

La primacía de lo espiritual en la construcción jurídica internacional. (Las bases sociológico-axiológicas del nacionalismo y del internacionalismo)

Luis Legaz y Lacambra

Catedrático de Filosofía del Derecho de la Facultad de Derecho
de la Universidad Complutense de Madrid (†)

SUMARIO: I. LOS TRES TIPOS DE CONSTRUCCIÓN JURÍDICA INTERNACIONAL Y SU SENTIDO.—II. NACIONALISMO E INTERNACIONALISMO.—III. UNIVERSALISMO Y PERSONALIDAD.—IV. TEORÍA DE LA COMUNIDAD INTERNACIONAL.—V. FINALIDAD PERSONALISTA DEL DERECHO INTERNACIONAL (PRIMACÍA DE LO ESPIRITUAL).

L'esprit va de lui-même à l'universalité.
Maritain

El tema objeto de esta conferencia es la primacía de lo espiritual en la construcción del orden jurídico internacional. ¿Cómo es posible hablar de esto? ¿Qué sentido tiene el planteamiento de semejante cuestión?

En el mundo impera hoy un desorden que por doquier se manifiesta en fenómenos de varia apariencia. Capitalismo y comunismo, nacionalismo, fascismo, guerra social y guerra entre Estados, desprecio de la inteligencia y culto de la fuerza; todo esto son otras tantas manifestaciones de ese desorden genérico, que podríamos caracterizar diciendo que el espíritu no se halla en su sitio. Mejor dicho: que no se le reconoce el puesto de honor a que tiene derecho. Por relación al espíritu vivimos en pleno paganismo poli-

teísta. No adoramos al espíritu verdadero, sino a una multitud de falsas divinidades en el mejor de los casos. Y es lo malo que la razón y la inteligencia son, en buena parte, culpables de este desorden con el que en vano pretenden ahora acabar. La inteligencia es servil y se rinde fácilmente al *fait accompli*. Cread un hecho: la inteligencia lo justificará. Pero algo urge advertir en su descargo: es que ese hecho encarna un valor, y es el valor ante lo que se rinde. Pues los valores son la posibilidad, la auténtica condición del conocimiento. Nada hay que en sí mismo sea absolutamente disvalioso. El mal es algo esencialmente negativo. Por otra parte, todo valor se descompone en un valor positivo y un valor negativo. Por eso, los conceptos humanos de valor y disvalor son relativos, y su comprensión definitiva requiere una visión totalitaria. Y esto es lo que nos falta. La universidad apunta así su primera exigencia. Cuantas veces la inteligencia construye algo, hay en la base de esa construcción una valoración, un valor visto y vivido. Pero, ¿es justa toda valoración? El valor visto y vivido ¿es el valor supremo, preferible a todo otro? Aquí está el problema. El desorden actual realiza valores indudables; pero hay desorden porque hay una inversión de la jerarquía de esos valores. Porque lo superior, que es el espíritu, no está en su puesto o no se le reconoce el puesto a que tiene derecho, y que le es suplantado, en el mejor de los casos, por las espiritualidades inferiores.

Construcción jurídica, construcción del orden jurídico: obra humana que no puede escapar a la ley general. La construcción jurídica tiene su base en un juicio de valor y, por tanto, en la visión y vivencia de valores objetivos. Pero, ¿de qué valores? Aquí no podemos hacer una sociología del conocimiento jurídico, pero bastará recordar que entre los factores selectivos de nuestro conocimiento de las jerarquías de valor se cuentan la situación del poder y de los intereses públicos, la estructura económico-social, la mentalidad profesional, el resentimiento, etc. La mira de los intereses políticos es lo que más frecuentemente ha amarrado el pensamiento de los juristas, impidiéndole elevarse a la consideración de una ciencia libre, sin temor a

