

prueba de las acciones. Podemos comprender con profunda perspectiva histórica por qué un tal orden, prosternando su genio ante la propaganda, convierte la falsedad en un arma, recordando las palabras de Montaigne: *Notre vérité de maintenant, ce n'est pas ce qui est, mais ce qui se persuade à autrui.*

El dualismo de la herencia animal del hombre y las aspiraciones humanas le condenan a una lucha eterna. Debe unir sus fuerzas con uno de los dos grupos. El de los que consideran la sociedad como una continuación del estado de guerra que es la ley de los animales que viven conforme a la naturaleza («la naturaleza es despiadada, y por ello tendremos que ser crueles», dijo Adolfo Hitler a Hermann Rauschning), y el de los que esperan sustituir tal norma por la ley humana de la cooperación. Puede suceder que el intento de cooperar, que las promesas del racionalismo fallen, como en las últimas generaciones. Entonces los hombres sucumbirán ante la visión desesperanzada de la naturaleza humana de las filosofías totalitarias. Esta es la lucha eterna del hombre, a menos que caiga de nuevo en la brutalidad o se eleve a la esfera del ángel.—SALUSTIANO DEL CAMPO URBANO.

KOCH (Adrienne): *Hamilton, Adams and the Pursuit of Power*, en «The Review of Politics», vol. 16, enero 1954, núm. 1 (págs. 37-66).

El presente artículo es el segundo de una trilogía sobre la idea y la realidad del poder político en algunos de los *Founding Fathers* de la Constitución de los Estados Unidos de América del Norte; el primero de ellos, ya publicado, tiene como figura central a Jefferson, y el tercero —según se nos anuncia— tendrá a Madison.

Se examina, en primer lugar, y con gran detalle, la curiosa y polémica figura de Hamilton, recalándose como si en su época no fué un político práctico, a pesar de sus reconocidas dotes y de su enorme capacidad para la intriga, la posteridad ha venido a hacerle una impensada justicia al reconocerle como uno de los grandes pensadores políticos norteamericanos; a juicio del autor, la grandeza de Hamilton reside en que «su brillante ingenio le permitió tener

la visión de las vastas posibilidades de desarrollo económico del nuevo país. Lisa, llana y exactamente, Hamilton desarrolló la teoría nacional norteamericana del capitalismo industrial *ab initio*, casi por completo libre de la después enorme influencia de Adam Smith y del *laissez faire*».

El análisis de John Adams no es tan profundo, y de él parece sacarse la conclusión, aunque esto no se dice explícitamente, que careciendo de las grandes dotes de Hamilton fué, en definitiva, un excelente gobernante más preocupado con su propio tiempo que con la posteridad.

Se destaca finalmente el contraste que ofrecen las dos grandes figuras del partido federalista (Hamilton y Adams), enemigos personales toda su vida y políticamente irreconciliables con las dos correlativas del partido republicano (Jefferson y Madison), en cuya relación se aprecian justamente los caracteres opuestos.—M. ALONSO OLEA.

PIOVANI (Pietro): *Rosmini e Vico*, en «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», año XXX (julio-septiembre 1953), fasc. III, págs. 293-332.

No se trata de estudiar la filosofía de Rosmini en la función de la de Vico. El método resultaría ilegítimo en su raíz, cuando no un pretexto para esquivar la intuición central, la irreducible originalidad de un sistema filosófico. Sin embargo, el autor lo proclama, la relación entre Vico y Rosmini no se plantea por vez primera, ni siquiera recientemente, en la filosofía italiana, interesada en construir una tradición unitaria de pensamiento, la unidad de un pensamiento nacional. Es preciso contar con la relación que establecieron, fundamentalmente, las interpretaciones neohegelianas de la moderna tradición italiana.

El empeño del autor consiste en precisar los límites del paralelo Vico-Rosmini, y en apuntar las sugerencias que el mismo puede envolver. Ya en la obra de dos contemporáneos de Rosmini su nombre aparece junto al de Vico: para Tommaseo, el pensamiento del napolitano es, en sus líneas más vigorosas, *un abbozzo* de la filosofía rosminiana. La tesis había de quedar aislada y olvidada, contribuyendo sólo indirectamente al planteamiento ulterior de las

relaciones entre los dos filósofos. En cambio, más fecundas resultarían las observaciones de Gioberti, orientadas a situar a Rosmini en la línea más definida del «pensamiento nacional». Aparte las acusaciones de perfeccionar «las pretensiones y los errores del cartesianismo alemán o el kantismo», la relación entre Vico y Rosmini se instaura ahora, negativa o positivamente.

