

tulos del libro quinto de su *Dialogus*, demostró, siguiendo a Huguccio, que el Papa podía equivocarse, y finalmente que la «Iglesia romana», no entendida como *congregatio fidelium*, podía equivocarse lo mismo que el Colegio de Cardenales. Una de las ironías del pensamiento del XIV es que con ello se justifican muy poco las teorías conciliares que posteriormente se derivaron del *Dialogus*, porque Ockham no atribuyó, ni con mucho, la autoridad infalible al Concilio General.

Debe puntualizarse que las ideas más radicales y anárquicas de Ockham no ejercieron gran atracción en los grandes publicistas del cisma, puesto que se proponían restaurar la autoridad en la Iglesia y no acelerar el proceso de desintegración. El *Dialogus* fué una canteira utilísima de argumentos para algunos de los más distinguidos conciliaristas, pero las ideas personales de Ockham fueron, en su mayor parte, ignoradas; prefirieron construir sus sistemas en torno a las doctrinas que Ockham reprodujo de escritores anteriores, y especialmente de los canonistas citados.—SALUSTIANO DEL CAMPO URBANO.

DE MATTEI (Rodolfo): *Il problema della Ragion di Stato nel Seicento*, en «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», año XXX, fasc. IV, páginas 445-461.

El artículo que inicia el fascículo IV comprende los capítulos VII y VIII del estudio que viene exponiéndose en los años XXVI, XXVII, XXVIII y XXIX (1949-1952) de la *Rivista*.

El capítulo VII corresponde al epígrafe *Razón de Estado y Prudencia*. La fórmula *Razón de Estado* es motivo constante en las reflexiones de los tratadistas de los siglos XV y XVI; pero en ninguno de ellos había conseguido una definición suficiente, ni siquiera la ofrecida por Botero. El camino estaba, pues, abierto a una investigación más exigente de la esencia y el significado de aquélla.

No bastaba, tampoco, con la distinción entre una verdadera y una falsa razón de Estado. La indolencia con que la fórmula era aceptada e invocada, descontaba cualquier preocupación por un planteamiento negativo de la misma,

por una «falsa», «rea», «apparente» razón de Estado.

Entretanto, el triunfo del aristotelismo elevaba la *Prudencia* al vértice de las virtudes morales; al rango de virtud moral por excelencia. Si en algún momento se la subordinaba a la *Sabiduría*, era sólo en un sentido más formal que sustancial; al menos, ocupaban ambas el mismo primer plano de las discusiones doctrinales, cargadas las dos de igual interés inmediato en el clima teórico de la época. Así, la vía de la investigación filosófica de la razón de Estado quedaba fatalmente orientada. Es Girolamo Frachetta quien identifica la verdadera razón de Estado con la *Prudencia civil*. Se trata de aquella prudencia civil o política, y militar, específica del Príncipe, distinta de la que se dice hábito del intelecto, o de la prudencia «económica». En cuanto la prudencia política atañe, no a lo útil sólo, sino a lo útil inseparable de lo honesto, es ya posible fundamentar la antigua distinción entre verdadera y falsa razón de Estado. La segunda, sólo «aparente», relativa a lo útil estricto; la primera «no se separa de las virtudes morales ni de la religión, y por ello es verdadera razón y verdadera regla de gobierno» (v. p. 448). De donde la razón de Estado aparece a Frachetta no como arte o ciencia, sino como *pericia*, pericia o disciplina localizada en el centro de la vida práctica.

La misma línea, ahora iniciada, profundiza más en la obra de Federico Bonaventura, para quien «la razón de Estado pertenece a la prudencia política y a la virtud moral» (vid. p. 449). Y la misma conclusión alcanza Ludovico Zúccoli, si bien el hábito del intelecto, en que consiste la Prudencia, equivale en las buenas Repúblicas, sin más, a la razón de Estado, mientras que en la República mala, donde prudencia se halla separada de honestidad, se impondrá hablar de *avvedutezza* (p. 451, número 19). De modo semejante, Campanella distinguirá prudencia y *astucia*. Igual directriz de pensamiento se prolonga, en Italia y fuera de ella, a otros muchos tratadistas, e incluso a frecuentes objetantes, capaces tan sólo de testimoniar la vigencia del tema y su orientación decidida en el anterior sentido.

