

Heinrich Rommen y el pensamiento político católico

POR EL

DR. JUAN CANDELA MARTINEZ

Profesor Adjunto de la Facultad de Derecho

La reciente traducción castellana de la obra de H. A. Rommen *The State in Catholic Thought* (1) constituirá sin duda, para muchos medios españoles e hispanoamericanos, una clara fuente de información sobre la filosofía política católica, pero debería también servir de ejemplo estimulante para que entre nosotros tomara más amplio vuelo el deseo de reanudar la tradición de nuestros clásicos en la doctrina jurídico-social.

Si ya Rommen, con sus estudios sobre el Derecho Natural y la Teoría del Estado en Francisco Suárez (2), por citar los de mayor volumen y significación doctrinal, nos dió un ejemplo vigoroso en este sentido, ahora habremos de sobreestimarle y no tanto por la condición seglar de su autor como por el emplazamiento de su obra en una circunstancia cien-

(1) Bajo el título *El Estado en el pensamiento católico* y con una versión ágil y cuidada de E. TIerno GALVÁN, ha sido publicada por el Instituto de Estudios Políticos. Biblioteca de cuestiones actuales. Madrid, 1956. (La edición del original que se ha traducido es del año 1950, St. Louis. London, 13. Herder Book Co.). Por su parte, Tierno ha dedicado al autor y su obra un estudio titulado *H. Rommen y el Estado en el pensamiento católico*. Vid. Boletín del Seminario de Derecho Político. Universidad de Salamanca, enero-abril, 1956, págs. 152-158.

(2) Vid. ROMMEN: *Le Droit Naturel. Histoire-Doctrine*. Versión francesa e introducción de A. Mariny. Glöff, París, 1945 y *Die Staatslehre des Franz Suarez S. J.*, Volkverein Verlag. München-Gladbach, 1927. Hay traducción castellana (Madrid, 1951) de V. García Yebra con Estudio preliminar de E. Gómez Arboleya, publicada bajo el título *La Teoría del Estado y de la Comunidad internacional en Francisco Suárez* como vol. I de la Colección de obras maestras de Derecho Internacional que han comenzado a editar los Institutos de Derecho Internacional de España y Buenos Aires.



tífica y sociológica en apariencia tan poco propicia para promover un empeño semejante. Justo será, pues, que en lo posible le secundemos, procurando al menos que su tarea encuentre el eco que merece.

Las páginas que siguen, alentadas por este propósito, son algo tardías en relación con el momento en que apareció dicha versión (1956), tardía a su vez, lo que es más de lamentar, si se tiene en cuenta la fecha en que vio la luz la obra original (1945) pero pueden ser eficaces para atraer sobre la misma la atención que no debe faltarle. Y no le faltará porque bien puede decirse de obras como la de Rommen que, por su rigor, por lo ambicioso de su cometido y hasta por su estilo, no pierden actualidad y desde su propia aparición resultan de obligado manejo.

La ocasión es propicia, por otra parte, para recordar con gratitud y admiración la ya reconocida influencia que el pensamiento católico alemán del pasado siglo y del presente ha tenido para el renacimiento de una filosofía iusnaturalista que se reveló nuevamente dotada de sensibilidad histórica al ofrecer, con seriedad, cabal respuesta a la problemática espiritual, política y aun económico-social del mundo contemporáneo. Rommen está inserto en la tarea de ese renacimiento y es también su fruto.

Existe en el pensamiento católico germánico un marcado realismo y democratismo que contrastan con las ideas autoritarias de cierto integralismo teológico y conservatismo social. La Compañía de Jesús ha informado principalmente aquella dirección. Recuérdense las obras de T. Meyer, A. Lehmkuhl, del austro-italiano Costa Rossetti, de J. Biedenlack, V. Cathrein y los más modernos O. v. Nell-Breuning, G. Gundlach y F. Frodl. La tradición es viva en J. Mausbach de quien fueron discípulos, entre otros, Tischleder y Rommen.

Con los anteriores y en la misma línea iusnaturalista, hay que citar a M. Grabmann, J. Steffes, E. Hoelscher, K. Petraschek, O. Schilling, C. Pesch, el cardenal J. Hergenroether, G. Briefs...

Ciertamente a estos hombres debemos obras capitales sobre filosofía católica del Estado y una aportación tan decisiva como el *Staatslexikon*. Una excepción en la dirección anticonservadora aludida, es Hertling y en general los escritores de la orden dominicana (3).

A partir de la república de Weimar, la contribución a la filosofía política católica se centra, además de algunos nombres ya citados, en W. Ranch, A. Pieper, H. Schroers, F. X. Arnold...

Fruto específico del clima y el esfuerzo que venía alentando todo este pensamiento han sido las más autorizadas monografías, algunas ya clá-

(3) Vid. de HERTLING sus artículos en la edición del *Staatslexikon* de 1911. Seguramente por ello ha suscitado estudios tales como los de W. Polle y J. Urbanowski.

sicas, sobre Santo Tomás, San Agustín, Vitoria, Suárez, Molina, Bellarmino y León XIII (4), sin que falten obras de envergadura en los tiempos más recientes como lo demuestran por ejemplo las de Max Pibrilla que ha tratado el problema de la resistencia de modo aleccionador (5); de R. Hauser, que se ha ocupado de la autoridad política en relación con la ética protestante y la teoría católica de la sociedad (6); del citado O. Nell-Breuning, que ha trazado una teoría cristiana de la sociedad (7); de Th. Geppert quien, continuador de las tendencias de Hildebrand y A. Rademacher, enfoca la problemática social desde el ángulo teológico (8). Citemos en fin la decisiva contribución de J. Messner en el estricto campo del Derecho Natural (9) y ese instrumento de recta información y doctrina para las ciencias políticas que es el nuevo *Wörterbuch der Politik*.

Hay, por último, un campo de problemas e investigaciones que guardan íntima relación con el Estado y el Derecho y que, orientado también por el iusnaturalismo católico, encontró en el pensamiento alemán contemporáneo profunda atención. No hará falta al respecto recordar el movimiento doctrinal y práctico en torno a la cristianización del mundo económico, en el que pronto salta al primer plano Ketteler con sus seguidores. Pero sí conviene en un nombre de marcada influencia en este orden. Nos referimos a H. Pesch cuyo solidarismo ha sido tan estudiado, a veces tergiversándolo, dentro y fuera de Alemania (10). Ni puede olvi-

(4) Destacamos como ejemplares y dignas de imitación las monografías dedicadas al glorioso Pontífice. Vid., en efecto, W. SCHWAB: *Leo XIII, 1923*; O. SCHILLING: *Die Staats- und Soziallehre des Papstes Leo XIII*, Köln, 1925; P. TISCHLEDER: *Die Staatslehre Leos XIII*, München-Grudlach, 1925 y su artículo sobre el tema en el *Staatslexikon* (edic. de 1929, vol. III); J. B. SCHUSTER: *Die Soziallehre nach Leo XIII und Pius XI*. Freiburg im Breisgau, 1935.

(5) En el cap. V de su *Deutsche Schicksalsfragen*, 2.ª edic. Frankfurt, 1950.

(6) Vid. *Autorität und Macht*. L. Schneider, Heidelberg, 1949.

(7) Vid. *Zur Christlichen Gesellschaftslehre*, 1947.

(8) Vid. su *Theologie der menschlichen Gesellschaft*, 1948.

(9) Vid. sobre todo su *Social Ethics, Natural Law in the Modern World*. St. Louis-London, 1949. (Edic. alemana: *Naturrecht*, 1948).

(10) La referencia a H. Pesch resulta aquí muy obligada, no sólo por su influencia en el pensamiento social católico, sino también por la decisiva ejemplaridad de su actividad en el marco de una ciencia económica que se inclinó abiertamente a desplazar todo juicio de valor en el estudio y solución de los problemas económicos. Pesch ofreció como criterio fundamental una base moral a dichos estudios, se opuso al liberalismo y al marxismo, al nacionalismo y al internacionalismo. Su fecunda idea del solidarismo cristiano no debiera olvidarse hoy. Como interpretaciones fieles del autor, entre otras obras fundamentales, del *Lehrbuch der Nationalökonomie* (5 vols. Friburgo de Brisgovia, 1905-1923), vid. los trabajos de W. SCHWAB, tal vez el mejor expositor y continuador del Solidarismo de Pesch, Nell-Breuning y Müller así como el *Symposium* publicado con ocasión del 25.º aniversario de la muerte del gran teórico: *Symposium on Heinrich Pesch*. Social Order, abril, 1951. También el libro de R. H. MELCANY:

darse una contribución colectiva al tema de la cuestión social como la que supone «Die Soziale Frage und der Katholizismus» (11) publicada en conmemoración del cuadragésimo aniversario de la *Rerum Novarum*.

Hora es ya de ocuparnos directamente de Rommen cuya obra no es ajena al clima y el fervor de toda la producción iusnaturalista de ese pensamiento católico alemán aludido.

* * *

La auténtica norma y medida de los actos humanos en la vida política es la verdad, nos dice Rommen en la introducción de su obra. Y esta verdad, a la que el hombre tiene acceso por su inteligencia, está integrada por una serie de postulados de los cuales surge un *deber ser* cuya realización es cabalmente la tarea de la política.

El conocimiento de este deber ser aparece hoy en día tanto más insoslayable cuanto más prepondera el criterio de la eficiencia como justificación de la idea y de la actividad totalitaria del Estado y cuanto más se afirma la pretendida exclusividad científica de toda teorización «positiva» de los fenómenos sociales.

La Filosofía política, se añade, no es un pensamiento vacío, es una reflexión sobre lo que la experiencia y las ciencias empíricas le ofrecen como material (12). Y además «el fin del hombre, la naturaleza humana, las normas objetivas que afectan al hombre en cuanto ser político son hechos lo mismo que las formas de gobierno parlamentario o la dictadura totalitaria» (13).

Una justificación y emplazamiento semejante de la Filosofía en el marco del saber político, son aplicables con especial acento a la filosofía

The Economics of H. Pesch, Holt, New York, 1952. Importante en materia de crítica del Capitalismo y del Socialismo y exposición de la reforma social cristiana, es la obra de J. MESSNER: *Die Soziale Frage* que, publicada en 1932, ha alcanzado ya la sexta edic. Verlagsanstalt Tyrolia A. G., Innsbruck, 1956.

(11) Edit. por J. Strieder con valiosas colaboraciones. Paderborn, 1931. No debemos silenciar, en un recuerdo del pensamiento católico alemán, los nombres de A. Dempf, B. Guardini, W. Gurian, el mismo Max Scheler (en su época católica) tan conocidos por los lectores españoles. Ni la fecunda aportación de la conocida Goerres Gesellschaft. Lo más reciente que conocemos en este orden como estudio de conjunto es la importante contribución de E. Alexander al vol. colectivo *Church and Society. Catholic Social and Political Thought and Movements, 1789-1950*, edit. por J. N. Moody. Arts, Inc., New-York, 1953, titulada *Church and Society in Germany. Social and Political Movements and Ideas in German and Austrian Catholicism, 1789-1950* y que abarca las págs. 325-583 de dicho volumen colectivo.

(12) ROMMEN: *El Estado en el pensamiento católico*, pág. 62 de la versión castellana citada. En lo sucesivo nos limitaremos a consignar las págs. entendiéndose referidas a dicha versión.

(13) *Ibíd.*

política católica. Bastaría recordar su arraigo en la cultura occidental, su perennidad informante, positiva o negativamente, de la aventura intelectual europea en torno al hecho de la sociedad y del Estado; el sentido personalista, de defensa del hombre y de la imperatividad de un orden de justicia como entendimiento acertado de la vida política; su firmeza y oportunidad ante todo error o atropello en la trayectoria del pensamiento y la acción relativos a esa misma vida; y sobre todo la fecundidad que le es propia para enfrentarse victoriosamente con cualquier nuevo brote ideológico con pretensiones de vigencia en ese mundo siempre inquieto y siempre vital de la política... Anotemos por lo pronto que domina toda la obra de Rommen el enérgico propósito de desarticular uno de los tópicos más calificados en torno a la filosofía política católica: el de que se trata de un sistema bien trabado, pero lleno de *generalidades*.

En un bello simil, compara a esta filosofía con una catedral antigua que se va llenando de obras de arte y completándose en su arquitectura. Resulta insospechado el número ingente de quienes, dentro y fuera de esa catedral, siguen creyendo desnudos sus muros seculares y vacías sus gloriosas bóvedas. El libro de Rommen, por otra parte, no se limita a ser una minuciosa guía turística de esa Catedral. Es una renovada interpretación de la misma como un monumento sólido pero ágil, por cuyas infinitas vidrieras se percibe la irisada realidad de la vida político-social.