las consecuencias que la misma pudiera acarrear para la firmeza del poder establecido. Desde la definición romana de la ley como *quod Principi placuit*, hasta las teorías que afirman expresa o tácitamente la primacía del Derecho interno sobre el Derecho internacional, circula esta misma mentalidad profesional reaccionaria, preocupada ante todo de consolidar y mantener la incolumidad del poder político imperante. Pero en la teoría de los valores es posible demostrar que el valor supremo no reside en el Estado, sino en la persona: en la persona humana y en las totalidades espirituales que encarnan valores de personalidad. La construcción jurídica —que no ha de ser sólo lógicamente correcta, aun cuando no pueda prescindir de ser una construcción lógica— ha de basarse en esta valoración, la única justa. Esto no es abandonar el principio de la pureza del método en la construcción del orden jurídico. Es que esta pureza metódica no puede practicarse sino dentro de límites harto estrechos. El saber llamado estrictamente jurídico no agota el saber sobre el Derecho. Es un saber parcial, que se mueve dentro del ámbito de un saber totalitario, que no es posible más que merced a una variedad de métodos. Las consideraciones valorativas no han de *mezclarse* con la construcción lógico-jurídica; pero la penetran, y no existe como tal construcción sino gracias a ellas. Ellas son el fundamento de la construcción y lo que da sentido a la misma. Este fundamento es lo que pretendemos descubrir en este trabajo, no sólo en su realidad psicológico-subjetiva, sino en su esencia objetiva, en su «deber ser», para poder así determinar de qué manera lo espiritual puede primar en la construcción jurídica del Derecho de gentes.

I. LOS TRES TIPOS DE CONSTRUCCIÓN JURÍDICA INTERNACIONAL Y SU SENTIDO

Es muy corriente la negación del Derecho internacional. Aun muchos de sus partidarios se muestran escépticos respecto a su existencia y su valor. En general, es uná-

nime la creencia en su imperfección técnica. Pero la razón de esta actitud negadora no es la misma en todos. Aquellos que identifican más o menos abiertamente el Derecho con la fuerza y la coacción, no pueden reconocer la existencia del Derecho internacional, un Derecho en el que falta esta autoridad sancionadora incondicionada, quedando su cumplimiento al arbitrio de las partes. Empero, allí donde esta afirmación no está basada en una metafísica hegeliano-nacionalista (Binder), carece de un fundamento lógico suficiente. Si el Derecho no es más que fuerza y coacción, en Derecho internacional es precisamente donde la coacción y la fuerza se ejercen más libremente y donde parece imponerse la voluntad del más fuerte. Claro que falta algo análogo a eso que llaman «el Estado». Pero ¿qué es el Estado para esta concepción materialista sino el grupo de los fuertes que impone su voluntad a la masa de los sometidos por su mayor debilidad? Es sólo el mito del Estado, identificado con el poder político cuyos intereses defiende el jurista negador del Derecho internacional, lo que conduce a esta consecuencia carente de toda lógica¹.

No todos niegan, empero, el Derecho internacional por ese motivo. En parte, la argumentación es idéntica, pero el juicio de valor que merecen los hechos es harto diferente. En el primer caso, lo que en definitiva interesa al jurista es que en las relaciones internacionales no haya una norma que coarte la libertad de acción del poder, cuyos intereses tienen para él un valor supremo; en el segundo, el jurista lamenta que no exista, ni acaso pueda existir, un derecho internacional positivo, pero afirma la existencia de una moral que se impone a los Estados en sus relaciones

¹ En general, cuantos niegan el Derecho internacional como Derecho supra-estatal son, en el fondo, auténticos negadores de todo Derecho internacional: pues por esencia es éste superior al Derecho interno. Así, BINDER (*Philosophie des Rechts*, 1925, § 21), negándole carácter jurídico, KAUFMANN (*Das Wesen des Völkerrechts*, 1911), y SAUER (*Filosofía jurídica y social*), a pesar de que éste le reconoce un carácter jurídico, pero subordinado y precisado de reconocimiento por el Derecho interior. Para la demostración del carácter jurídico del Derecho internacional positivo, véanse dos estudios de Kelsen en la *Zeitschrift für öffentliches Recht: Unrecht und Unrechtsfolge im Völkerrecht*, 1932, y *Die Technik des Völkerrechts und die Organisation des Welfriedens*, 1934.