Precedente más cercano en la trayectoria del problema, las conclusiones de Gentile se muestran abiertas a un esquema menos rígido, donde la relación entre los dos filósofos se afirma sin perjuicio de reconocer el contacto permanente de Rosmini con el pensamiento moderno europeo.

La tesis de Croce resulta, en cambio, terminante: al repetir ideas de Spaventa, que negaban un verdadero proceso histórico de la filosofía italiana, fuera de la cual se hallarían los sucesores de Vico, imputa a Rosmini la acusación más eficaz en contra del pretendido acercamiento a Vico. Un filósofo «enteramente sordo a la historia y a la política», «escaso de sentimiento histórico», había de representar un sentido y una tónica de pensamiento opuesta a la del autor de la «Scienza nuova».

2. Por otra parte, no sería lícita una nueva aportación sin acudir previamente al testimonio del propio Rosmini. ¿Cuál es su actitud ante la obra viquiana? La presencia del filósofo napolitano ha sido denunciada ya en los escritos de juventud de Rosmini, aunque, luego, tal presencia no se reitera demasiado, ni se perciba con excesiva intensidad.

El momento más estrecho en las relaciones lo señala, hacia 1836, el *Rinnovamento della filosofia in Italia*. No obstante, se trata, también aquí, de referencias inspiradas por el tema mismo y, sobre todo, por la polémica con Mamiani. Las citas del *Nuevo Saggio sull'origine della idea* sólo atestiguan en el fondo el hecho, no siempre advertido, de que el idealismo platónico no podrá ser el vínculo exclusivo ni aun fundamental entre Vico y Rosmini.

En definitiva, no es más revelador el examen de las doctrinas particulares de Rosmini en su conjunto, donde se evidenciaría una honda incompatibilidad de mentalidades y estilos: la «heroica confusión» de Vico encuentra es-

casas resonancias en el pensador convencido de que «la filosofía sea razonamiento y nada más que razonamiento».

3. La construcción que Piovani intenta en el artículo aparece profundamente sugestiva: no son sólo las inevitables claudicaciones ante la manera genial como Vico intuye la historia; hay en el subsuelo razones más firmes. En presencia de la intuición central en el napolitano del *verum-factum*, Rosmini presenta una amplia evolución, reveladora de un continuo meditar sobre el tema. Es preciso, primero, distinguir entre la verdad creada y la increada; no es que difieran en la esencia, sino que se distinguen en las formas, en las limitaciones, en la relación con la criatura. En otro lugar, la anterior seguridad vacila: la *exageración* de Vico, de que para conocer las cosas conviene hacerlas, encierra una sentencia verdadera y noble con tal que se aplique al conocer perfecto, no al conocer en general o al conocer imperfecto. Las vacilaciones rosminianas no podrán, entonces, resolverse en la interpretación simplista calificada de platónico-metafísica.

Hay que acudir al origen de la íntima adhesión de Rosmini al *verum-factum* viquiano; es preciso llegar hasta la exigencia que inspirara en el propio Vico la doctrina central de su filosofía. Y esta forma entrañable de «viquismo» sólo se halla en la filosofía jurídica y política de Rosmini. La adhesión más decidida a las ideas del napolitano cobra ahora un sentido y un alcance metodológico, gnoseológico. Si hubo una interrupción en la filosofía política rosminiana de sus años jóvenes fué para ir al encuentro de una base gnoseológica indispensable para el estilo del pensamiento de Rosmini.

Es insuficiente, en efecto, una filosofía particular a la que falten presupuestos universales. La metafísica rosminiana surge de la necesidad de referir a sus causas últimas el complejo de fenómenos sociales, históricos, políticos y jurídicos, que primero llamaron la atención del filósofo. Hay como un movimiento circular, que llevará otra vez al autor, desde el sistema lógico-ético, a la reflexión histórico-política. Son precisamente estos supuestos los que evitan en Rosmini una construcción rígida y abstracta de la ética. La lección será aplicada al hombre individual, empeñado en conquistar cada

día la altura de su propia condición humana.

