho y al Estado.

Las paradojas del sistema jurídico y de la ciencia jurídica son el reflejo y la consecuencia de los caracteres específicos del *nomos*, derivados de las antinomias: de la racionalidad, de la estabilidad, es decir, de la conservación y de la naturaleza problemática, del movimiento, es decir, de la innovación. De aquí las razones de la naturaleza, compleja, bipolar y contradictoria de cada sistema jurídico y de la ciencia jurídica, que es conocimiento porque es acción y que es acción porque es conocimiento.

La investigación gnoseológica de dos o muchos sistemas jurídicos implica, por otra parte, su estudio comparado. Se trata, pues, de comparar cierto sistema jurídico con otro u otros sistemas jurídicos con el fin de buscar los caracteres universales comunes, sean originales y característicos, sean diferencias particulares.

Entre el estudio comparado de los diversos sistemas jurídicos y la historia del Derecho hay una estrecha correlación porque el conocimiento de cada término de la comparación, es decir, de cada sistema jurídico implica necesariamente el conocimiento de su génesis y de su desenvolvimiento histórico. Por eso la importancia de este estudio comparativo, en el tiempo y en el espacio, de estos sistemas jurídicos es bien grande en nuestra época tecnológica.

Ciertamente, revolucionando las dimensiones tradicionales del espacio y del tiempo, nuestra época tecnológica pone aún más en evidencia el aspecto relativo de cada sistema jurídico, de sus conceptos, de sus construcciones y sistematizaciones conceptuales y, como consecuencia, la exigencia del carácter concreto e histórico del problema.

* * *

El profesor de Milán, Carlo Alberto Maschi, expuso su Comunicación sobre *Pluralidad de sistemas jurídicos en el mundo romano y universalidad de la ciencia*, afirmando que el *pluralismo*, característica universal, no puede estar ausente de la realidad del Derecho y se manifiesta en la pluralidad de los hechos, actos y negocios jurídicos y, en categorías siempre más amplias, en la pluralidad de los sistemas jurídicos.

La concepción moderna positivista de la estatualidad del Derecho ha eli-

minado gran parte del pluralismo de los sistemas, pero la verdadera superación no se alcanza con prescripciones normativas, sino, por el contrario, en la unidad de la ciencia. La prueba más amplia y eficaz de esto se encuentra en la experiencia jurídica romana que de la multiplicidad de la realidad negocial ha sacado los elementos comunes para construir determinadas categorías de negocios homogéneos. De la multiplicidad de los sistemas (*ius civile, ius gentium, ius honorarium*) llega a construir la unidad de la ciencia jurídica.

Existe también un pluralismo no de sistemas sino de realidad metajurídica complejiva, caracterizado históricamente, socialmente, por elementos propios de la época, factores éticos religiosos, económicos, zonas territoriales diversas en las que se desarrollan determinados ordenamientos o se modifican los precedentes.

La experiencia jurídica romana tardía, de la época justiniana, tiende a la superación de estos complejos, de este extraordinario pluralismo temporal, espacial y cultural y trata de actuarlo, a través de la impronta legislativa dada a los elementos recibidos, pero que todavía es más formal que sustancial por la ausencia, en esta época, de las únicas formas aptas para alcanzar una auténtica superación del pluralismo, las reconducibles a la ciencia del Derecho.

* * *

Sobre *Las bases antropológicas del Derecho* versó la intervención del profesor español Luis Legaz Lacambra.

Empezó diciendo cómo sólo para el hombre, y en consideración a él, ha existido, y existe, el Derecho. Por eso, el estudio del hombre debe darnos, pues, la clave para comprender por qué es que existe el Derecho y no más bien el vacío, la nada jurídica. Pero, al mismo tiempo, el estudio del Derecho puede servirnos de acceso a la comprensión del hombre, que es un «ser en el Derecho».