exteriores. Tal era el criterio sustentado en España por una personalidad tan egregia como el profesor Adolfo Bonilla San Martín². En dos consideraciones fundamentales centraba éste su negación del Derecho internacional positivo: 1^a, en cuanto Derecho positivo, ha de acomodarse a las circunstancias de espacio y tiempo, con arreglo a las cuales variará, no siendo el mismo en una época que en otra, ni en uno que en otro país; así, pues, o se halla fuera de tales condiciones por su universalidad y permanencia, y entonces no es Derecho positivo (que es lo que se trata de probar), o las cumple y en tal caso no puede ser internacional; el dilema es inevitable; 2^a, los derechos, como notó Jhering, son intereses jurídicamente protegidos; pero al mismo tiempo los intereses son encontrados, y ¿cómo será posible su coordinación, cuando se traspasan los límites históricos (de espacio y tiempo), dentro de los cuales esa conciliación era posible? Al Derecho internacional ha de faltarle, en consecuencia, la autoridad —que no existe en la jurídicamente bárbara sociedad internacional— y la consiguiente coacción; por eso rechaza el concepto suariano y grociano del *ius gentium*, como *ius positum*, y se atiene, en cambio, al concepto de Vitoria, como mero *ius «naturale» inter gentes*.

Otro tipo muy frecuente de construcción es el dualismo. Puede éste considerarse como la opinión dominante en el tipo medio de internacionalistas, especialmente de la época anterior a la guerra. Es la opinión más ingenua, casi precientífica. No le ha interesado buscarse una fundamentación científica. Triepel, empero, se la ha dado a

² Véanse sus intervenciones en la Academia de Ciencias Morales y Políticas (en la discusión del tema: «¿Existe un Derecho internacional positivo?», recogidas en las publicaciones de dicha Academia, Madrid, 1916) sosteniendo el punto de vista contrario al del señor FERNÁNDEZ PRIDA. El jusnaturalismo actual se orienta generalmente en el sentido de reconocer la existencia de un Derecho internacional positivo, cuyo fundamento de validez está en el Derecho natural; tal es el punto de visto de CATHEREIN, LE FUR, MENDIZÁBAL, DELOS, LECLERQ y, dentro de ciertos límites, VERDROSS. La llamada escuela del Derecho objetivo sostiene análogo criterio, si bien varía radicalmente el concepto de «Derecho natural», entendido como «Derecho objetivo» a la manera de Duguit; así, fundamentalmente, GEORGES SCELE.

*posteriori*³. Ahora bien, se trata de una construcción ilógica, y éste es su pecado de origen. El Derecho interno y el Derecho internacional no pueden estar más que o subordinado uno a otro, o coordinados. Pero para hallarse coordinados hace falta que una norma superior los coordine, creando entre ellos la indispensable unidad lógica de sistema. Mierkine-Guetzévitch⁴ ha dicho que el dualismo no puede explicar la realidad internacional de la post-guerra. Siendo ilógico, no ha podido realmente explicar nada. Pero en todo caso, resulta cierto que los problemas teóricos y prácticos suscitados por las nuevas constituciones (con su «Derecho constitucional internacional») no pueden resolverse sino adoptando una de estas actitudes: o negación pura y simple del Derecho internacional, o afirmación de su supremacía jurídica frente al Derecho del Estado.