Hay una afirmación central en la caracterización del pensamiento político católico como «esférico» (14) frente al «lineal» moderno. Ello condiciona su misma exposición. Uno y otra aparecen reiterativos y en realidad ello no es sino la consecuencia de la implicación substancial de todo tema en el punto de partida: la naturaleza política del hombre y el origen divino de esa naturaleza llamada a la perfección, en la vida social, por su Creador.

Aquí la apologética no es intencionada, es inevitable. Como lo son la riqueza y la densidad en una obra cual la de Rommen, bien consciente de lo inexhausto de ese punto de partida.

El fruto final es el equilibrio. Lo que merece destacarse, porque los problemas socio-políticos modernos suelen exponerse más que animados excitados por cierto viento dramático, que tal vez acentúe esa proclividad al énfasis, tan propia de la mentalidad de hoy. Cuestión ésta que nos preocupa, máxime cuando no la vemos correlativa con la saturación his-

(14) Pág. 31. Es igualmente luminosa su calificación de conservador aplicada al pensamiento católico en cuanto no abandona «aquello que ha probado su valía tras una larga experiencia, para sustituirlo por nuevas e inexperimentadas ideas». En cambio, este pensamiento huye de todo conservadurismo en cuanto ello representa anquilosamiento o culminación fanática de una idea. Los ismos caracterizan al pensamiento moderno que es por tanto fanático.

tórica que esa misma mentalidad parece haber logrado. Destacar la asombrosa serenidad del pensamiento político católico en el marco de un pensamiento político «enfático» nos resulta un imperativo muy actual, fuertemente demandado por la lectura de la obra de Rommen.

Este equilibrio ha tenido que mantenerse y fortalecerse en lucha con concepciones de la más variada estirpe y perspectiva. Así, frente al irracionalismo de la clase o de la raza; frente a la teología política; frente al romanticismo contrarrevolucionario y el pragmatismo sociológico; frente a Lutero y a Calvino cuya Bibliocracia tanto dista de la filosofía política católica; frente al paternalismo; frente al espíritu científico del siglo XIX en cuanto que al oponerse a los inanimados esquemas del Derecho Natural racionalista de la Ilustración, introdujo injustificadamente en las ciencias sociales una filosofía positivista. «Cualquier ciencia que tenga un orden sistemático —recuerda aún hoy Rommen— necesita de primeros principios o no logrará su objeto».

En la medida en que la obra de Rommen cuida de reflejar esta perfilada estructura de la filosofía política católica corre el peligro de no ser valorada en su enorme significación. No ofrece a primera vista y en bloque la vitola de un libro sensacional, salvo, si acaso, el hecho mismo de su aparición, de su volumen y de su tono referidos a su específico contenido. Si algún «escándalo» suscita, éste se dará más probablemente en ciertas mentalidades que navegan entre desmayadas simplificaciones y silencios inexplicables en orden a la traducción concreta, en los sistemas políticos vigentes, de la filosofía política católica.

Existen por un lado sinceridades de este tipo: «Cualquier filosofía política que desprecia la verdad de que el hombre es «religioso» no puede salvar la disyuntiva entre la anarquía o el Dios-Estado con todas sus consecuencias» (15). Y también: «La filosofía política perennis no puede identificar sin más el catolicismo con una forma histórica política, porque la forma política de gobierno como tal no garantiza la realización más perfecta del bien común» (16).

Predominantemente histórico, este problema de las formas de Gobierno, tiene todavía un marco más amplio. Políticamente hay que distinguir las instituciones de las ideas que les sirvieron de fundamento en su aparición. Sucede que la justificación teórica se formula en un momen-

(15) Pág. 89. La afirmación está hecha al ocuparse del agnosticismo moderno y al destacar el *horror vacui* que experimenta el alma *naturaliter christiana*, lo que da lugar a la sustitución del verdadero Dios por el Dios-Estado. Como Rommen añade líneas más abajo «es el cambio de las ideas sobre la naturaleza del hombre lo que es básico».

(16) Pág. 549. El autor recuerda al respecto los elogios de León XIII a la constitución norteamericana y a la vez su protesta por las exageraciones antihistóricas del P. Hecker que convirtió el régimen constitucional de su país en un ideal eterno y universalmente realizable.

to histórico dado y puede llegar a olvidarse o marginarse mientras las instituciones subsisten (17). A nuestro juicio la tesis es substancial y explica, desde el supuesto de la filosofía católica, cómo el parlamentarismo, el sufragio universal, el intervencionismo estatal, la soberanía popular, han sido enjuiciados tan diversamente en el seno común del campo doctrinal católico, según se hayan tenido en cuenta o no los fundamentos doctrinales concretos que históricamente se vincularon a aquellos fenómenos (18).

El propio Rommen, que ha encontrado explicables posiciones como las de Suárez, Bossuet, De Maistre o Taparelli, llega por su cuenta a afirmar que «la perfecta forma política es la democracia... no como técnica de consentimiento, sino de una forma de consentimiento que sirve mejor para realizar el bien común en armonía con la dignidad del hombre como ser racional... (19). Para Rommen, por lo demás, la democracia se caracteriza porque su elemento esencial, es decir, el Gobierno de libre discusión, persuasión y consentimiento, descansa en la idea moral de la solidaridad y lealtad... (20). La democracia, en fin, no es la forma política del relativismo religioso y político.

Por eso Rommen quiere situarse ante el liberalismo de forma indubitable. El liberalismo es «la gran herejía del siglo XIX» porque consiste en «la sustitución de las categorías políticas de orden, ley y autoridad soberana, por las categorías económicas de utilidad, producción y provecho» (21). La amenaza del liberalismo a la vida comunitaria ordenada, «estriba en convertir el éxito económico en la medida de la reputación social» (22).

(17) Vid. desarrollada esta tesis en las págs. 502-503. En la primera concretamente añade: «El valor de las instituciones se mide en último término por su servicio al bien común y no por las ideologías que ayudan a introducirlas en el orden constitucional». Todo el cap. XXI está dedicado al problema de las formas de gobierno.

(18) Págs. 502 y 503.

(19) Pág. 164.

(20) Págs. 550-1.

(21) Pág. 329.

(22) Pág. 330. Rommen puntualiza con decisión esta valoración de la vida política por parte del Liberalismo desde el sólo punto de vista económico y consigna el auténtico desenmascaramiento de tanta postura liberal que ha pretendido alzarse con la única defensa del hombre frente al Estado. Con tal valoración, lo que se pretendió y consiguió fué empujarse al Estado y asegurar el predominio del burgués en la vida social, más aún, convertirlo en modelo axiológico de la vida humana. Por otra parte, resulta aleccionador el hecho de que en ocasión del famoso *Coloquio Lippmann* celebrado en 1938, los teóricos que pretendieron fijar de autemano un concepto de Liberalismo de cuya salvación se iban a ocupar, sólo pudieran conseguir un punto de coincidencia en esta fórmula: *Le critere du Liberalisme est celui du libre jeu du mecanisme des prix*. Vid. *Compte Rendu des séances du Colloque Lippmann*. Médicis, París, 1939. Sobre el espíritu de la Asamblea, cfr. la introducción de L. Rougier. Un examen

He aquí delimitada una posición, para evitar confusiones desde el principio. Rommen, con su libro, se sitúa históricamente ante el fenómeno del totalitarismo que todos atacan y casi todos desde supuestos democrático-liberales. También lo ha condenado la Iglesia. Pero ello no autoriza a vincularla a una posición contra la que ha luchado durante todo el siglo XIX sin que las cosas hayan cambiado en lo más mínimo para que alguien crea que el liberalismo es «absuelto» ahora, en vista de cualquier suceso histórico o de la actual distribución de poder en el mundo. En cuanto la democracia es democracia liberal, importa mucho al pensamiento político católico, que en Rommen es sanamente democrático, perfilarse frente a ella. Es pues desde su propia posición y no desde la filosofía liberal o la filosofía democrática tal como se viene entendiendo, desde donde la Iglesia enjuicia cualquier sistema político y en particular el totalitarismo contemporáneo. La plataforma de tal enjuiciamiento es el personalismo cristiano.

* * *

El personalismo que informa toda la filosofía política católica en la exposición de Rommen resalta sobre todo en dos ideas que bien merecen nuestra atención. Una es la del hecho mismo de la sociedad, o mejor, de la vida en común, que no surge por la mera proximidad de la individualidad, sino por «la voluntad, la condición de la persona de permitir la participación de los demás y de participar ella misma en los valores personales de otros... (23). Otra es la de que «la comunidad obtiene su propio valor del hecho de estar vinculada a la perfección de las personas» (24). Esta es la medida de la dirección de la persona a la comunidad como un todo. Ahora bien, la perfección personal es el desarrollo de la propia naturaleza humana, cuya realización es el ideal de su existencia moral» (25).

El Estado surge entonces como un orden; *unitas ordinis, ordo rerum humanarum*. Pero no es toda la moral, sino, junto con el Bien Común, parte de la jerarquía de valores que culminan en Dios (26). Es un mínimo ético coactivo.

de las diversas tendencias del llamado Neoliberalismo, en J. CLOS: *Le Neo-Liberalisme. Etude positive et critique*. Medias, París, 1950. un enfoque más actual, en el cit. LIPPMAN: *Public Philosophy*, New York, 1955, de la que hay trad. castellana bajo el título *La crisis de la democracia occidental*. Edit. Hispano Europea, Barcelona, 1956. A estos problemas me refiero en un libro de próxima aparición.

(23) Pág. 57.

(24) Pág. 51.

(25) Pág. 274.

(26) Pág. 358. En este concepto del bien común como *valor relativo* se encuentra uno de

¿Qué causas provocan el intervencionismo estatal y a la postre el totalitarismo? Rommen percibe claramente que el fundamento ideológico de tales fenómenos está en la identificación entre poder y moralidad—sólo predicable de Dios—aplicada modernamente al Estado. Ese paso del mínimum al máximun ético coactivo, resume toda la trayectoria de una forma política en clara lucha con el jusnaturalismo trascendente y la doctrina católica. Por eso hay que conceder más importancia de la que se viene dando a la idea de la religión civil de Rousseau, repetidamente aludida por Rommen. Y por lo mismo hay que concluir con él que el totalitarismo crece con más rapidez en las culturas nacionales en las que durante generaciones se ha ridiculizado la idea del Derecho Natural (27). Junto a ella ésta otra observación del máximo interés: «en la más integrada e interdependiente vida social y económica, la intervención del Estado, es decir, el incremento del mínimum ético coactivo, crece en proporción inversa al fracaso de las virtudes políticas y sociales» (28). Habría que ver en esta alusión de Rommen de matiz psicológico social profundo, cómo quedan aquí envueltos fenómenos y tendencias contemporáneos.

A la abdicación de la Sociedad, sucede el predominio del Estado. Pero advirtiéndolo que tal abdicación culmina en una progresiva introducción en lo íntimo de la vida humana de una moralidad, supramamente radicada en el Estado. Las virtudes sociales y políticas en que Rommen piensa son las que arraigan en una moralidad fundamental que existe más allá del Estado aunque envuelvan a éste.

* * *

los puntos claves de la filosofía política católica, que hoy tanto de quienes afirman solamente la relatividad del bien común, olvidándose de que es un valor, como de quienes proclaman con igual limitación su valiesidad, olvidando que es relativa. Porque la jerarquía de valores de que el bien común y el Estado forman parte culmina en Dios, uno y otro son valores; no absolutos, sino relativos, aunque su relatividad es respecto a Dios. Así el Estado y el Bien común se engrazan en el orden maravilloso de la creación y el plan divino y son exaltados mucho más que por cualquier concepción imanentista que los sitúe en la cúspide de una escala axiológica exclusivamente mundana. Por otra parte, puede hablarse de relatividad del bien común nacional, respecto al internacional, pero esta no es la cuestión que interesa ahora directamente. Vid. sobre esto, P. LUÇAS VERRÚ: *Bien Común y Orden Internacional*. Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria. Madrid. Vol. X, págs. 69-106.

(27) Pág. 351.

(28) Pág. 332. El espíritu de cooperación y de responsabilidad social constituyen el único freno del creciente intervencionismo estatal que, «sin duda no es el mejor para proteger el bien común, sino justamente el peor—añadirá Rommen más adelante—pero no hay otra elección» ante esas exigencias de libertad de empresa o libertad económica que encierran en verdad un profundo egoísmo en el alma de los poseedores. De nuevo Rommen: «La libertad se merecerá y se ganará por el servicio virtuoso al bien común» (pág. 333).