El hombre —dice Legaz— es un mediador entre el mundo de la naturaleza y el mundo del espíritu; el resultado de su mediación es el mundo social-histórico que constituye su propio enclave. La estructura humana es la de una esencia abierta al mundo, esto es, una estructura personal. Advierte Legaz que se prefiere estos términos al de «naturaleza» humana a causa del equívoco de la palabra naturaleza.

Hoy, en que ya no es válida la distinción aristotélica, no se puede aplicar al hombre como tal el concepto naturalista de naturaleza: ser sometido a las leyes científico-naturales si bien el hombre, como ser, ser viviente y corporal —aunque es mucho más que todo esto— no puede escapar a esas leyes.

Por otra parte, el concepto de *natura rationalis* se tropieza con ciertas

objecciones; el hombre no puede ser definido únicamente en función del uso de la razón— la *raison pensante* como le definía Descartes. La naturaleza debe más bien ser comprendida como el conjunto de propiedades según las cuales debe obrar y tales propiedades son las de un ser que tiene —según la expresión de Zubiri— *personalidad* y que se personaliza con lo que él hace en su vida y también con su naturaleza, en su historia.

La persona es, pues, como esencia abierta, una *res histórica*, no una fuente de hechos, sino de *acontecimientos*, algo que le acontece a él. Porque si hay una naturaleza del hombre, ésta es una naturaleza histórica.

Esto no quiere decir —significa Legaz— que en todo caso el hombre se agote en su historicidad porque él sea su fuente y él el *que hace* su historia. El hombre vive en una época y lugar determinado en la sociedad. Su hacer jurídico es una forma de vida. El Derecho es una *forma de vida social*, que al reiterarse como exigida por las ineludibles relaciones humanas se normativiza, se convierte en *norma de vida social*. La norma de vida pasa a ser norma debida.

El hombre es naturaleza racional, personalidad, que se personaliza con lo que él hace en la vida y en su vida, también con su naturaleza, en la historia; es un sujeto histórico, realizador de hechos y de valores en la historia.

Desde este punto de vista —terminó Legaz— se plantea el problema de lo que hay de inmutable y de historicidad en la realidad del Derecho natural mismo. Y, ciertamente, en ninguna de las concepciones actuales del iusnaturalismo se propugna la vuelta a un Derecho natural abstracto, absolutamente inmutable y ahistórico que no tenga en cuenta la naturaleza histórica del hombre, sus fines existenciales y las cambiantes circunstancias sociales en que vive.

* * *

Fundamento de una antropología jurídica. Conciso, pero profundo, el profesor de Würzburg, Günther Küchenhoff, expuso las relaciones internas entre la conciencia jurídica y la antropología para, sobre ese supuesto, sentar las bases de una antropología jurídica.

Acerca de estas bases o fundamentos antropológicos y jurídicos, dividió su trabajo en cuatro partes: método, posibilidad de crear valores y conceptos generales partiendo de conceptos antropológicos comunes, las experiencias fundamentales del hombre desde las más inferiores a las más altas y consecuencias de la situación jurídica correspondiente a la experiencia fundamental y a su orden.

Por lo que se refiere al método, afirmó Küchenhoff que hay pensamientos que reflejan valores humanos y criterios subjetivos generales. Asimismo existe

la posibilidad de crear valores y conceptos generales a partir de un contenido mínimo de ideas y de conceptos comunes a todos los hombres. De ahí resulta también la unidad más pequeña de la complejidad de la sociedad pluralista. La unidad o universalidad en el pluralismo o diversidad.

Expone seguidamente las experiencias fundamentales del hombre. En primer lugar la experiencia animal, a la que sigue la experiencia del «yo» que es experiencia particular en el repliegue sobre sí mismo; la experiencia del «otro», de algo que se nos opone —como existir en frente—; la experiencia del «tu», de otro sujeto, del «nosotros» con los que nos encontramos; la experiencia del mundo y de los valores en general, y, por último, la experiencia de Dios.