Así llegamos al tercer tipo de construcción: el monismo, corresponde a Kelsen y a la escuela de Viena el mérito de haber visto en toda su amplitud la importancia lógico-jurídica de esta construcción. Según Kelsen, este monismo del orden jurídico universal puede adoptar dos formas distintas: primado del orden jurídico interno o primado del Derecho de gentes. Entre cualquiera de estas hipótesis cabría elegir, a condición de admitirlas en toda su pureza y de no mezclar elementos de una y otra. No se puede decir, según Kelsen, que cualquiera de ellas tenga más valor jurídico que la otra. La elección no puede hacerse por motivos jurídicos, sino extrajurídicos. Téngase en cuenta que ambas teorías son hipótesis y que, por tanto, no se puede decir como en las ciencias de la naturaleza que hay que elegir la que explique más, la que permita unificar mayor número de datos. Pues aquí lo

³ TRIEPEL: *Les rapports entre le Droit interne et le Droit international*, en el *Recueil des Cours de l'Académie de D. I.*, 1923; ANZILOTTI: *Corso di Diritto internazionale*, 1923; para la crítica, cfr. especialmente KELSEN: *Les rapports de système entre le Droit interne et le Droit international*, en el *Recueil des Cours de l'Académie*, 1927. Cfr. mis artículos *Validez del Derecho internacional*, en *Universidad*, 1931, y *Garantías constitucionales del Derecho internacional*, en la *Revista de Derecho público*, 1933.

⁴ *Droit international et Droit constitutionnel*, en el *Recueil des Cours*, 1931-IV. Cfr. DECENCIÈRE-FERRANDIÈRE, en la *Revue générale de Droit international public*, 1933.I.

dado no son cuerpos, sino reglas de Derecho, y en Derecho no hay ninguna necesidad objetiva que obligue a mirar tal o cual elemento como regla jurídica. Si alguien niega el Derecho internacional no se le puede objetar nada, como no se puede obligar a un anarquista a que vea Derecho en el Derecho y no actos de fuerza. Todo lo más que se puede hacer es mostrar que se puede comprender el complejo de hechos o de normas que se llama Derecho internacional en un sistema que abraza diversos órdenes estatales. Pero no hay dato jurídico *a priori*: pues un dato no es Derecho más que gracias a la hipótesis jurídica que lo interpreta⁵.

Pero este razonamiento kelseniano descansa sobre algunos supuestos inaceptables. Ante todo, su punto de partida filosófico, rigurosamente neokantiano, que le lleva a lanzar la afirmación de la ausencia de dato jurídico *a priori* y a basar todo el edificio jurídico en una hipótesis (mezclando algo confusa y perturbadoramente elementos kantianos y de la filosofía de Mach). Ahora bien, la validez objetiva de un orden no puede fundarse más que si la norma fundamental es concebida como un valor objetivo que el pensamiento no crea, sino que encuentra, y que, por tanto, vale independientemente de él. Esta norma es un principio axiológico-normativo, la versión normativa de un orden de valores. La teoría pura del Derecho puede, con razón, buscar un fundamento relativo para el orden jurídico, pero con eso no acaba el problema de la fundamentación de ese orden. Y aun ese fundamento relativo no es una hipótesis auténtica. Una hipótesis científica ha de comprobarse en la experiencia, y si no se comprueba es señal de que no está bien formulada o elegida. Pero la supuesta hipótesis jurídica no puede comprobarse jamás en la experiencia. Cabrá preguntarse si de hecho los hombres se comportan de acuerdo con la norma, pero ese hecho no puede fundar el deber de obrar así y, por tanto, lo único

⁵ Una bibliografía y exposición crítica de la teoría de Kelsen se puede encontrar en mis artículos citados y especialmente en mi libro *Kelsen*, Barcelona, Bosch, 1933. De KELSEN véase también la exposición que hace de este problema en su *Teoría general del Estado*, versión castellana, Barcelona, Labor, 1934.