El paso desde este jusnaturalismo, radicante de la moralidad política más allá del Estado y de la voluntad humana, se opera en el estricto campo jurídico en el que nuevas precisiones son necesarias, al par que se sigue negando desde esta perspectiva el positivismo ambiente.

El Derecho no es más, aunque nada menos, que la base del orden. Ahora bien, este Derecho tiene un contenido esencial y determinante. «La naturaleza y fin de la comunidad directamente, la naturaleza y fin del hombre últimamente, son los que constituyen la base del orden: el Derecho» (29). Por eso el Derecho no es el orden, sino la base del orden. La noción del orden político es más amplia, más rica que la que puede encerrar el Derecho como forma legal. Dentro del orden político cabe el Derecho en cuanto sistema de normas positivas recopiladas en los códigos o en las colecciones de jurisprudencia y junto al Derecho los usos, las costumbres tradicionales, el Volkgeist; pero forma ordenadora, el orden legal, cuya función es asegurar la tranquilidad, la seguridad y la paz, es como el lecho de un río por el cual transcurre la vida del pueblo (30).

He aquí por qué el fin del Estado no es sólo la ley. La imagen común del Estado de Derecho como una realidad que se agota en la llamada juridicidad, resulta angosta, excesivamente esquemática y por supuesto limitada a un horizonte individualizado por un tipo concreto de homogeneidad social. Será muy conveniente insistir en este punto.

En Rommen, el estudio de la homogeneidad social es un signo más del realismo con que él cree interpretar adecuadamente el pensamiento católico, un pensamiento jusnaturalista en pugna, cada día se ve más, con los esquemas inanimados elaborados por la razón del hombre moderno. El tema de la homogeneidad social ilumina y concreta esa *magna quaestio* del bien común y enfoca con evidente acierto problemas como el de la particularidad de cada Estado y el cambio de signo que históricamente se opera en el seno de las comunidades sociales y que dá lugar a formas políticas perfectamente diferenciadas. Por otra parte ¿no es éste el asunto que se halla a la base de todos los interrogantes, diagnósticos y propósitos de carácter político de nuestro tiempo?

La experiencia última de ese *máximum* de homogeneidad social, intentado o logrado, que es el Estado totalitario y el Estado nacionalista plantea con acento dramático nada menos que el hallazgo de una homogeneidad social cuyo contenido sea cabalmente el evitar el juego fatal de la dinámica maximalista que informa la existencia de una homogeneidad bien arraigada. Con otras palabras, que seguramente y en el fondo aspiramos a una homogeneidad social capaz de sostener y animar una

(29) Pág. 728.

(30) Págs. 383 y 384.

convivencia política ordenada y, a la vez, impotente por sí misma para llevarnos al totalitarismo de cualquier signo, como exacerbación de la idea de homogeneidad.

Pues bien, y contando con que en el orden abstracto la homogeneidad fundamental para el Estado—nos dice Rommen—radica en la naturaleza social del hombre y en el orden concreto en una comunidad de intereses y convicciones morales o creencias religiosas; contando también con que hay un máximo de homogeneidad (el totalitarismo de la raza o de la clase) y un mínimo (el liberalismo: creencia en los principios del capitalismo), sólo merece el nombre de Estado de Derecho aquel Estado en que la homogeneidad social está predominantemente al menos determinada por el Derecho. Pero aquél, pensamos nosotros, en que la homogeneidad social es ante todo moral y dentro de ella y constituyendo su mínimo indiscutible, el Derecho.

Dentro de ella. Tal es lo decisivo en la recta concepción del Derecho y de un auténtico Estado de Derecho. Pues un Estado no representa el tipo más depurado y perfecto de organización de la convivencia porque se configure tan sometido al Derecho positivo que llegue a identificarse con él o no pueda actuar fuera de sus normas, sino porque se comprende y define a sí mismo como un ser moral y tiene del Derecho el concepto de positivización de una moralidad trascendente a la voluntad y al propio *factum* de la comunidad de los hombres.

He aquí por qué, finalmente, el llamado «Estado de Derecho» resulta una fórmula histórica de convivencia y de poder en que el máximo de lo jurídico no sólo representa teóricamente el máximo de la homogeneidad social sino también el máximo de identificación entre moralidad y derecho positivo. Si hemos de ser lógicos, una suerte de totalitarismo que se caracteriza al fin por exaltar el mínimo de una homogeneidad social, que es el Derecho positivo, a la categoría suprema del orden moral.

Ni se piense que el pensamiento político católico ha roto su equilibrio por este enfoque que alguien llamaría «moralizante» del problema apuntado. En el propio Rommen hay dos aplicaciones muy concretas—entre otras muchas—que nos place destacar. En ese juego, solamente en apariencia confuso, de los conceptos Estado como estructura y orden de la convivencia y Estado poder, resplandece un profundo realismo al compaginar su idea de homogeneidad social con el tema de la subsidiariedad del Estado en muy diversos aspectos (así se ven los problemas de cualquier federalismo, del intervencionismo económico o el monopolio de la enseñanza, por ejemplo) y al descartar las sutilezas legales como el medio más eficaz para contener los abusos de poder.

En este último aspecto su alusión a los libros de educación de príncipes de los siglos XVI y XVII (31) no pretende sólo defender la supremacía de la restricción moral en el orden apuntado del control del poder; está refiriéndose implícitamente a un tipo de Estado en que la homogeneidad social no estaba predominantemente determinada por ese *mínimum* del Derecho positivo, sino por otros factores, los cuales eran capaces, por otra parte pero simultáneamente, de operar en dicho orden del control, y con igual o superior eficacia que el moderno Derecho positivo. Un proverbio antiguo rezaba así: *Nunquam libertas gratior exstat quam sub rege pio*. El mismo Rommen alude expresamente a la religión como base homogénea del Estado que Felipe II intentaba construir y del Imperio romano de la Edad Media. Es esta vinculación entre homogeneidad social y religión la que, por cierto, maneja Rommen para explicar históricamente la Inquisición y es aquí donde una vez más aflora el aliento sociológico de una obra que, con todo, se intituló Tratado de Filosofía Política (32).

Resume muy bien la armonía entre este aliento sociológico y un firme presupuesto filosófico en el tratamiento de la problemática política este párrafo de Rommen: «Debe quedar establecido, sin embargo, como principio que el Estado no es mejor porque tenga mayor homogeneidad. Si así fuera, el Estado totalitario sería el ideal. El principio sería: Tener *la mayor libertad posible* y una *homogeneidad proporcionada* al grado de fuerza necesario *en una determinada situación histórica*» (33).

* * *

Desde estos supuestos, un problema capital en la teoría política cobra significación muy diversa de la que comúnmente se le atribuye. Nos referimos al de la soberanía.

Hace bien Rommen, primero, en hacerse eco de la actual discusión sobre la subsistencia del término y el concepto de soberanía (34); y se-

(31) Pág. 341. Rommen cita al respecto a Rivadeneira y a Juan de Mariana en sus obras contra Maquiavelo.

(32) Pág. 321.

(33) Pág. 324. Subrayamos nosotros.

(34) Págs. 465 y ss. A propósito de un dictamen solicitado por la Asamblea General de la O. N. U. en diciembre de 1950 se vino en conclusión de que el Derecho Constitucional y el Internacional manejan hasta seis nociones diferentes de soberanía. Historia de la noción de Soberanía, en G. JELLINEK: *Allgemeine Staatslehre*. 3.^a edic., págs. 435 y ss. y en el curso de VAN KLEFFENS en la Academia de Derecho Internacional de La Haya, bajo el título: *Sovereignty in International Law*. Vid. R. des Cours, tomo 82 (1953-1), págs. 1-133. Aquí se examina la evolución etimológica desde el antiguo oriente, así como los hechos y tendencias actuales y su

gundo, en no querer renunciar al empleo de una expresión que, según el sentido en que cabe entenderla desde la filosofía política católica, puede servir con acierto a los fines de la misma.

¿Qué hay detrás de semejante y actual discusión? ¿Qué hay sino el convencimiento de que el concepto originario de soberanía cubre una determinada estructura de poder y un germen, desarrollado durante toda la modernidad, de absolutismo en el ejercicio de ese poder? En la medida en que dicha estructura política se desdibuja en sus contornos, sintiéndose superada por otras magnitudes comunitarias y en la medida en que aquel germen ha florecido en sus extremadas consecuencias, el problema es acuciante.

Leyendo a Rommen se percibe toda la trascendencia de la fórmula de Bodino (I, I, República). Y discuriendo sobre ella, se nos aparece, ante todo, como la fórmula de una nueva estructura política que negaba relevancia a cualquier otra que no fuera el Reino: ciudades, gremios, corporaciones, etc. Después, con la desvinculación jurídica del príncipe—*legibus solutus*—, se siembra eficazmente el absolutismo ya que se está negando la comunidad, las corporaciones y a través de ellas el individuo como posibles sujetos cuya voluntad podía contribuir a formar la ley, fruto de un pacto entre esta voluntad y la del príncipe.

Sobre estas dos plataformas, la sociológica y la jurídica, se construye una perfilada estructura política y una mentalidad moral *ad usum principis* que va a informar el mundo de la convivencia en la modernidad. ¿Tiene sentido, en fin de cuentas, dejar subsistentes e imperantes para el príncipe el Derecho Natural, el Derecho divino positivo y aun las llamadas leyes fundamentales? Un príncipe *legibus solutus* queda exento de respetar lo que la tradición y la voluntad colectiva de los hombres había estimado como traducción concreta en la historia de todas aquellas normatividades supremas.

El grave paso que da Bodino y apoyándose en él se sigue dando, puede advertirse más al razonar así: los pactos solemnes entre Rey y Cor-

repercusión en el concepto. Vid. igualmente FRAGA: *El poder como concepto sociológico y como base de la política*, en Revista Internacional de Sociología, núm. 48, Oct.-Dic., 1954, págs. 685 y ss. Y el estudio de N. RAMIRO RICO: *La Soberanía*, en Revista de Estudios Políticos, Madrid, núm. 66. El análisis del término y del concepto de Soberanía que preocupa tanto actualmente puede encontrarse también en W. J. REES: *The Theory of Sovereignty Restated*, una de las contribuciones al vol. col. titulado *Philosophy, Politics and Society*, edit. por P. Laslett, Oxford, B. Blackell, 1956, págs. 56-82. Rees cree que hay tres conceptos fundamentales de soberanía: legal, coercitiva e influyente, que permite atribuirlos a distintos órganos y grupos políticos y sociales. Hasta seis sentidos, diversos de los corrientes muchos de ellos, cree S. I. BENN que puede encerrar la palabra soberanía: Vid. *The uses of «Sovereignty» en Political Studies*, vol. III, June 1955, págs. 109-122.

tes por ejemplo no obligaban en realidad al príncipe porque fueran trasunto de la ley natural sino porque ésta obligaba a respetar los pactos solemnes. Librarse de las leyes positivas era librarse de la ley natural que le imponía respetarlas y cumplirlas *como pacto*. La solución de este profundo inconveniente está en negar capacidad al reino, pueblo y Cortes para poder pactar con el Rey y crear leyes. Logrado ésto, no habrá ley natural que imponga el respeto a una leyes carentes en sí de fundamento y posibilidad incluso de existencia.

La subjetivación en el príncipe de la facultad de legislar es la expresión teórica y jurídica de una actitud previa y subyacente de índole sociológica: la negación del Reino y de sus integrantes como sujetos reales, dotados de poder y facultad para contribuir al establecimiento del orden político; la negación de la «brillante estratificación estática y jerárquica de la sociedad medieval», hasta crear la masa de súbditos propia del Estado moderno.

Todo el contenido de la fórmula bodiniana se desarrolla históricamente en un proceso que diviniza al príncipe (Memento quia es Deus seu vice Deus, se le dijo a Jacobo I) y haciendo retroceder a la razón, exalta cada vez más la voluntad. (De Hobbes a Nietzsche, hasta el fascismo). Y se desarrolla en el campo concreto de la convivencia humana, en la negación misma del Estado y la aspiración al Estado mundial. El propio positivismo jurídico es negado por un cierto positivismo moral (Duguit) que fundamenta un Jus inter gentes sustituto del Derecho Internacional que, aunque lejanamente, conservaba la impronta de la concepción clásica y escolástica del Jusinternacionalismo.

Aquí actúa de nuevo el valor de equilibrio de la filosofía política católica. La soberanía es una autoridad suprema *en su orden* y no fueron remisos los escolásticos en dotarla de calificativos solemnes (35).