Es así como «el hecho complicadísimo de nuestras sociedades no puede entenderse ni explicarse ni juzgarse si no se medita insistente, profundamente en el lento y variado trabajo de la naturaleza humana, mediante el cual, con el empleo de muchos siglos, llega a producirse» (cit. p. 217). Falta, es cierto, un concepto del providencialismo de la historia, y, en el mismo sentido, la meditación acerca del mal social, presente en la *Teodicea*, conduce a Rosmini de nuevo al individuo. A él pertenece la iniciativa en la historia, la responsabilidad de su salvación, según quien ha podido ser llamado «filósofo del individuo».

Por otra parte, esta continua atención a lo particular y concreto, *forma mentis* de Rosmini, encuentra sus instrumentos metodológicos valiosísimos en la doctrina de Vico. Bien que los supuestos gnoseológicos para el entendimiento de lo universal pertenezcan radicalmente a Rosmini.

Sobre esa línea del pensamiento, este filósofo encuentra siempre límites realistas a la especulación política, no faltos, según una interpretación común, de cierto pesimismo de acento agustiniano. El iusnaturalismo de Rosmini puede salvar, así, el vacío de una construcción abstracta, que corre el riesgo, en cambio, de perder de vista los *prima principia* de la ética natural, orientándose hacia un «maximalismo» casuista e inorgánico.

Y precisamente en este punto subyace la actitud de Rosmini contraria a la de Vico respecto a la capacidad de la razón humana. Permanece, con todo, en la filosofía del primero un dualismo típico entre el método histórico, de impronta viquiana, y una concepción de la vida y la filosofía que en las páginas más «metafísicas» aparece muy alejada de aquél. Vico ofrece solamente un método que Rosmini acepta y sigue hasta donde le es posible, y, especialmente, no de modo exclusivo, en la filosofía del derecho y la política.

Finalmente, los límites de la presencia de Vico en el pensamiento rosminiano son siempre estrechos. Ello se debe a los influjos, directos o indirectos, de un racionalismo-iluminista que, sin embargo, se muestra insuficiente para el mismo filósofo. De otra parte,

la resistencia de Rosmini a las influencias del tradicionalismo romántico, que lo hubiesen empujado hacia Vico. Y, sobre todo, *el motivo*, la fundamental explicación habrá de buscarse en la diversidad de las dos mentes, en el fondo irreducible de las dos personalidades.—MARIANO HURTADO BAUTISTA.

OAKE (Roger B.): *Montesquieu's religious ideas*, en «Journal of the History of Ideas», núm. 1, octubre 1953 (págs. 548-560).

Cuando Faguet dijo que «la mentalidad de Montesquieu era lo menos religiosa posible», o partía de una noción previa de lo que es una personalidad religiosa o no había leído con atención las obras principales de Montesquieu.

La primera obra que se conserva de Carlos Luis de Secondat, su *Dissertation sur la politique des Romains dans la Religion*, contiene esta frase: «Ni el miedo, ni la piedad, establecieron la religión entre los romanos, sino la necesidad que tienen todas las sociedades de poseer una». No puede concebir una sociedad sin religión, como no puede concebir la existencia de la sociedad si los hombres no son, por lo menos imperfectamente, justos.

Un subaspecto del carácter social de la Religión es su utilidad. Otro, su naturaleza esencialmente ética. Para Montesquieu la intolerancia destruye, parcialmente en el mejor de los casos, la utilidad de la Religión.

El admiró profundamente la actitud religiosa de la política romana, y afirmó que la religión romana fué algo así como un traje a medida para su Estado. El culto religioso del Estado actuó como factor estabilizador en su turbulenta historia; sus sanciones podían utilizarse cuando fallaban todas las demás. Precisamente lo que Montesquieu encontró más admirable en Roma fué la estrecha unión de las sanciones religiosas y civiles.

Es claro que nunca limitó su punto de vista utilitario de la religión a la de los romanos, sino que creyó que todo culto religioso podía y debía usarse por sus sanciones políticas y sociales.

El utilitarismo religioso de Montesquieu implica el aspecto ético de su doctrina. La religión como actividad