que se comprueba es la predicción de que se obrará de cierto modo, pero no el deber que, según Kelsen, es inherente a toda norma, incluso la hipotética⁶. Por otra parte, la hipótesis del primado del orden jurídico interno no explica tanto como la contrapuesta. En primer lugar, semejante hipótesis equivale a la negación pura y simple del Derecho internacional. Para el logicismo kelseniano esto no constituye una objeción, porque para él el único problema está constituido por la exigencia unificadora. Pero desde un punto de vista objetivista, tenemos precisamente que explicarnos la realidad del Derecho internacional, auténtico «dato jurídico». Por otra parte, el propio Kelsen comprende que hay una porción de problemas jurídicos que no se explican sino aceptando precisamente la primacía del Derecho internacional. Por lo demás Kelsen no puede atribuir al Derecho «internacional» primacía de ninguna especie, puesto que, en el fondo, no admite su existencia en cuanto tal, desde el momento que lo interpreta como *Derecho estatal* de la *civitas maxima*⁷. El logicismo extremado, al no reconocer que existen diferencias entre el Derecho interno y el Derecho internacional, conoce únicamente el Derecho del Estado, de un Estado universal. Estado universal que puede ser o bien el «propio Estado» que se subordina a todos los restantes órdenes estatales (primado del Derecho interno), o la comunidad internacional misma, la *civitas maxima*, dentro de la cual no hay Estados, sino provincias más o menos descentralizadas. El haber superado este logicismo reconociendo las diferencias entre ambos tipos de Derecho y afirmando una auténtica primacía del Derecho de gentes, es el principal mérito de Verdross⁸.

⁶ VERDROSS: *Le fondement du Droit international*, en el *Recueil des Cours*, 1927, p. 282.

⁷ Véase GURVITCH: *Les temps présent et l'idée du droit social*, sección II, capítulo II, & 2. Sin embargo, pondríamos algunos reparos a ciertas interpretaciones, un tanto aventuradas a nuestro juicio, que Gurvitch hace de la teoría kelseniana (voluntarista, según él, y realizadora de esfuerzos desesperados [!]) para salvar el dogma de la soberanía absoluta).

⁸ GURVITCH: *op. cit.*, sección II, cap II, & 3. Principales escritos de VERDROSS: *Die Einheit des rechtlichen Weltbildes*, 1923; *Die Verfassung der Völkerrechtsge-*

¿Qué sentido tienen las dos contrapuestas hipótesis kelsenianas? Desde su punto de vista ha puesto de relieve el eximio ex profesor de Viena la significación epistemológica y ético-política de cada una de ellas. Fácil es de ver, dice, que siendo dos hipótesis de teoría del conocimiento jurídico, son un caso especial de la teoría del conocimiento en general, y que su oposición es la de *subjetivismo* y *objetivismo*, y en último término, la de dos concepciones del mundo y de la vida. La hipótesis del primado del orden jurídico estatal, que parte del Estado soberano, poniéndolo en el centro o en la cima del orden jurídico entero, que no conoce más Estados que los que reconoce y que, por tanto, se erige en único soberano, es una imagen de la teoría subjetivista del conocimiento que para concebir el mundo parte del yo, sin salir, sin embargo, de él, porque «el mundo es mi representación» y, por consiguiente, proclama la exclusividad del soberano «Estado-yo». Por el contrario, quien para llegar al yo parte del mundo y presupone una razón objetiva universal, un espíritu universal del que los individuos no serían sino formas efímeras y aparentes, porque su espíritu no serían más que parte integrante del espíritu universal, su razón sólo una irradiación de la razón universal y el yo un feudatario del soberano yo universal, tendrá que admitir la hipótesis de un orden jurídico mundial, establecer la objetividad del Derecho internacional y considerar a los Estados no ya como tales «Estados», sino como órdenes parciales de la única soberana *civitas maxima*. El individuo es mera apariencia para el objetivismo. Una teoría que acepte el primado del Derecho internacional tendrá, pues, que afirmar que no sólo los Estados son personificaciones de un orden jurídico, sino que los mismos individuos, la misma persona física ha de resolverse en la personificación de un orden jurídico parcial, en parte de un sistema más amplio.

meinschaft, 1926; *Le fondement du Droit international*, en *Recueil des Cours*, 1927; *Règles générales du droit de la Paix*, en *Recueil des Cours*, 1931; *Die allgemeinen Rechtsgrundsätze als Völkerrechtsquelle*, en *Gesellschaft, Staat und Recht*, Viena, 1931.