Indirectamente, como de rechazo, la reflexión en torno a la razón de Estado, venía a fijar las relaciones entre

*prudencia y sabiduría*, un tanto flúidas después de su recíproca separación. Era éste el segundo momento que permitía a la fórmula de la razón de Estado llenarse de un contenido filosófico.

La prudencia, conocimiento de lo particular, no podía quebrar sus vínculos con la sabiduría, saber de lo universal; y, sin embargo, la dificultad, realmente insuperable, consistía en fijar los límites de la prudencia, dada la infinita plasticidad del acto práctico al que gobierna. El propio Bonaventura advertía cómo la razón de Estado es capaz de hacer lícitas algunas cosas que serían ilícitas, no por naturaleza, sino por ley, costumbre o uso. El problema, en resolución, no lo constituía la razón de Estado, sino el hecho histórico y real del Estado mismo, perceptible en toda su gravedad y hondura desde el conocer particular de la prudencia política o civil.

El capítulo VIII estudia a los «negadores de toda razón de Estado». Esta fórmula debía inspirar también una voz de alerta: la nueva y afortunada etiqueta podía ocultar las insidias de un estrecho maquiavelismo a disposición del autócrata o del «privado», así como de los consejos de gabinete.

Por otra parte, los principios tradicionales de la verdad, de la justicia, de la religión, harían aquella totalmente superflua. No obstante, su eliminación exigía la del aristotelismo en triunfo y el retorno al platonismo.

Campanella, entre los negadores más resueltos, califica la razón de Estado de «falsa política», sustitutivo especioso de la justicia y de la equidad o epiqueya, cuya función suficiente se olvidaba. En cambio, la prudencia puede ser honrada como base de la política, con tal que se subordine a la sabiduría.

La referencia a la política puede satisfacer por sí sola, y así lo entienden Prato o Filippo Maria Monini, aunque, para el segundo, las exigencias de lo particular de cada gobierno, diverso de los restantes, le fuerce a distinguir entre la *política civil*, común a todos ellos, y la *política legislativa*, que es diversa en cada cual.

¿Hasta qué punto los negadores de la razón de Estado no esquivaban, sobre el terreno de la preceptística escolástica, las aristas recientes del problema, resucitando la «vana pedagogía del *optimo princepe*?».—M. H. B.

A. Filosofía.

JIMÉNEZ DE PARCA (Manuel): *Hugo Grocio y el proceso de Constitución de la realidad jurídica moderna*, en la «Revista de Estudios Políticos», número 74, vol. L, separata. Madrid, 1954.

El trabajo es más amplio de propósito que lo usual en artículos de semejante extensión. De los dos puntos que abarca el título se dedica atención primordial al estudio del pensamiento grociano, aprovechando la más reciente bibliografía. Pero no es menos interesante la parte que dedica a describir el proceso de constitución de la realidad jurídica moderna, si bien la concisión obligada hace que exponga solamente sus direcciones más generales.

Las características de este proceso son la historicidad constitutiva, la heteronomía o dependencia del poder político y la apertura a una estimación axiológica. Por referencia a la segunda nota es por la que puede diferenciarse y calificarse de «moderna» la realidad jurídica que se constituye en vida de Grocio.

El examen de las diversas obras de éste, su cronología, tanto de redacción como de impresión, y el efecto que han producido en la historia de las doctrinas jurídicas son otros tantos elementos del estudio. Su parte más importante está dedicada a desentrañar el verdadero alcance del pensamiento de Grocio sobre el Derecho.

Todos los comentaristas han encontrado cierta dificultad para interpretarlo, debido quizá a la disyunción entre el método que el autor dice seguir y lo que prácticamente puede observarse en buena parte de su obra. Teóricamente, la obra de Grocio está informada por el deseo de renovar la jurisprudencia; su razón práctica habrá que ir a buscarla en las circunstancias políticosociales de su tiempo —dice Jiménez de Parga—. Son muy cuidadas las observaciones que hace sobre los maestros y precedentes de Grocio. Respecto a los españoles se refiere casi exclusivamente a Suárez. En cuanto a la filiación arminiana del jurista holandés conviene recordar que también la afirma Holstein en la *Historia de la Filosofía política* (traducción del señor Legaz Lacambra, ed. Instituto de Estudios Políticos). No fué Grocio el único escritor jurídico, aunque sí el más famoso de esta secta.