(35) Las expresiones, entre otras, son: *potestas máxima, supremum imperium*. Como hace notar Rommen, a Bellarmino no le extrañaba incluso la fórmula *príncipe absoluto* (*De Summo Pontifice*, I, 2, cap. 2). Nos parece necesario, sin embargo, aclarar algunos extremos en la interpretación de Rommen a un texto de Santo Tomás y también en las referencias de este texto tal como aparecen en la edición castellana de la obra que venimos comentando. Efectivamente, al ocuparse de la Soberanía (pág. 455), Rommen afirma: «Santo Tomás dice que el príncipe debe ser llamado *lex solutus* (sic) porque puede cambiar la ley y porque contra él no puede alzarse ningún mandamiento o sentencia». Y en nota, la referencia es ésta: *Summa Theol.* I.^a, Ilae., pág. 116 a. 5 ed. 3.^a. Por cierto que esta misma referencia se repite en nota a la pág. 457 en donde se modifica en este sentido: *Summa Theol.* I.^a, Ilae., q. 116, a. 5.—En primer lugar, creemos que la interpretación del texto de Santo Tomás que da Rommen sería más correcta seguramente diciendo que cuando el Aquinatense afirma que el príncipe es *a lege solutus* se refiere a la fuerza coactiva de la Ley, de la cual efectivamente está exento el príncipe, pero no lo está de la fuerza *directiva*. El príncipe, termina el Angélico, *quantum ad*

Pero la soberanía tiene determinadas limitaciones que son precisamente las que evitan el hacer de ella un mero concepto formal, susceptible de alojar cualquier contenido. El Estado y su orden son *parte* de una comunidad más amplia y de un orden universal. De aquí, superando incluso esa noción expeditiva de la autolimitación del Estado, es posible llegar, como Rommen llega, a una fecunda concepción *elástica* de la soberanía (36) y a una semejanza de la misma con la *propiedad*. Aún más, Soberanía es *decisión* pero lo es en cuanto produce y conserva el orden incluso con la fuerza. Sólo que «un Estado fuerte no es el que, como ocurre con el totalitarismo, lo hace todo por sí mismo, sino el Estado que está por encima de todos los conflictos de intereses y grupos como poder supremo y preservador y protector del orden del cual dependen todos los grupos (37).

Y un Estado es soberano en el plano internacional (la soberanía no es contradictoria, antes bien es una *conditio sine qua non* respecto al mismo, dice Rommen) en cuanto es independiente, es decir, libre, *para con otro igual*. No es totalmente libre, pues existen valores supranacionales y reglas morales y legales trascendentes a su independencia, pero lo es para cumplir su fin que se armoniza con el fin de cada Estado soberano.

Dei iudicium non est solutus a lege quantum ad vim directivam eius, sed debet voluntarius non coactus legem implere.

Por otra parte, la posición de Santo Tomás se refiere claro es a los preceptos que proceden del príncipe, mas no se olvide que la idea de la Ley en la Edad Media y concretamente bajo el sistema feudal coincidía con la de un pacto que una vez establecido se imponía al gobernante. Rommen lo reconoce así y recuerda al efecto la Carla Magna y la célebre fórmula de las Cortes de Aragón (págs. 448 y 449 en notas). Como también recuerda que fué contra esta idea contra la cual luchó Bodino, de donde puede deducirse que, en orden a la configuración de la soberanía en el Estado Moderno, la contribución de Bodino fué cabalmente decisiva según nosotros exponemos en el texto. No resulta muy apropiado por tanto aproximar siquiera su expresión *legibus solutus* a la doctrina de Santo Tomás ni aún a la de Bellarmino, como Rommen parece hacer en la pág. 457. Creemos que justifica esta larga digresión por nuestra parte, el hecho bien importante de la aparición del concepto de soberanía moderna para toda la filosofía del Estado y del poder, cuyo hecho, si alcanzó en Hobbes su más agudo perfil, hay que radicarlo en los ataques de Bodino a una idea de Ley cuyos supuestos sociológicos y tradicionales impedían la plenitud de significación de la fórmula *legibus solutus*, que venía admitiéndose inclusive en la Edad Media y en la Escolástica con una muy concreta limitación y reducido sentido. Por último, el texto de Santo Tomás antes aludido, que precisamente responde a la objeción fundada en la fórmula que Ulpiano ya manejaba: *princeps legibus solutus est*, puede verse en *Summa Theológica*, I.^a, IIae. q. 96, a. 5, ad 3, pues es sabido que la I.^a IIae no contiene 116 cuestiones, sino 114.

(36) Pág. 459. «La soberanía, continúa Rommen, puede dilatarse o contraerse y lo ha hecho y lo hará de acuerdo con las necesidades del Bien común».

(37) Pág. 461. Rommen ha señalado en otra ocasión la presencia en el Estado de gobiernos invisibles.

Rommen, tan consciente por otra parte de las realidades sociológicas contemporáneas, rechaza la civitas máxima que muchos propugnan hoy. Al respecto recuerda la clara oposición de Suárez y el federalismo mundial de Bellarmino, pero no cabe duda que esa configuración de la soberanía estatal como *elástica* aporta un instrumento apropiado a la evidente situación crítica en que la teoría de la soberanía se encuentra hoy. No hay por qué renunciar, por tanto, al término sino a su concepción moderna. Sin esta revisión doctrinal, estamos expuestos a trasladar sin más a una civitas máxima un concepto rechazable. Y estamos expuestos incluso, como dice Rommen, a encubrir en el ataque a la soberanía el intento de acabar con la autoridad (38).

Rommen, al que esta observación muy perspicaz nos lo revela «más allá» de la engañosa apariencia de los hechos, se da cuenta de la intensidad predominante alcanzada por el poder político sobre la sociedad, pero tiene la sensación de que las rebeldías contemporáneas contra este hecho no son todas de buena ley.

Es una condición del pensamiento católico la de que partan de su seno impulsos suficientes para aquellas teorías que, con una u otra vestimenta, se han venido oponiendo históricamente a la tiranía de cualquier clase que ésta fuera. Pero tales teorías no pueden con justicia llamarse genuinamente católicas ni siquiera cristianas si han convertido en típicamente tales fundamentos meramente históricos: la tradición, el derecho divino de los reyes, su postura conservadora y antirrevolucionaria. Condicionadas profundamente por la Revolución francesa y su ideología, la confusión en este orden resultó más efectiva de lo que convenía a la pureza de una filosofía que no tenía por qué enfeudarse así. Los fundamentos aludidos pertenecen a un campo de problemas que no interesan directamente al pensamiento político católico en cuanto tal.

Parece también que en esta rebeldía más o menos latente contra la autoridad que hoy podría alimentar la intensificación de aquella, obligada por las demandas que de la misma sociedad le llegan para resolver las ingentes necesidades de nuestro mundo, el pensamiento católico ha de evitar su enfeudamiento a una posible «alianza contra las demasías del poder», montada exclusivamente sobre supuestos «fácticos».

Si la libertad humana es intangible, también lo es la autoridad aunque no por esa serie de razones que por vía apologética y polémica se han esgrimido y esgrimen, sino por las que forman el hontanar fecundo de ese pensamiento político católico que, en Rommen, se dibuja como sanamente democrático en cuanto por tal democracia se aseguran las consecuencias del principio de la dignidad humana en la vida política, entre

(38) Pág. 469.

cuyas consecuencias figura como decisiva una autoridad legitimada y fortalecida por el consentimiento de la comunidad.

* * *

Esta bien claro que el problema subyacente a cuanto se ha venido diciendo consiste en que si por un lado hay una referencia última y fundante a Dios—creador de la naturaleza social del hombre—y esto es capital para entender con acierto el condicionamiento moral de un doble hecho: el de la constitución del Estado y la existencia de la autoridad en él, por otro lado este *hecho* es inmediatamente natural y humano. Ahora bien, el que sea natural y humano no le exime de que sea racional y libre y es por ésto por lo que puede hablarse de un contrato social en el seno del pensamiento político católico. Se niega la naturaleza *creadora* de tal contrato, pero al propio tiempo este contrato sirve para hacer de la autoridad una realidad y realidad legítima. Para ello no basta el simple *factum* de la obediencia, sino que ésta es, en último término, una obediencia humana, es decir, racional y libre.

Por eso es siempre de actualidad el problema del origen del poder tan ligado al de su legitimidad, problema éste central en la ética política. Y por eso Rommen, en la época de la eficacia, del imperio de los hechos, y del constante manejo de fundamentos meramente históricos, que parecen dar de lado a una profunda filosofía del poder, nos recuerda, agrupadas en tres, las soluciones dadas al respecto desde el común principio del origen divino de la autoridad política: la que explica el mando en virtud de una designación directa de Dios; la que lo explica en virtud de la concurrencia en uno o varios de ciertas cualidades providenciales que obligan, como un deber, a que la comunidad consienta en su autoridad; la que, en fin, no limita dicho consentimiento a una *condición*, sino que la estima *causa* verdadera de la autoridad.

Las referencias históricas que Rommen explicita no son ahora del caso. Sí lo es destacar que, enrolándose en una corriente que básicamente arranca de Santo Tomás y siguiendo por Vitoria, Molina, Báñez, Cusa y Gerson, entre otros de menos relieve, culmina en Suárez, nuestro autor se inclina decididamente por esta última.

Efectivamente, la autoridad política, en el supuesto de que no siga residiendo en la comunidad, puede *trasladarse* a uno o varios pero esta traslación no tiene por objeto el contenido esencial, la validez objetiva de los principios del orden, de la justicia legal, sino tan sólo su forma individual accidental *hinc et nunc* (39).

(39) Pág. 517.



Con esta fundamentalísima limitación al contenido de la traslación, la teoría que la defiende abre un abismo insalvable entre ella y el pactismo revolucionario. Como dice Rommen «el ordo político es un status y un status necesario que tiene por su fin objetivo (la perfección de la naturaleza social del hombre y de la vida buena) un contenido natural que no está a merced de la voluntad arbitraria de los consentidores. El contrato social y el pacto de sucesión son *status*—contrato» (40).

Resulta verdaderamente inexplicable—a no ser por la confusión inyectada a los espíritus por la ideología de la revolución—que se haya visto pactismo rusioniano anticipado en doctrinas como la de Suárez y que aun hoy se presuma de que el pensamiento político católico ampara una suerte de democracia que ya carece de un *contenido natural*, ya lo identifica precisamente con el agnosticismo religioso, con una determinada técnica de expresión del consentimiento, o con lo que en cada trance electoral decida la voluntad de los votantes.

* * *

El tema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado no lo enfoca Rommen como una cuestión académica y abstracta. Se trata de algo bien arraigado en la realidad histórica y social. La Iglesia no es aquí la *religión* ni el Estado es la *política*, sino que una y otro son dos formas sociales operantes en la vida de los pueblos. Desde el principio, el tema aparece además condicionado por las características de la Iglesia católica romana, universal, independiente, inmutable en su esencia y trascendente en su fin; por otra parte, se reitera la tesis de lo cambiante, accidental y reducido en su ámbito geográfico y de poder, como notas propias de todas las formas políticas. De modo expreso, Rommen dice que «la Iglesia, desde el principio, no pensó en la polis sino en la cosmópolis» (41) y hay que reconocer que, aunque sólo fuera por eso, Iglesia y Estado entran en relación por vías conducentes a una tensión que sería inútil paliar. La historia, en fin, de la convivencia entre estas dos formas de organización, que Rommen ofrece en una síntesis cabal, revela enfrentamiento de dos poderes más que de dos concepciones. Y de dos poderes históricos, queremos decir, que actúan y en cuanto actúan en la historia.

La Iglesia, por su parte, no ha negado nunca la índole sobrenatural y supratemporal de su fin. Pero esto, según creemos, no hubiera jamás pre-

(40) Pág. 517. Hace bien Rommen en terminar su exposición de estas ideas afirmando que «lo impotrante no es tanto la palabra, aquí el contrato, como el pensamiento metafísico que se expresa a través de la palabra». Tal cosa debieran tener en cuenta quienes se apresuraron a señalar identificaciones entre la doctrina de Suárez y la de Rousseau.