En esta escala jerárquica ascendente de experiencias se desenvuelve la vida del hombre, desde la animalidad y la racionalidad a la personalidad o relación, y de ésta a la experiencia de los demás y del mundo, para terminar en la experiencia religiosa de Dios. Son escalones de la naturaleza humana tal y como es en sus elementos constitutivos.—esencia, naturaleza— y en sus realizaciones históricas de relación con los demás, con los «otros» con el mundo y con Dios, que es donde encontramos las bases antropológicas del Derecho: *Natura iuris ab hominis repetenda est natura*, en la naturaleza humana, individual y social.

De este método, de la posibilidad de crear valores y conceptos generales y de las experiencias del hombre, deduce el conferenciante las consecuencias de la situación jurídica que corresponde a la experiencia fundamental y a su orden y que, esquemáticamente, como lo hace el autor, exponemos seguidamente:

1. Consideración de la dependencia del hombre de las bases naturales de su existencia (problema del celibato, problemas de la regulación de nacimientos, libre arbitrio y Derecho penal).
2. Situación de los derechos fundamentales basados sobre la condición y la existencia humana (existencia individual).
3. Protección contra los abusos y violencias por parte de los poderes estatales o comunitarios.
4. Idea y reglamentación del orden (el orden mínimo en la vida en común).
5. El derecho a la estima, al respeto, al amor.
6. Los derechos fundamentales basados sobre la existencia social del hombre (derecho de cohesión).
7. El derecho espacial y sus principios fundamentales.
8. El derecho divino.

Sobre estos principios fundamentales, el tema «Las bases de una antropología jurídica» trata —dice Küchenhoff— de un aspecto puramente antropológico, comenzando por una breve consideración sobre las relaciones generales entre la filosofía jurídica y la antropología, pasando seguidamente a los conceptos jurídicos y a las consecuencias jurídicas que el método de reflexión subjetivo-general hace surgir el *mínimum común* de la experiencia humana basada sobre los tipos siguientes: la experiencia animal, la experiencia del yo, la experiencia individual, la experiencia del otro, la experiencia del tú, la experiencia del nosotros, la experiencia del Universo y de sus ideas, y la experiencia de Dios.

Así resulta una teoría basada sobre la antropología de los derechos fundamentales del hombre deducidos de su existencia individual y social que está íntimamente relacionada (como ha constatado el Concilio Vaticano II), pero también de aclaraciones y dilucidaciones en cuanto a los principios de organización del Derecho civil y eclesiástico.

* * *

Antropología jurídica, realidad social cambiante y progreso del Derecho, fue mi propia Comunicación en las Reuniones de la que expuse allí poco más que el resumen que ahora hago, pero en el que se subrayan las ideas y aspectos principales contenidos en el extenso trabajo presentado.

El Derecho —dice poéticamente Gabriel d'Annunzio— es un «ritmo de la vida». Y esto me parece exacto y podría añadirse que es un ritmo necesario y constante de la conciencia de los individuos y de los pueblos. De los individuos porque sólo para el hombre, y en consideración al hombre, ha podido constituirse el Derecho —*hominum causa omne ius constitutum est*, que dice el *Digesto*—, principio sabiamente enunciado por Cicerón: *Natura iuris ab hominis repetenda est natura*, y porque eso que llamamos «Derecho» es algo que acompaña al hombre en todos los momentos de su vida, aún antes de nacer, y en todas sus proyecciones sociales hasta más allá de la muerte. Y como los modos de actividad humana son infinitos, así lo es la presencia del Derecho como realidad social, como forma y norma de vida social: «*Ubi homo* —bien podemos decir— *ibi ius*». La racionalidad, la libertad y la sociabilidad, que son tres notas fundamentales de la esencia del hombre, lo son también, y por eso mismo, de la antropología jurídica porque sin ellas el Derecho no existiría o no sería Derecho. De los pueblos, porque más que ninguna otra institución, el Derecho traduce los sucesos espirituales de la conciencia humana; más que ningún otro símbolo es la manifestación adecuada de la sustancia de la vida colectiva.