(41) Pág. 584.

ocupado al Estado si no hubiera comportado un fundamento teórico para afirmar, en ciertos casos y materias, la supremacía o el derecho a que se respetaran o se toleraran al menos la autoridad y la acción de la Iglesia sobre los hombres y las estructuras humanas temporales. Al Estado no le importa *el más allá*; lo cede en exclusiva a la Iglesia, pero a cambio, tal ha sido su constante ambición, de que la Iglesia renuncie por completo *al más acá*. Aun debe añadirse que las pretensiones teologizantes del poder político y, cuando no otra cosa, el dogma moderno de la libertad de conciencia y el agnosticismo religioso no tienen otro objetivo que recluir a la Iglesia al extramundo, con la esperanza de que el vacío que ello produjera sería ocupado por el Estado sin compartirlo con nadie. Las formas sociales no subsisten sin poder y el poder es de por sí expansivo. Y cuando el fin de ese poder se agota en el mundo histórico, lógico es que la dinámica de su expansión sea insaciable. Seguramente por ello a la Iglesia le resulta más fácil ceder en el plano histórico. Su fin trasciende a la historia; es precisamente su mejor uso de todo lo histórico para su consecución lo que puede aconsejarle en muchos casos una cesión de esta índole. La transitoriedad, por otra parte, de las formas concretas de poder político abona la prudencia de semejante actitud.

Con razón dice Rommen que el problema de la Iglesia frente al Estado surge cabalmente cuando la primera se convierte, gracias a Constantino, en la Iglesia del Imperio, es decir, cuando el poder político estima que el Imperio ya decrépito y exhausto de todo poder vital por causa del escepticismo pagano y de la melancolía irremediable, sólo puede salvarse «insuflándole los nuevos poderes que emanaban de la Iglesia hacia el mundo y la sociedad» (42). Particularmente aleccionadora es la interpretación de Rommen a la *De Civitate Dei*, obra de una mente cristiana que ama el Imperio y quisiera salvarlo mediante una radical renovación de su espíritu y de sus objetivos (43).

La actitud del Estado variará en la historia y en el seno de cada pueblo en la medida en que se la dicta la conciencia, más o menos auténtica, de que su propio poder es capaz de gobernar por sí mismo el cuerpo

(42) Pág. 589. Sobre los motivos auténticos de la decisión de Constantino y el significado general de la misma como una revolución, vid. T. M. PARKER: *Christianity and the State in the Light of History*, A. and Ch. Black, London, 1955, págs. 43-64. Pero sobre todo, la valiosa introducción de H. RAUEN al cap. II de *Libertad de la Iglesia en Occidente. Documentos sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado en los tiempos primeros del Cristianismo*. (Selección y prólogos del autor cit.). Edic. Descleé, de Brouwer, Buenos Aires, 1949, págs. 65-109. La introducción está montada sobre las monografías de J. Burckhardt, E. Schwartz, P. Batiffol, H. H. Baynes, H. Lietzmann, etc. Los documentos tienen un contenido aleccionador impresionante.

(43) Pág. 590.

social sobre el que impera. Condicionadas por esta realidad, las relaciones entre el Estado y la Iglesia se centrarán, más que filosóficamente, en decidir, no las cuestiones que son propias y exclusivas de cada uno, que en esto no habrá cuestión o duda, al menos de parte de la Iglesia, sino las que son comunes y los términos en que lo son. ¿Quién de los dos poderes dirá la última palabra en este problema; quién, sobre todo, sabiendo que tal decisión es a la postre un acto de poder, un ejercicio de autoridad poco propicia a la renuncia? Descartado un tercero como árbitro, dice Rommen, la solución estriba en el mutuo acuerdo.

Pero la historia de las relaciones a lo largo de la Edad Moderna no se ha caracterizado en realidad por el acuerdo, sino por la pugna, sólo que específicamente orientada por el hecho de que aquel acto de decisión ha querido ser exclusivo del Estado. Con ello la Iglesia ha tenido que defender su libertad, más que su competencia directa. Y además porque la constitución divina de la Iglesia y su santa misión, impuestas a ella misma, invariables y necesarias para ella misma, le obligan a relacionarse en términos que impiden toda transacción en lo fundamental. El Estado, en todas las modalidades de su absolutismo, puede no comprender semejante imposibilidad. El, que no reconoce límites a su voluntad, no comprende que la voluntad de unos hombres constituídos en jerarquía y sin dependencia de la voluntad popular, no sea capaz de plegarse a las pretensiones del Estado y a las conveniencias históricas. Esta incompreensión radical ha alentado implícitamente su arbitrariedad, máxime cuando las esporádicas desviaciones particulares en la propia Iglesia Católica, las sumisiones de las Iglesias disidentes y otras formas religiosas han demostrado que dicha arbitrariedad tenía éxito. Pero ni aun con ello el problema, para la filosofía política católica, deja de ser decisivo ni escueto.

Cuando el contenido de tal filosofía se ve principalmente en la doctrina de Santo Tomás, del Escolasticismo tardío y desde luego en las enseñanzas solemnes de León XIII y los Papas que le siguen (44), se comprende enseguida que el problema ha sido sustraído a la circunstancia política concreta y a la vez ha sido alumbrado un instrumento adecuado para la política eclesiástica. En la lucha por su libertad, la Iglesia ha ido formando su doctrina frente a las pretensiones ideológicas enmarcadas

(44) Parece innecesario aclarar que la vinculación que Rommen establece entre la filosofía de Santo Tomás y la Escolástica tardía por un lado y, por otro, la expresión «filosofía política católica» no tendría tanto sentido sin la incorporación que de aquellas hace León XIII a sus enseñanzas, con toda su autoridad de magisterio. La filosofía del Aquinatense y sus discípulos más directos no es en sí la única filosofía del catolicismo como tampoco lo fué, ni siquiera predominante, en la Edad Media cristiana. Medievales fueron y de importante influencia las doctrinas políticas del conciliarismo—recuérdese el valor de Gerson, por ejemplo—y el averroísmo político que culmina en Marsilio de Padua.

en un cuadro determinado de distribución de poder y de concepciones jurídicas, desde el Papa Gelasio hasta Bonifacio VIII, pero cuando Santo Tomás escribe lo hace al margen de este condicionamiento jurídico-político. El problema a partir del Aquinatense se plantea con vuelos de perennidad: «relaciones del Estado cristiano y el Estado por virtud del Derecho Natural por una parte y por otra la Iglesia sobrenatural establecida por el Derecho Divino positivo» (45). Las luchas políticas—güelfos y gibelinos, Papa y Emperador—le eran indiferentes. Otra cosa es que sus argumentos pudieran después utilizarse por los partidarios de los estados nacionales y su soberanía absoluta para destruir el cosmos ideológico político medieval. Son Occam y Marsilio los que fundamentaron a lo sumo el cesaropapismo moderno. Santo Tomás en todo caso dará las bases para la ordenación reflejada en los concordatos. Mas una y otra dirección plasmaron en el cuadro histórico concreto del mundo moderno de los estados nacionales independientes, tan lejos del orbis christianus medieval en tantos aspectos (46).

(45) Pág. 617.

(46) Aunque por algunos se insiste en las raíces medievales del moderno concepto de soberanía y así se entienden las fórmulas que se usaban a finales del siglo XIII y las teorías del *regnum* (Juan de París y Pedro du Bois) y la de los postglosadores. Sobre esto, aparte de la obra de F. A. von DER HEYDTE: *Die Geburtsstunde des souveränen Staates*. Druck und Verlag J. Habel, Regensburg, 1952, en especial págs. 101-109. vid. TRUYOL: *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado. De los orígenes a la Baja Edad Media*. 2.ª edic. Rev. de Occidente, Madrid, 1956, págs. 291-3 y 297. También, E. LEVY: *Medieval Political Ideas*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1954, vol. II, c. VII, en especial págs. 452-456. Por otra parte, se ha destacado el papel de los Papas en el nacimiento de los estados modernos, contraponiéndolos al Imperio. Vid. sobre esto G. BARRACLOUGH: *History in a Changing World*, B. Blackwell, Oxford, 1955, c. VII: *The International Order and the Middle Ages* y en especial págs. 102-3. Aun así nosotros volvemos a insistir en la contribución decisiva de Bodino cuya doctrina fué captada con ese sentido por sus contemporáneos e inmediatos comentaristas. No se olvide que Gaspar de Añastro traduce la República enmendada católicamente y nuestros clásicos del XVII emparejaban en sus ataques a Maquiavelo y Bodino. A éstos y sus seguidores se les englobaba en la llamada «secta de los políticos» contra la cual Rivadeneira, por ejemplo, dedicó furiosos dictámenes. Vid. el prólogo a su *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el Príncipe cristiano...* (Hemos consultado una edición de 1788). Lo que en el texto hemos querido resaltar es que el Estado Moderno aparece respecto al orbis medieval como «forma suprema del mundo social» y a él enfoca Maquiavelo todas las energías del hombre, liberado de las viejas fórmulas. Pero además, esas energías son típicamente naturales; su fin es puramente natural. La actividad política cuyo objeto es el Estado respira desde entonces en un mundo secularizado. Las causas no hay que verlas solamente en el Estado sino también en la Iglesia pues ésta, con su aparición, establecía un nuevo principio de obrar, el religioso, que se opone, a lo sumo convive con el social y político. La conciencia de esta dualidad se esclarece hasta un punto definitivo en la Edad Moderna. Seguimos creyendo que, a pesar de las aportaciones de la historiografía política, la división y contraposición entre estos dos mundos y sus conceptos políticos sigue en pie. Para estos efectos no creemos tenga nada que ver que la Edad Media se prolongue hasta el momento en que P. Hazard sitúa la crisis de la conciencia europea.

La doctrina que el Escolasticismo tardío—Suárez y Belarmino sobre todo—formulará definitivamente no se verá afectada por el hecho de esa pluralidad estatal. Resultará además perfecta y adecuada, en las tesis de León XIII, aun para los casos en que ya la unidad en la religión y en la fe sea de hecho indiferente para la homogeneidad política; para el caso en que el Estado sea absolutamente neutral.

Ahora bien, es a partir de esta declaración de neutralidad del Estado cuando el problema deja entrever ciertas perspectivas que sólo en nuestros días mostrarán la trascendencia que entrañan. Por lo pronto, la pretendida neutralidad religiosa del Estado está corregida desde sus comienzos por la necesidad de llenar el vacuum espiritual incompatible con la persona humana. Las sombras de Hobbes y Rousseau, que hicieron del Estado un dios mortal y le dotaron de una religión civil, si en principio parecen secularizar plenamente la política, le están insuflando una cierta religiosidad que en su mística más grosera se revelará en los estados nacionalistas y totalitarios del siglo XX. Ya no se traducirá en el laicismo persecutor de la III República francesa y la consiguiente condena que la Iglesia formulará rotundamente del indiferentismo religioso y de la separación como tesis entre las dos sociedades; será algo más: el intento deliberado de sustituir los últimos restos de la interpretación cristiana de la vida y de la cultura, por una concepción anticristiana y atea con idénticas pretensiones que aquella para inspirar todas las manifestaciones de la existencia y de la historia.

De esta progresiva mistificación del Estado y también de la materialización creciente de la acción y las instituciones políticas se ha resentido la práctica concordataria. Salvo contadísimas excepciones, el concordato no suponía el reconocimiento del carácter sagrado de la Iglesia, de sus fines y de sus medios. Presuponía en el fondo la admisión forzosa por parte del Estado de la influencia social de la Iglesia. El Concordato es—tal como lo entiende la doctrina jurídica más predominante—un verdadero tratado bilateral en el sentido de la teoría jurídica de los contratos y en especial en el sentido del Derecho internacional (47). ¿Puede

(47) Pág. 674. León XIII y Pío X afirmaron en varias ocasiones esta tesis. Para el período anterior a la segunda guerra mundial, vid. sobre esta materia: Y. DE LA BIÈRE: *Le droit concordataire dans la nouvelle Europe*, en Rec. des cours de la A. de D. I. de La Haya, tomo 63 (1938-I), págs. 371-467. Para el período posterior: J. SALOXÉN: *La politique concordataire des Etats depuis la fin de la deuxième guerre mondiale*, en Rev. genl. de Droit International public, Oct.-Dec. 1955, págs. 570-623. Por otra parte, N. NUCCITELLI: *Le fondement juridique des rapports diplomatiques entre le Saint Siege et les Nations Unies*, Edic. A. Pedone, París, 1956, se muestra partidario de que se establezcan relaciones diplomáticas normales y directas entre ambas entidades a las que cree que cabe aplicar un *ius inter potestates*, dada la especial y hasta cierto punto similar configuración—soberanías no territoriales, pero universales y singularmente influyentes en el orden moral—que a juicio del autor debe reconocerse a la Santa Sede y la Organización mundial. Vid. concretamente págs. 115-123.



afirmarse, sin embargo, que por parte del Estado al menos se haya querido pactar con la Iglesia reconociéndola Sociedad perfecta? Aún habría que ahondar más en la pregunta y no comprendemos cómo Rommen, tan sensible en muchos casos a la auténtica realidad social de estos tiempos, no haya insistido en poner de manifiesto la crisis del Estado en cuanto Sociedad perfecta, cuando tal crisis resulta patente a un círculo de pensamiento de tanta garantía y fidelidad como el que elaboró el Código de Moral internacional de Malinas (48).