El Derecho aparece como el hecho social en el que el alma de los pueblos se proyecta más completamente y se expresa más fielmente. Por eso Juan Bautista Vico veía en el Derecho y en el lenguaje los testimonios inconscientes de la sabiduría de los pueblos. Y cuando los historiadores intentan caracterizar una cultura, dirigen sus investigaciones al campo jurídico, porque nada mejor que el Derecho puede ofrecer el conocimiento de la distancia que separa dos culturas. En nuestros días, pocas líneas de una Constitución (que es donde la sociedad define sus creencias y la conciencia humana objetiva sus fines) comparada con los principios de otra Constitución bastan, a veces, para caracterizar dos culturas, dos mundos.

Y siendo el Derecho, como realidad social, inseparable de la sociedad en que está inmerso y cuya vida estructura, organiza y regula, no es posible considerar el progreso del Derecho sino en relación con el progreso de la sociedad. Y como el progreso social es, a su vez, el progreso de la civilización y de la cultura, de aquí que el progreso del Derecho refleje no únicamente las formas jurídicas, sino las de la civilización o la cultura de la sociedad que le da vida. Porque toda concepción del mundo y de la vida exige una forma específica de realidad jurídico-política, merced a la cual, y sólo a la cual, puede realizarse. Y es que los factores de la evolución jurídica son muy complejos: físicos, naturales, antropológicos, morales y sociales, y en esto se agrupan otros muchos matices, religiosos, éticos, políticos y económicos. Son las bases antropológicas del Derecho.

A una sociedad cambiante corresponde un Derecho progresivo. El Derecho deberá evolucionar de acuerdo con la época y con la realidad y relaciones cuya vida regula. Así ha sido históricamente y así sucede en nuestros tiempos: los modernos Derecho «agrario» o «minero», Derecho «social», «laboral», «aéreo», «nuclear» o «espacial», responden a realidades sociales que es preciso regular y que una prudencia política debe impulsar. Una política legislativa que desconociera esas realidades sociales y culturales y no acudiera pronto a preocuparse de su normación jurídica, sería ciega e ineficaz por vivir de espaldas a la realidad.

¿Pero evoluciona siempre el Derecho en sentido progresivo? ¿Es siempre el movimiento y cambio del Derecho un *progredire* en el sentido ciceroniano de la *rerum progressio*?

Entendemos con Maritain y Periphanakis que progresar —lo que significa para toda naturaleza tender a su principio y realizar su fin— es «pasar de lo sensible a lo racional y de lo racional a lo espiritual: civilizar es espiritualizar». Y así lo entienden, en términos parecidos, nuestros Donoso Cortés y Jaime Balmes que señalan un orden jerárquico en la dignidad del progreso que va de la mayor espiritualidad posible al mayor grado de cultura y civili-

zación y técnica posible. Como vemos, lo espiritual prima sobre lo cultural y técnico.

Esta concepción del progreso nos lleva en nuestra comunicación a distinguir entre el progreso *formal* y *sustancial* del Derecho. El primero responde al problema técnico de encontrar la expresión legislativa más adecuada, lo cual consiste no tanto en la justicia del contenido de la norma jurídica cuanto en la conveniencia de ésta con el fin al que se dirige y, por tanto, en la claridad, precisión y lógica inserción en el sistema. Es la técnica más idónea para la mayor eficacia de las normas. En definitiva, se trata del problema que tanto preocupa y divide a los actuales filósofos y juristas: el de la polémica entre el Derecho-técnica y el Derecho-ética, en cuya solución se adelantó el genio clarividente de Rosmini. Como Rosmini, y con la más sana doctrina tradicional, nosotros optamos por el Derecho-ética, sin que ello quiera decir que despreciemos la técnica y el arte del Derecho.

En la legislación es posible, y deseable, el tecnicismo. Una técnica legislativa es un poderoso elemento de precisión en la elaboración y confección de las leyes. No en vano definían los romanos el Derecho como *arte* —«ars aequi et boni»—, pero no un arte cualquiera, sino un arte de lo bueno y de lo justo, es decir, pongamos en términos modernos, la técnica al servicio del contenido, y éste es ético.