De todas formas, ahí están los hechos que el propio Rommen no oculta. De una parte, «ser cristiano tiene en el orden político cada vez menos importancia» (49). De otra, la acción de los movimientos cristianos en el campo de la política y de la economía. Catolicismo político y catolicismo social son los signos de la presencia de la Iglesia en un mundo en que han periclitado las ideas cristianas como ideas determinantes.

Pero son a la vez como las avanzadillas de un vasto replanteamiento de la cuestión religiosa en la historia, sobre la base de que el Estado vigente resulta incapaz de una auténtica cooperación con la Iglesia para la ordenación armoniosa y justa de la vida social.

Tenemos como inconcuso ya, para nosotros, que la Iglesia cuenta con una novísima reestructuración del mundo político. Y que en la medida en que la sociedad es el ámbito donde tan inmediato porvenir germina, es urgente operar directamente sobre esa sociedad, por encima, al margen del propio Estado en su forma aun subsistente. Obsérvese como desde algún tiempo a esta parte las apelaciones de la Iglesia se vierten sobre el pueblo y no tanto sobre sus gobernantes.

Para esta fase de la cuestión religiosa, la Iglesia no necesita abdicar de su filosofía política basada en el iusnaturalismo. Es más, dicha filosofía le servirá para fundamentar sus relaciones con el poder civil, cualquiera que sea la forma política que adopte. Lo que sí le importa es que la homogeneidad social que dé sentido a dicha forma no esté configurada como desde la modernidad viene siéndolo: como incompatible con la dimensión «naturaliter christiana» de los hombres.

(48) Vid. su art. 12 en el que se dice: «Ante el intenso desarrollo de la vida internacional, la cualificación de *sociedad perfecta* dada al Estado solamente puede entenderse en un sentido muy restringido». Y se añade: «(El Estado) no es sociedad perfecta si por tal se entiende la que puede con sus propios medios procurar a sus súbditos el bien completo de la vida humana tal cual en nuestros días lo han hecho posible los progresos de la civilización y los fecundos recursos de una cooperación internacional armónicamente organizada». Como allí mismo se recuerda, Pío XII, en su Encíclica *Summi Pontificatus* (20 de noviembre de 1939, núm. 27) ya rechazaba la «supuesta autonomía absoluta del Estado». Del *Código de Malinas* hemos manejado la edición castellana, con trad. de J. González, Sal Terrae, Santander, 1954.

(49) Pág. 694.

Cuando Rommen examina los tipos de separación entre la Iglesia y el Estado—hostil, pacífico o amistoso—y expone el aceptable más beneficioso (50), está manejando una doctrina que no es el ideal y que sólo las condiciones históricas de los últimos tiempos obligan a aceptar. Pero en el fondo y sólo así puede ser fiel a Santo Tomás y a la filosofía política católica tradicional, está afirmando que esta filosofía reclama de modo inmanente una transformación de las condiciones sociales y espirituales presentes. A Rommen le ha faltado, según creemos, dar un contenido sociológico a la expresión *potestas indirecta*, único sentido con que hoy puede llegarse a un pacto eficaz con el Estado; único sentido con el que creemos que de hecho están montadas hoy las relaciones entre la Iglesia y el Estado, en espera de que, precisamente por la acción de ese poder indirecto religioso, pueda volverse a comprender la sutil y afortunada fórmula del Escolasticismo tardío, tan fecunda como que permanece inalterada desde el siglo XVI hasta el siglo XX. Es decir, toda la trayectoria del Estado moderno y de la vida política secularizada.

* * *

El plano final en que la filosofía política católica actúa y sobre todo demuestra la íntima fecundidad que le caracteriza es el de la comunidad internacional. Más aún, sólo ella proporciona bases para la interpretación adecuada del fenómeno de dicha comunidad y para su regulación jurídica. La idea de un Dios único, no de un pluralismo de dioses nacionales; la del hombre, cuya naturaleza y cuyo fin último trascienden las culturas nacionales y los estados, ambos perecederos; la del Derecho Natural. Todo ello es superior en eficacia en este orden a las aportaciones de Grecia con su cultura y de Roma con su estoicismo y su *ius gentium* (51). Aun la homogeneidad cultural religiosa del *orbis christianus* medieval era insuficiente para establecer la conciencia y regulación de un universo en cuya integración figuraban estados infieles o no católicos.

Y en este punto creemos que Rommen, aunque alude a ello (52), debió resaltar más las diferencias que existen entre la concepción iusnaturalista que aportan Vitoria y Suárez, arrancando de Santo Tomás, y la que, más claramente moderna, se perfila en Hugo Grocio. Quizás hubie-

(50) Pág. 690. El autor cree que el ejemplo mejor en este orden es el que ofrecen los Estados Unidos. Pero no deja de advertir que este tipo de separación sólo es aceptable «rebus sic stantibus», es decir si no cambia el supuesto fundamental: un pueblo ampliamente dividido en sus credos religiosos. Una exposición relativamente reciente del catolicismo norteamericano en F. DOWNING: *American Catholicism and the socio-economic Evolution in U. S. A.* (págs. 845-884 de la obra col. edit. por J. N. Moody; *Church and Society*, cit. en la nota 11).

(51) Pág. 707.

(52) Pág. 713.



ra contribuido a puntualizar una de las cuestiones más importantes en la Historia de la filosofía del Derecho Internacional y que ha dado lugar a que desde ángulos de pensamiento católico se propugne una crítica más severa de la posición de Vitoria, por ejemplo, y de su posible «responsabilidad» en la secularización indudable del moderno iusinternacionalismo (53).

Rómmeu advierte que el mundo social y espiritual de Vitoria y Suárez es aún bastante distinto del de Grocio. Este, que no niega el enraizamiento de sus ideas en la Escolástica española, tuvo ante sí el debilitamiento de la Iglesia universal y el hecho de que las nuevas iglesias nacionales favorecieran el proceso de los estados absolutos hacia una concepción extremada de su soberanía. Aquellos no vieron peligro alguno en colocar al Estado Nacional sobre la base de la *lex naturalis* y sustraerlo, de hecho, de la que ofrecía el *orbis christianus*. Pero tanto Santo

(53) Nos referimos concretamente a la posición de Alvaro D'Ors mantenida y desarrollada en sus tres estudios: *Ordo orbis* (1948), *Francisco de Vitoria, neutral* (1946) y *Apostillas vitorianas* (1946) reeditados integrando la parte segunda de un vol. titulado *De la guerra y de la paz*, Biblioteca del Pensamiento actual, Madrid, 1954. Podríamos verla puntualizada en el siguiente párrafo del segundo de los estudios citados: «la destrucción de la unidad del imperio y creación de un conjunto mosaico de estados soberanos; implantación del dogma de la soberanía popular; entronización del principio de la libertad de conciencia, del *cuius regio eius religio*... Todos estos fenómenos que contribuyeron a la ruina de la clara estructura política de la Edad Media, que significa el paso de una época teológica a una época racionalista, conservan trazos del pensamiento precursor de nuestro Vitoria. Teólogo todavía, Vitoria tiende sin querer a la liquidación del mundo teológico, es un intelectual a la moderna» (pág. 142 del vol. cit.). Por nuestra parte, además de cuanto decimos en el texto, nos place añadir que bastaría comprobar el uso que de los argumentos vitorianos hicieron pensadores no católicos: el despliegue—en nuestra opinión, no consecuente—de sus ideas por Grocio y Gentile y por supuesto el punto en que todo este complejo doctrinal vino a cuajar en la fundamentación positivista del Derecho Internacional moderno, para someter a rigurosa revisión la tesis de la paternidad de Vitoria respecto a tal Derecho. En este sentido, la posición de D'Ors la juzgamos decisiva porque vendría a confirmar que tal paternidad es legítima. Es posible que a D'Ors le haya impresionado y con razón, aunque tal vez excesivamente, la calorosa acogida que desde aquellos círculos de pensamiento no católicos se prestó a las ideas vitorianas. Esto, justamente, nos hace a nosotros dudar de la vinculación lógica entre dichos círculos y dichas ideas. Cuando no se es un intelectual neutral, resulta inexplicable no reaccionar así, pues no sería éste el único caso en que aquellos círculos vivieran de ideas secularizadas, es decir, de ideas tergiversadas por su pasión o su ignorancia. Es claro, por otra parte, que el ilustre y admirado romanista no centra solamente su juicio sobre Vitoria en este hecho, sino, de modo básico, en que no puede haber comunidad jurídica donde no la hay de fe. Este punto es demasiado grave para tratarlo en esta nota. Pero debemos decir que nosotros no lo vemos claramente confirmado en la filosofía política católica tradicional, cuyo caudal de sugerencias no está agotado, como demuestra la importante posición que comentamos. Un reciente estudio sobre Vitoria en J. Soban: *Die Idee der Völkergemeinschaft, Francisco de Vitoria und die philophischen Grundlagen des Völkerrechts*. *Völkerrecht und Politik*, Band 4, A. Metzner Verlag, Frankfurt am Main/Berlin, 1955.

Tomás como Vitoria y Suárez tenían como indiscutible la armonía pre-establecida entre la razón y la fe y nunca dudaron de las posibilidades cristianas contenidas en la cultura y en las formas de vida vigentes. Siguieron creyendo con la seguridad de su fe robusta, usando del juego audaz, más nunca dislocado de su razón cristianizada, que el mundo era susceptible de acomodarse al plan divino. Toda desviación posterior de este equilibrio no está a la base del mismo. Pensar en un mundo regulado por el Derecho Internacional que no tuviera por fundamento la ley divina natural, era un absurdo para ellos. Si después la comunidad internacional se estructura sobre estados independientes no sólo del Imperio sino también de una *communis lex*, no es tanto porque la Escolástica española descartara la idea del orbis christianus como exclusivo supuesto de ordenación de los pueblos, cuanto porque éstos abandonan también aquella *lex naturalis* como fundamento de su derecho positivo, al que levantan sobre los desnudos pilares de la voluntad y la fuerza (54).

Contra esta última solución del problema—que no es una consecuencia histórica del iusnaturalismo escolástico sino precisamente su antípoda—milita la filosofía católica que Rommen enfrenta desde una estratificación de las normas que parten del *ius naturale gentium* hasta el *ius inter gentes*, con la teoría monista y la dualista del orden internacional (55).

La idea de un orden público universal basado en el Derecho Natural no sólo se justifica oponiéndose al positivismo y a las peligrosas aspiraciones a una *civitas máximas* en que se anula el principio de la independencia de los estados, en cuanto a sus fines privativos, sino que sirve para ilustrar con evidente acierto el principio de la estricta no-interven-

(54) Insistimos en que el giro impuesto por la escolástica española no consiste directamente en abandonar o rechazar por erróneo o inconveniente el supuesto histórico-espiritual del *orbis christianus* de la Edad Media, sino en levantar la teoría jurídico internacional a un plano desprendido de tal supuesto, determinado y mutable, consiguiendo así una formulación universal y permanente de las normas reguladoras de la convivencia entre los pueblos. Ahora bien, justamente es ello lo que impide a nuestro juicio vincular y menos con la retundidad y la intención con que se ha hecho hasta ahora, la concepción de Vitoria con el Derecho Internacional moderno. Podría añadirse que Vitoria y Suárez, en el fundamento, espíritu y conjunto de sus teorías, están más distantes de ese mundo moderno, de su política y su Derecho que de los medievales. Vid. sobre este tema: L. LEGAZ: *Lo medieval y moderno de Vitoria*. En *Horizontes del Pensamiento jurídico*, Barcelona, Bosch, 1947, págs. 195 y ss. Aunque, naturalmente, defender a ultranza un supuesto estructural como el de la Edad Media, después de la grave crisis porque llegó a atravesar en los siglos XIV y XV la misma autoridad y el prestigio del Papado, hubiera resultado de una ingenuidad absoluta. Vid. M. ZIMMERMANN: *La Crise de l'organisation internationale a la fin du Moyen Age*. Rec. d. C. de la Academia de Dcho. Int. de La Haya (1933-II), tomo 44, en especial págs. 394 y ss. y 433.