Cierto que el Derecho es ciencia y es técnica, pero no solamente ciencia y técnica. La perfección y el progreso técnico del Derecho es, para nosotros, un *medio* efficacísimo (y no por calificarlo de medio le restamos importancia) para el progreso del Derecho. El progreso técnico-formal puede proporcionarnos muchas y depuradas leyes, pero ni en el número de éstas ni en su tecnicismo está exclusivamente el progreso del Derecho. La abundancia de las leyes, ya denunciada en sus tiempos por Tácito y Luis Vives e ironizada en nuestros días por Carl Schmitt, no es menos grave que otras inflaciones.

En el progreso sustancial del Derecho, el objeto sobre que versa y el fin a que tiende, refleja la bondad intrínseca de las máximas y normas jurídicas y la legitimidad de su contenido. No es tanto una «legalidad formal» como una sustancial «legitimidad» lo que constituye el progreso jurídico. No tanto una cuidada técnica legislativa, sino los fines que las normas están llamadas a realizar es lo que constituye una ley perfecta. Y por ley perfecta entendemos la que tenga en cuenta los valores absolutos que el progreso del Derecho debe realizar.

Y aquí, y acerca de estos grandes temas, tiene mucho que decir la Filosofía jurídica actual y del futuro. Porque el tema de los valores es hoy predominante en el campo de la especulación iusfilosófica. Podíamos decir que la axiología jurídica de nuestra época bien puede centrarse en dos cuestiones

fundamentales: la validez del Derecho —problema del Derecho natural— y los valores jurídicos en sí mismos en cuanto fines jurídicos. A la axiología jurídica actual le interesa, primordialmente, lo que vale *del* Derecho y lo que vale *para* el Derecho.

Y si la filosofía moral, jurídica y política actual urge soluciones nuevas a los nuevos y cambiantes problemas, la Filosofía del Derecho, como teoría de los valores jurídicos, debe expresar de modo claro cuáles son esos valores; señalar el contenido ontológico de los valores como algo objetivo; fijar los fines del Derecho a los que éste debe tender para que podamos hablar, en el sentido en que lo estamos haciendo, de antropología jurídica con sus exigencias humanas y de progreso sustancial del Derecho.

* * *

Antropología y Derecho fue el tema sobre el que versó la intervención del profesor Darío Composta, de Roma.

Dividió su conferencia en tres breves partes: *temática, problemática y sistemática*.

En la temática hace ver las tres confrontaciones del Derecho con el progreso técnico: a) *En un primer nivel* se considerarán las diversas técnicas lógico-operativas aplicadas al *Derecho como pura técnica* y a la política. Seguidamente se expondrán los éxitos o resultados y las perspectivas de la «juri-metría» como nueva ciencia técnico-jurídica. b) *En un segundo nivel* se estudiará el progreso técnico del *Derecho como sistema de normas*. Aquí expuso diversos puntos de vista de la sociología del Derecho como ciencia interesada en este problema. c) *En un tercer nivel* considera el *Derecho en relación con la naturaleza psico-física* del hombre como su fuente y fundamento. En esa temática general caben también algunas reflexiones sobre las posibilidades de la antropotécnica sobre la base de las condiciones actuales de la cultura y de la ciencia.

Por lo que se refiere a la *problemática*, los diferentes problemas de la antropotécnica, éstos serán, según el conferenciante, los que resulten del paradigma de la oposición dialéctica entre «techne» y «physis» de los que seguidamente resultarán tesis e hipótesis y sus proyecciones sobre el mundo del Derecho.

Como *sistemática* de un estudio de la antropotécnica y el Derecho, expone el autor la doctrina clásica de la «physis» y sus implicaciones en la filosofía y la teología, sobre todo en lo que concierne a los problemas del Derecho natural y del Derecho positivo.

Fue muy interesante esta conferencia por replantear los problemas, eternos

y siempre los mismos, del Derecho natural y del Derecho positivo. de sus relaciones y de sus bases y fundamentos antropológicos y teológicos también. Y por presentar el dualismo Derecho-técnica y Derecho-ética, que si no son radical y necesariamente incompatibles debe haber entre ellos la relación de medio a fin, porque, en definitiva, según decimos nosotros en nuestra comunicación a este Congreso, la técnica es un medio al servicio de los fines del Derecho. El Derecho es una norma política y como tal técnica, pero con un contenido ético.

* * *

En *Topografía de la filosofía del Derecho en Hispanoamérica*, el profesor López Calera hizo una aguda distinción de las orientaciones doctrinales de la filosofía jurídica española, para significar después las influencias que refleja la profesada en Hispanoamérica.

Tres orientaciones doctrinales pueden distinguirse actualmente, según López Calera, entre los filósofos del Derecho en España. La primera, que llama «metafísica», da prioridad a los principales postulados de la *philosophia perennis*. En esta dirección —que bien podría considerarse como la clásica y tradicional española—, pueden distinguirse, a su vez, tres generaciones. La primera la constituyen los profesores universitarios más antiguos y se caracteriza por su gran fidelidad a la filosofía tomista. De esta generación forman parte los profesores M. Sancho Izquierdo y M. Puigdollers (recientemente jubilados), E. Luño Peña, J. Corts Grau, F. Elías de Tejada y A. Truyo Serra (éste, profesor inicial de Filosofía del Derecho y actualmente de Derecho Internacional).

Una segunda generación, formada en los últimos quince años, está constituida por los profesores A. de Asís, Hurtado, Delgado Pinto, Serrano Villafañe, Peidró, L. Medel, S. de la Torre, Lois Estévez, F. Galiano, López Calera, Puy Muñoz, Brufau y Rodríguez Paniagua. Todos éstos mencionados por López Calera, y que él comprende en este grupo, «presenta una filosofía del Derecho más abierta a los problemas actuales del mundo jurídico y político, pero sobre las mismas bases filosóficas que la generación precedente».

Una tercera generación «está compuesta por los que han comenzado sus investigaciones filosófico-jurídicas más recientemente y cuyas conclusiones coinciden, en parte, con los representantes de la generación anterior». Cita, entre ellos, a Maciá Manso, G. Cremades, F. Escalante, Lamsdorf Galagane, M. Doral, F. Arellano, M. Ruiz, M. Martínez, Ollero Tassara, etc., en

los que, dentro de esa orientación metafísica y una base común de partida, hay, sin embargo, una gran diversidad de posiciones personales.

Una segunda corriente —que el autor llama «de orientación independiente»— está formada por los profesores Legaz Lacambra y González Vicén, que «se caracteriza por una adhesión a otras corrientes doctrinales muy alejadas de la filosofía eterna».

Y, finalmente, la tercera corriente, «de orientación sociológica y lógica», reduce la Filosofía del Derecho a perspectivas científicas, sociológicas o simplemente de lógica formal y desconoce toda base metafísica sobre el Derecho. En este grupo están los profesores E. Díaz, G. Sanmiguel y J. Ramón Capella.

Por lo que se refiere a la influencia de la Filosofía del Derecho en la América latina, acusa sobre todo la de Max Scheler, Nicolai Hartmann y Ortega y Gasset, siendo preciso citar, entre otros, a Recaséns Siches, Carlos Cossío, García Maynez y Miguel Reale, que «aportan interesantes puntos de vista sobre los problemas fundamentales de la filosofía jurídica, con notables y conocidas obras y trabajos monográficos».

En general, se puede afirmar —termina López Calera— que el balance de la Filosofía del Derecho en España y América latina es positivo. Podemos subrayar —dice— el enorme trabajo, la seriedad y rigor científico de las actuales investigaciones hechas por un grupo de jóvenes filósofos del Derecho que, sin olvidar la tradición filosófica, están abiertos a las nuevas perspectivas temáticas y metodológicas. Y por último, «nosotros creemos que en este terreno se trabaja seriamente por la comprensión y la realización de la justicia y de la paz entre los hombres».