(55) Pág. 718 y ss.

ción que, condenado en su día por Pío IX (56), impide la vivencia última de la comunidad universal y del imperio del Derecho en los conflictos entre los estados. Rommen, que ha destacado la realidad de unos derechos humanos que en toda persona hay que reconocer al margen de su ciudadanía, comprende que la violación del Derecho Natural por un Estado sería un título más que legítimo de intervención. Precisaremos su pensamiento acudiendo a sus mismas palabras: «Cualquier violación grave del Derecho Natural fundamental por parte de un gobierno tiránico se convierte necesariamente en un asunto internacional, porque una violación manifiesta de la auténtica base del orden internacional es un peligro inmediato para este mismo orden» (57).

Existe una razón más que justifica la fundamentación del Derecho internacional en el Derecho Natural al comprobar que el primero no se realiza a través de un sistema regular coactivo, como ocurre en el Derecho estatal interno. El Derecho Natural con su influencia de índole moral sobre todo, suple esa falta de coacción positiva. El Derecho Natural, afirma Rommen, «no está en silencio ni siquiera cuando la voz de los demás derechos se apaga con el ruido inhumano de la guerra» (58). ¿Resultará extraño entonces que la doctrina católica acerca de la guerra cobre hoy una actualidad impresionante?

* * *

(56) Esta es la auténtica razón de la condena pontificia y no la situación de los estados papales, amenazados por el movimiento de la unidad italiana, ni la imposición de la Casa de Saboya motivada por circunstancias políticas concretas. Vid. Rommen, pág. 731, nota.

(57) Pág. 726. La precisión la consigna Rommen después de reconocer a los estados «el derecho a no ser molestados con intervenciones extrañas al ámbito de los propios asuntos; derecho que impone a los otros estados el deber de no perturbar el orden interno de otro fomentando la actividad de la quinta columna o ayudando a grupos sediciosos o conspirando contra el gobierno establecido siempre que las normas generales de la política, de la ética y de la civilización, internacionalmente reconocidas no hayan sido violadas por el Estado de que se trate». (Vid. págs. 725-6. Subrayamos nosotros). Sin embargo debe advertirse la importancia de la expresión subrayada en cuanto postula un cierto status espiritual y una comunidad de principios indiscutibles, supuesto éste que hoy es sinceramente dudoso. El supuesto actual más parece definido por una contraposición de dos ideologías demasiado encarnadas en estructuras de poder determinadas para que cada una de aquellas pueda estimarse auténtico y puro soporte espiritual de la conducta de los estados que se hallan sometidos a la órbita efectiva de poder de dichas estructuras. No se olvide, por otra parte, el sentido político con que, frente a la Santa Alianza, aparece el principio de no intervención. Del mismo y en relación con la guerra, vuelve a ocuparse Rommen más adelante (vid. pág. 749). Un ejemplo de aplicación de la doctrina de Vitoria sobre el principio de no intervención, sin que el autor parezca desprendido de ciertas tendencias políticas con lo que también se vuelve a demostrar el uso de las tesis de nuestros clásicos sin la debida rectitud, en nuestra opinión, puede verse en J. DE GALÍNDIZ: *Le nouveau principe de l'intervention collective et la doctrine du Père Vitoria*. Rev. Gal. de Droit International Public, T. LV (1951), págs. 109 y ss. Vid mi crítica a este artículo en Rev. Esp. de Derecho Internacional, vol. IV (1951), págs. 1203-4.

(58) Pág. 732



Estamos ante la filosofía más realista sobre la guerra y la paz. Su realismo estriba en que nada tiene que ver por lo pronto con toda suerte de pacifismos, albergues de utopías o máscaras de intereses nacionalistas o económicos. De modo especial interesa rechazar las formas radicales de pacifismo religioso y por lo que toca a la mentalidad occidental aquel que aduzca argumentos evangélicos para concluir que «Cristianismo y paz son idénticos y que toda guerra está prohibida a los discípulos de Cristo» (58 bis). Ciertamente que a causa del moderno desarrollo tecnológico puede estimarse al menos digna de la máxima atención la postura de quienes dentro de la doctrina tradicional católica estiman que es hoy imposible una guerra justa (59). La construcción de semejante postura requiere, a nuestro juicio, una meditada labor y tal vez mayores precisiones en el orden práctico. El mundo vive un clima de terror en este plano y creemos que lo emocional condiciona fuertemente las actitudes teóricas con tal enfoque (60). En todo caso el problema se centra aquí en torno a los medios y no a la guerra en sí, fenómeno que sigue siendo cuestión para la filosofía política que no puede resolverla lisa y llanamente por esta vía. Aun condenando ciertos medios, la guerra en

(58 bis) Pág. 741.

(59) Rommen se vuelve a ocupar del problema al tratar del *debitus modus* de la guerra. Adviértase además que no recoge los pavorosos y más recientes instrumentos bélicos derivados del empleo de la energía atómica. Alude en efecto, a aeroplanos, submarinos y tanques, pero no hemos visto una referencia concreta a las bombas atómicas, de hidrógeno, etc. Por otra parte, destaca la acción de los últimos Papas, Pío XII inclusive, en pro de una humanización de la guerra. Precisión muy importante es la que Rommen hace al afirmar que si un Estado podría tal vez verse liberado de acudir a la guerra a causa de un *delictum* internacional, no le sería lícito de cumplir su deber de autoconservación en el caso de ser dañado con una guerra. (Véase pág. 762). Por lo que respecta a la bomba atómica el cit. *Código de Moral Internacional de Manila* en su art. 167 la señala como uno de los métodos especialmente sospechosos y en el art. 170 traduce la indecisión de los moralistas sobre la licitud de su empleo aunque taxativamente lo rechaza cuando afecta a poblaciones que «sólo remotamente participan en la guerra». Téngase en cuenta que el texto del Código que citamos es el aprobado, tras oportuna revisión, en septiembre de 1948.

(60) Pío XII, desde 1944, viene sosteniendo que hay que hacer «guerra a la guerra», pero, por un lado ha denunciado lo peligroso para la paz y la justicia del clima de terror tan extendido y fomentado hoy y, por otro, en su mensaje de Navidad de 1954, dijo que «la guerra no impuesta es un crimen enorme» (subrayamos nosotros). Realmente entraña una grave responsabilidad para los gobiernos actuales y los medios creadores de opinión pública el no desenmascarar adecuadamente toda explotación intencionada del natural temor de la humanidad a una guerra atómica, tras cuya amenaza puede esconderse cierto dinamismo militarista y hasta un *status quo* de hegemonía política y económica. Es aleccionador el hecho de que en la última guerra mundial ninguno de los contendientes usó de los gases como arma de combate sin duda por estar convencido de que también lo poseía y usaría en su caso el adversario. En último extremo el temor no es una base eficaz para la justicia y el orden; ni aún para la mera coexistencia.

cuanto tal, intrínsecamente no es injusta. No lo es sobre todo en la medida en que no se dé «un instrumento práctico de arbitraje internacional y de conciliación que haga las guerras superfluas» (61). Rommen llega a decir que la guerra es intrínsecamente la servidora de la justicia y de la paz. Es un medio para defender los derechos y restablecer el Orden internacional de la paz (62).

Por todo esto es demasiado simple cuando no hipócrita confundir los conceptos de la justicia o injusticia de la guerra con los de defensa o agresión. Ni siquiera es lícito concluir que toda guerra agresiva es injusta. En la medida en que semejante guerra pretenda alterar un *status quo* injusto aquella «relativamente nueva» identificación entre agresión e injusticia deja de ser incuestionable.

Cuando Rommen recuerda a continuación las condiciones de la justicia de la guerra que con finura inigualada y con más sentido histórico y más realista que Santo Tomás (63) establecieron los clásicos del siglo áureo español, insiste en un punto que hoy tiene sin duda significativa actualidad. Alude, en efecto, al deber de los estados poderosos de restablecer la paz y conservar el orden internacional. Existe un fundamento plurivalente en el sentido de que ha de ser tenido en cuenta en el ámbito de la comunidad estatal y en el de la universal. «La riqueza y su resultado social, el poder, implican en una determinada comunidad humana una elevada responsabilidad respecto de la conservación de un orden justo en esta comunidad» (64). Nadie puede dudar de lo dramático de semejante tesis para las comunidades pequeñas y los individuos débiles.

(61) Pág. 747. La guerra sigue interesando como uno de los problemas más vivos. Vid. L. KORZSCN: *The concept of War in Contemporary History and International Law*. Ginebra, E. Droz, 1956, quien destaca el sentido formal y material que, frente al legal, tiene hoy la guerra cuyo concepto, por las implicaciones sociológicas, ideológicas y militares que hoy presenta, se ha ampliado.

(62) Pág. 748. Vid. igualmente, F. A. VON DEN HEYDE: *Glossen über Wesen und Funktion des Krieges im Völkerrecht* en el vol. col. *Festschrift für Herbert Kraus*, págs. 73-87.

(63) Rommen defiende así a los escolásticos tardíos que según Vanderpol (*La doctrine scolastique du droit de guerre*, París, A. Pedone, 1919, págs. 215 y ss.), al que sigue en este punto Stratzmann «debilitaron la teoría de la guerra justa con gran daño para la sociedad humana». Ciertamente reducir la guerra—como lo hicieron S. Agustín y Sto. Tomás a un instrumento de la justicia vindicativa—es simplificar demasiado un problema que ya en tiempos de Suárez y Molina presentaba vertientes más diversas. Vid. Rommen, pág. 765, nota 24. Cfr. L. PÉREZ VICENTE: *Teoría de la Guerra en Francisco Suárez*, dos vols. Madrid, C. S. I. C., 1954. En el vol. I plantea la teoría suareziana de la guerra en relación con la realidad política de España. Otra exposición reciente desde el punto de vista católico, en L. STUNZO: *La comunità internazionale e il diritto di guerra*, Bologna, 1954. Recuérdese igualmente Y. DE LA BRIÈRE: *El Derecho de la guerra justa. Tradición teológica y adaptaciones contemporáneas*. Trad. cast. Ed. Jus. México, 1944.

(64) Pág. 757.

Pero las exigencias íntimas de un orden de justicia por restablecerse o defenderse en el seno de una comunidad; por conseguir su vigencia, en suma, conducen inexorablemente a dicha tesis, al menos en tanto perduren las desigualdades efectivas de poder.

El problema desde el punto de vista práctico adquiere aún otro enfoque que llamaríamos constitucional: ¿Cómo librarse de hecho de los peligros que aquella tesis encierra cuando quiera aplicarse por un Estado militarista; cuando se pretenda asegurar en lo posible la justicia de una decisión intervencionista, máxime si no se trata sólo de defenderse y contando que aquella decisión afecta a hombres y mujeres que han de participar en la guerra? En fin, ¿cómo averiguar en lo posible la justicia de una guerra que no sea meramente defensiva, supuesto éste en que el problema no parece tan confuso?

La norma que Rommen ofrece huye ante todo de las simplificaciones: Tal, la confianza en la decisión de las autoridades. Y se hace eco en particular de estos procedimientos para que el ciudadano encuentre más justificada su participación en la guerra: abundancia de oportunidades de esclarecimiento de la cuestión por la libertad de prensa y de palabra; control parlamentario de la política exterior del gobierno; someter la declaración de guerra a un previo plebiscito o a resolución de los representantes del pueblo y, por último, «diplomacia franca» (65).

La problemática de la guerra culmina en el tratamiento de los medios para evitarla. Porque la filosofía política católica no reconoce como fin principal suyo «legalizar la guerra» cuanto hacer vigente el derecho de la paz, defender la *tranquillitas ordinis* que no es lo mismo que conservar a toda costa el *status quo*. Evitar la guerra quiere decir ante todo evitar las causas de la guerra que en determinado *status quo* positivo pueden estar operando. Conseguir la paz y defenderla quiere decir sustituir siempre el derecho del poder por el poder del Derecho. Con otras palabras, preferir si llega el caso el orden a la tranquilidad.

Para ello es claro que el respeto a un orden positivamente conseguido por la Ley es insuficiente. El Derecho positivo tiene siempre algo de imperfecto. Más aún, la ley positiva formal es productora de intereses creados que pueden convertirse en algo diametralmente opuesto a la justicia y a la caridad. El Orden moral superior al Derecho positivo es el único que, con su mitigación correctora, puede reducir los peligros de injusticia que aquel puede entrañar (66).

Si interesantes son los medios del arbitraje y del desarme, más impor-

(65) Pág. 767.

(66) Pág. 772.

ta cobrar conciencia de los cambios del mundo social y económico que impone la transformación de la ordenación política y jurídica de las comunidades en que tales cambios se dan.

Rommen plantea desde esta perspectiva, tal vez no tan desarrollada por él como hubiera sido de desear, la idea de una que nosotros llamaríamos *paz histórica* o *paz cambiante* que, por paradoja, resultaría la verdadera concepción de la *paz perpetua*. Más que nunca en nuestro tiempo en que el cambio histórico no sólo se produce sino que se hace patente y operante en una fabulosa socialización de su existencia y sus efectos, creemos que la idea de la paz como vigencia de un orden moral y jurídico permanente postula un ordenamiento institucional que comience por declararse transitorio y revisable.