Y ésa es la misión principal del Derecho, de la Justicia y de la filosofía jurídica.

LA POLÍTICA COMO SABER Y EL GENIO DE LA POLÍTICA

Mención aparte merece la intervención del profesor Fueyo Alvarez en las Reuniones.

En efecto, en sesión solemne, celebrada fuera del horario normal de los coloquios, y en un salón del Ayuntamiento de la ciudad, cedido a estos efectos, tuvo lugar la conferencia que el docto profesor español pronunció, sobre «La política como saber y el genio de la política», de la que únicamente podemos, por ahora, hacer breve presentación, en la que poco más haremos que transcribir el resumen que, como guión, presentó el propio conferenciante.

Empezó afirmando Fueyo que en un debate general sobre los múltiples puntos de vista acerca de «la universalidad de la ciencia y el pluralismo de las culturas» (que era el tema general de las Reuniones), la consideración de la *política* como saber y como *praxis* es del mayor interés. Además, porque no se puede olvidar que el destino histórico de las culturas se decide, al menos en la superficie de los hechos, como una trama o argumento político. La Historia es, sin duda, más que la política. pero es en el movimiento político, como proceso y como desenlace, en el que la Historia adquiere su relieve más espectacular. Considerado esto desde otro aspecto, resulta también el problema del saber político digno de atención a la luz de las exposiciones sobre la universalidad de la ciencia y el pluralismo de las culturas. Sobre la *vexata quaestio*, que pregunta si la política es o no susceptible de constituirse en objeto de una ciencia en sentido riguroso, se puede interrogar también, admitido el carácter específico o atípico de tal saber, si existe o ha existido una ciencia universal de la política.

Tal cuestión —siguió diciendo Fueyo— está estrechamente ligada con el papel de la política, ya que es uno de los macrofenómenos que singularizan en su particularidad correlativa las totalidades de la vida humana que nosotros llamamos *culturas* y de su evolución histórica. Pero ¿corresponde a cada gran cultura un modo particular del sentido y de la *praxis* de la política? O bien, bajo las diferentes modulaciones ¿se da una cierta universalidad de la política como saber o al menos como arte? Estas cuestiones —dice— nos conducen hacia el problema central de una *historia de la política*, no del pensamiento político ni de la Historia misma como cadena de hechos políticos, sino de la realidad de la política como campo temático de conjunción de ideas, fuerzas y estructuras unidas a un movimiento de conjunto. ¿Existe —se pregunta— una metamorfosis de la realidad política?

Con agudeza filosófica y precisión terminológica, en las que tanto sabe aquilatar Fueyo, éste siguió exponiendo el carácter del saber político, y cómo la dialéctica y actualización de este saber permiten admitir, sin duda, que hay una esencia de lo político fundada sobre unas categorías básicas ontológicas y lógicas.

En una época en la que el vértigo del cambio y de las transformaciones estructurales amenazan con su luminosa fugacidad vaciar todo «sentido de la Historia», es de gran interés valorizar si la política conduce por su propia *praxis* directiva del cambio o si ella misma cambia alterando su esencia como actividad humana.

Como forma peculiar del conocimiento, la política se ha modelado en inteligencia hacia ella misma, teniendo en cuenta su condición humana, pero

también como un «saber de perfección». De una u otra forma, en todas las épocas la política ha sido considerada como una pedagogía civil de la sociedad humana, como uno de los medios esenciales para alcanzar la plenitud terrenal de lo humano. De aquí la rica y compleja trama de las relaciones entre la religión y la política, que llega a veces a la confusión en las diferentes construcciones de la llamada «teología política» o en los dogmatismos de las «religiones seculares». De otra parte, el saber político se ha esforzado siempre hacia una vocación realista, basándose en los hechos y estableciendo, a partir de ellos, fórmulas generales de regularidad.

La dualidad del saber político como filosofía moral y como ciencia natural o sociología del comportamiento del «animal político» se ve ya en la *episteme politike* de los griegos. Y Maquiavelo se esfuerza en fundar, dentro del campo de una ciencia positiva, un saber operativo apoyado por la observación de los hechos, o más bien, como él prefería decir, de la «verdad efectual de la cosa». Todo el pensamiento político moderno (Bodino, Spinoza, Hobbes, Locke, Montesquieu, etc.) está en su mayor parte inspirado por esta ilusión de alcanzar un estilo científico para el conocimiento político.

La dialéctica de este saber político se hace mucho más complicada, porque, por su propia condición, la política debe ser *ideológica*, aunque no necesariamente en el sentido moderno (marxista) de la expresión. La política, estando orientada hacia fines puestos como exigencias valorativas, tiende a disciplinar el conocimiento, conformándolo como una teoría mecánica de corroboraciones de las propias posiciones políticas. Ha de añadirse a todo esto que la multiplicación de conocimientos tangenciales a la política (económicos, sociológicos, tecnológicos, antropológicos, etc.), así como la ampliación o hipertrofia de este mismo campo de la política cuando se extiende a exigencias o elementos antes desconocidos o no considerados en él, borra los contornos del recinto temático de lo político. Un problematismo ilimitado conduce hacia un arte o síntesis, hasta un cierto saber universal, pero no a una ciencia en sentido riguroso. La inteligencia política actual, su teoría —puntualiza Fueyo—, está tan lejos de la una como de la otra.

Todo parece concluir en el imperativo de una *actualización* necesaria del saber político. Esta actualización supone: a) La investigación de categorías, de métodos de conceptualización, de instrumentos de análisis que estén al nivel y sigan las tendencias de los diferentes géneros de saber actual. b) La construcción de un saber político con la capacidad de hacer visible el futuro, es decir, de destacar las estructuras y los factores esenciales del antagonismo, la concurrencia y la coordinación, de tal modo que alcance una visión operativa del conjunto de la dinámica política y de su perspectiva; y c) Dado que

la política, como saber, no puede renunciar, sin negarse a sí misma, a su imperativo de perfeccionar lo humano. debe reconstituir, bajo la magnitud de la gran mutación contemporánea, sus fines actuales, la ordenación de sus medios, el alcance de sus posibilidades y la apertura de nuevos caminos para la acción frente a los grandes problemas de la Humanidad actual y al conjunto de su porvenir.

Por último —dice el conferenciante—, es imposible agotar la significación de la política en el orden o tema central del coloquio, limitándonos a la perspectiva de su *logos*. Antes que el *logos* está el propio *genio* de la política, su inserción radical en la condición humana y el sentido de sus posibilidades en la transformación general del medio humano. ¿Estamos —afirma— frente al «fin» de la política, o en el amanecer de una «gran política», como decía Nietzsche? Un nuevo análisis del animal político de la época tecnológica en su *habitat* planetario constituye un capítulo esencial de la actualización necesaria de la política.

Se puede admitir sin duda —dice Fueyo— que hay una esencia de lo político, pero esto resulta una vaga abstracción antropológica o metafísica si no se reconoce la importancia decisiva de las nuevas condiciones de medio y de base para la eterna dialéctica del Poder y de la libertad.

Como categorías básicas de toda política son estas constantes ontológicas y lógicas, pero el Poder actual, su energía, sus mecanismos, su integración y sus controles difieren tanto de la característica del «tiempo de las naciones» de la Modernidad como las vigencias de libertad en una sociedad de concentración de masas y de máquinas difieren de los límites clásicos de la época individualista de la primera burguesía.

Así terminó la documentada conferencia del profesor Fueyo Alvarez, que fue elogiosamente comentada por quienes la siguieron con el mayor interés y que constituyó un número extraordinario dentro del apretado programa de nuestras Reuniones.

EMILIO SERRANO VILLAFANE