Este objetivo de facilitar conscientemente el cambio de las estructuras jurídico-políticas es el secreto de una paz justa en nuestros días. Y si ello es necesario en el plano internacional en que la estabilidad se nos antoja menos durable, tampoco deja de serlo en el plano estatal cuyos ordenamientos, cada vez más vinculados a la realidad histórico social de cada pueblo y simultáneamente cada vez más dependientes de los giros económicos, ideológicos y políticos del universo entero, requieren institucionalizar el cambio, quizás con más urgencia, cuidado y previsión que evitar sus consecuencias. Hoy, sobrevivir políticamente es proyectar a corto plazo diversas soluciones para la vigencia concreta del complejo substancial que informa el orden político. Hoy, en fin, tan importante es formular una ideología como imaginar los variados modos sucesivos de su institucionalización.

Y si al parecer lo que caracteriza a nuestro mundo es la falta, incluso el agotamiento de su capacidad creadora de estructuras políticas y aun de fórmulas ideológicas de esta índole, que le obliga a reiterar con violentas adaptaciones pretéritas vigencias, habrá que insistir en que tal tensión entre el cambio histórico y la empeñada conservación de ordenamientos positivos, jurídicos o no, correspondientes a momentos y supuestos diferentes y superados, multiplica y agrava hasta el máximo las posibilidades de que sea alterada la tranquilidad del orden.

Dentro de este fundamental enfoque las causas hoy reconocidas de la guerra: nacionalismo, soberanía absoluta, insuficiencia de las organizaciones mundiales de seguridad, reciben una valoración adecuada en cuanto posiciones cambiables en sí, pero que se conciben como indiscutibles. Nada de esto es indiscutible si no se apoya, más aún si no es la traducción concreta de una base moral incuestionable. La base moral de la Sociedad de Naciones resultó ser sencillamente contrapuesta a lo que sus

instituciones y sus fórmulas parecían ofrecer: la unidad y cooperación de los diversos pueblos (67).

Mas en la búsqueda de la base espiritual para una organización pacífica del mundo, Rommen, siguiendo la doctrina pontificia, declara firmemente que la religión, elevada al lugar más alto de la jerarquía de los valores humanos y no utilizada simplemente como factor utilitario en el proceso civilizatorio, es la base real y *posible* aun para este mundo materializado. La consecuencia es que deben rechazarse los argumentos hoy en boga para proporcionar un orden pacífico a los pueblos a los que se quiere ver constreñidos a cooperar y ordenarse en virtud de una creciente interdependencia económica, una insoslayable intercomunicación fomentada e impuesta por los avances tecnológicos y un irreprimible temor a la capacidad destructora de los artefactos de guerra. Nada de esto es suficiente. Es posible, por el contrario que todo esto conduzca al fin a la más completa desintegración de la debilitada comunidad internacional condicionada hoy más que nunca por el espectro de la catástrofe (68).

Cuando Rommen quiere culminar su formidable aportación a la filosofía política, traza las bases de la paz internacional.

Y la primera es la existencia de una gran homogeneidad moral que sólo proporciona «la aceptación común de los principios vivientes del Derecho Natural fortalecidos por la conciencia de una hermandad común nacida de una común relación filial con su único Dios y Padre» (69).

La segunda, el convencimiento de que el poder es un hecho social tan original como el propio Derecho y de que, por tanto, las instituciones jurídicas, la misma ley positiva no son por sí mismas sustitutos suficientes del poder (70). Al menos, no lo son si no tienen un poder superior que pueda vencer y dirigir los poderes privados sociales y económicos. Y esto es igualmente cierto en el orden interno como en el internacional. En

(67) Rommen, entre otras precisiones, señala muy agudamente que el fracaso de dicha organización se manifestó en el hecho de que sus miembros establecieran entre sí particulares alianzas que, se insistía, no dejaban de estar en el ámbito de aquella. «Precisamente estaban dentro del ámbito de la Sociedad por la gran debilidad de ésta». (Vid. pág. 805). Tal hecho, consecuencia de una falta de prestigio y de autoridad no es desdeñable, ante la presente aventura de la O. N. U. y los diversos pactos regionales.

(68) Rommen insiste en el peligro que ofrece la interdependencia económica llevada al máximo (vid. pág. 815) y desenmascara el racionalismo de quienes operan con un tipo humano identificado con el *homo oeconomicus*. Por lo demás, esta postura no es nueva; fué ya expresamente formulada por H. Spencer y B. Constant a quienes hoy nadie se atrevería a referirse como directos inspiradores de una tesis propia, tal es su discordancia con la experiencia histórica que les siguió y el cuadro de problemas del mundo contemporáneo. En la medida en que ellos fueron originales, sus discípulos de hoy nos resultan anacrónicos.

(69) Pág. 821.

(70) Pág. 823.

este último más todavía, porque aquí falta aún la contribución que al freno de los diversos poderes proporciona la unidad nacional (71).

La tercera, es la necesidad de un concierto entre las grandes potencias para ejecutar la Ley. Rommen se muestra escéptico a este propósito respecto a la eficacia de una policía internacional (72).

La cuarta es hallar un medio para cambiar pacíficamente el status quo. «La cuestión no es la legalidad de las acciones y situaciones del orden concreto de los tratados, sino la legitimidad y la justicia de un cierto orden concreto y de la efectiva distribución de poder, riqueza e influencia, competencia y dirección» (73).

Sobre estas bases, Rommen critica como utópica la idea de un Estado mundial (74). Tal forma política tendría que ser un superestado si se lleva a sus últimas consecuencias el ataque contemporáneo a la soberanía de los estados, pero además encontraría en la lealtad a la propia nación su más seria limitación precisamente en aquellos casos en que el Estado mundial hubiera de demostrar la plenitud de su eficacia. En cuanto a un tribunal mundial—otro de los recursos en que se piensa para dirimir conflictos—Rommen cree que sería inoperante en los conflictos no legales y aunque no lo fuera, aun cuando se resolviera el problema del *quis iudicabit*, quedaría en pie el de la ejecución de su decisión. Esta, acaba Rommen, reiterando el núcleo de toda la perspectiva en que se mueve, sólo se llevaría a efecto cumpliendo el deber moral respecto al bien común internacional.

En el fondo de la contribución de la filosofía política católica a las cuestiones internacionales resplandece esta doble exigencia: Imperio de

(71) Pág. 824.

(72) Pág. 827.

(73) Pág. 832. Adviértase que no queda limitado el fundamento del cambio pacífico a la legitimidad o justicia de un cierto orden concreto, sino que dicho cambio puede venir exigido por una efectiva distribución de poder. Una vez más, la filosofía política católica tiene en cuenta los imperiosos reclamos de la realidad social.

(74) Sobre el Estado mundial, Pío XII ha dicho palabras muy significativas al dirigirse a los miembros del Congreso (Roma, abril, 1951) del *World Movement for World Federal Government*. Vid. también E. A. Conway: *Pius XII and World Federation in América*, 28 de abril 1951 y las alusiones a la cuestión en la Cámara de Representantes estadounidense. Además, *Il Federalismo e le religioni in Notizie federaliste mondiali*, abril y junio de 1951. Con la prudencia que le caracteriza, el Papa reclama sobre este asunto ciertas condiciones previas: respeto a las naciones; evitar el unitarismo mecánico; apartarse de los caminos brillados; una sana filosofía social; contar con la experiencia histórica e imaginación creadora. No hay que olvidar, por otra parte, que desde ciertos sectores católicos, la idea de un gobierno mundial y aun el federalismo es vista con recelo vinculándola con el comunismo y al observar el apoyo que le prestan los protestantes, por ejemplo en Norteamérica. Otra actitud favorable, en R. M. HUTCHINS: *Santo Tomás y el Estado mundial*, trad. cast. Rev. de Occidente, Madrid, 1952.

la ley común moral inviolable y responsabilidad efectiva, a la luz de esta Ley, que es decir a la luz del juicio divino, de las grandes potencias encargadas de ejecutar la justicia y defender la paz en la paz y en la caridad.

El amplio panorama de un universo sometido al Derecho, se concentra en la pequeña pero substancial y decisiva voluntad del hombre concreto que ha de responder ante Dios del uso de su libertad. El gobernante y más aún el gobernante de las grandes potencias queda desnudo de todo refugio fatalista e impersonal de las instituciones. Pero fabulosamente dotado de la capacidad de servir con su razón y con su voluntad al plan de Dios sobre la creación entera.

La filosofía política católica, tras su periplo por todas las estructuras de la vida social desde la familia hasta el totus orbis, pasando por el Derecho, la economía, la política, el Estado, vuelve a encontrarse con el único problema en verdad decisivo y a la vez con la raíz de toda solución: el hombre, la naturaleza humana llamada a la perfección en la justa ordenación de la convivencia con sus semejantes.

* * *

Se habrá observado que, tras recoger las bases conceptuales imprescindibles y de haber fijado su posición respecto a las teorías afines e incluso respecto a las que constituyen una clara secularización, la parte de la Filosofía política católica que, en la exposición y desarrollo de Rommen, hemos procurado nosotros resaltar es cabalmente lo que guarda más íntima relación con los grandes problemas actuales. Creemos que con ello alcanza una obra como la de Rommen y su comentario, en algunos casos unas anotaciones buscando más actual desarrollo, como puede entenderse nuestra labor en las páginas precedentes, el verdadero sentido de su oportunidad y su eficacia.

Por eso, han sido aquí abordadas especialmente las cuestiones de la soberanía estatal y el origen del poder; las relaciones entre la Iglesia y el Estado y la relativa a la comunidad internacional, en la guerra y en la paz. Si bien se mira, dentro de este cuadro de problemas se mueve nuestro espíritu intensamente agobiado por las perspectivas actuales. Si a todos ellos no tuviera nada que decir la Filosofía política católica, la humanidad podría estimarse definitivamente perdida. A pesar del tremendo condicionamiento que las circunstancias históricas imponen al recto discurrir de nuestra mente; a pesar de la saturación histórica que en lo tocante a fórmulas ideológicas y estructuras jurídico-políticas parece caracterizar al hombre de hoy, la filosofía política católica es un

eterno recurso de soluciones en potencia. Esa posibilidad suya para reordenar el mundo social está avalada por la historia, en el sentido de que no ha habido circunstancia nueva o giro fundamental que no hayan podido ser enjuiciados y al fin superados, abriendo esperanzas tras la duda y la confusión.

Rommen ha cumplido su papel, no limitándose a una desmayada exposición de «generalidades». Imbuído cardinalmente de la mentalidad y del pathos ordenador y armonizante que aquella filosofía inyecta a quienes se adentran en su profundo y luminoso fondo, ha sido fiel a la exigencia expansiva que brota de ella misma. Es posible que las más recientes y agudas expresiones de un mundo político cada vez más inquieto y revuelto no las haya alcanzado en su reflexión constructiva. Modestamente, nosotros hemos apuntado a algunas de ellas. Pero Rommen compuso su obra, con la conciencia de que si la vida histórico social es a veces rápida y lo es en mayor medida que las concepciones humanas, esa misma vida es proyección y desarrollo de una cardinal realidad, la persona humana, cuyo concepto, en la Filosofía política católica, juega el mismo papel.

Si hubiéramos de concretar una impresión final de cuanto Rommen nos ha sugerido, diríamos que pocas veces nos hemos visto envueltos en el sentido dinámico de aquella Filosofía como en esta ocasión. Aún más, pocas veces como ahora, hemos comprobado el valor objetivo y el despliegue insoslayable de un sistema filosófico-político, con más absoluta independencia de sus teóricos de todos los tiempos. La doctrina católica sobre el Estado envuelve y supera más que ninguna otra la específica individualidad histórica de quienes a lo largo de los siglos la han ido elaborando. Pero la instrumentalidad de éstos constituye a la vez el signo de su verdad y el elogio de un servicio a la cultura y a los hombres.

He aquí por qué ningún otro sistema, como éste, con su apariencia dogmática y conservadora, puede ofrecernos más juventud auténtica. Ello parece conseguirlo alimentándose de la incesante contribución de sus teóricos, cuya labor personal subsumiera en la corriente secular de su propia permanencia. Y sin embargo, la mente de tales teóricos logra vivir, enriquecida por esa corriente, para el servicio de la humanidad de cada hora. Logra vivir como un fruto, como una proyección ejemplar. Tal es el caso de H. Rommen.