Del punto de vista del conocimiento práctico, sigue diciendo Kelsen, la oposición de ambas hipótesis es la oposición de *imperialismo* y *pacifismo*. Quien parte del primado del orden jurídico estatal tiene que profesar una política imperialista. El imperialismo es esencialmente anarquismo, aunque parezca paradójico. Pero Hegel y Lassen son prueba de cómo la relación Estado-Humanidad tiene que ser la del más desenfrenado individualismo si la relación individuo-Estado es universalista; pues el Estado es el centro y no reconoce más que a sí mismo. Por el contrario, la idea de un primado del Derecho internacional es el correlato de la idea de la humanidad; y así, a la concepción objetivista de la vida que pone el valor ético del hombre en la Humanidad, corresponde la teoría jurídica objetivista que hace idéntico el concepto del Derecho con el Derecho internacional, y es de ese modo un concepto ético.

No podemos admitir este modo de fundamentar el nacionalismo y el internacionalismo en premisas filosófico-epistemológicas. La teoría del espíritu y de la razón universales es precisamente la teoría de Hegel, base del imperialismo. Y, sin embargo, Hegel no era *universalista* al fundamentar la relación individuo-Estado, como piensa Kelsen, sino *super-individualista*, que no es lo mismo. El internacionalismo, a su vez, puede apoyarse en bases estrictamente individualistas. El principal error en que se apoyan estas argumentaciones es la confusión de las ideas de individualismo y universalismo con las de personalismo y transpersonalismo. Por eso da a entender Kelsen que para construir el internacionalismo hay que aniquilar la personalidad, disolviéndola en la realidad única del espíritu universal. Justamente la inversa nos parece lo más cercano a la verdad: el internacionalismo tiene finalidad personalista. Por el contrario, donde la personalidad es sofocada, no puede haber concepto «ético» del Derecho: tan inmoral es el Derecho de un Estado imperialista como lo sería el Derecho de la *civitas maxima* dirigiéndose contra la personalidad. Para fundamentar un internacionalismo no individualista no hace falta tampoco someter la personalidad a la totalidad transcendente y superior de la co-

munidad universal. El «transpersonalismo» de Fichte (cualquiera que, por otra parte, sea el juicio que tal doctrina nos merezca) no admite la existencia de valores suprapersonales, aun cuando sí la de valores equivalentes a los de las personas, encarnados por las totalidades no jerárquicas ni transcendentales, como determinaciones de la «actividad transpersonal pura», que nada tiene que ver, sin embargo, con la hipóstasis de un espíritu o una razón universal.

Veamos cómo estas distintas ideas han fundamentado históricamente algunas de las distintas concepciones del nacionalismo y del internacionalismo.

II. NACIONALISMO E INTERNACIONALISMO

La primacía del orden jurídico interno se traduce políticamente en el nacionalismo; la del orden jurídico internacional, en el internacionalismo. Nacionalismo e internacionalismo representan, jurídicamente, el situar la constitución internacional o —respectivamente— en una nación o Estado determinado, o fuera de todo Estado y nación concreta: en la comunidad internacional misma.

La antítesis de nacionalismo e internacionalismo no coincide con la de individualismo y universalismo. Hay un internacionalismo y un nacionalismo de raíz universalista. Lo primero es posible allí donde coinciden personalismo e individualismo. Y esta coincidencia se da de un modo pleno en la ilustración y en el humanitarismo liberal. La idea nacional, dice Heller⁹, despertada en los últimos años del siglo XVIII, e hija del espíritu de este siglo, es idealista y cosmopolita, y está concebida con exclusivo carácter cultural. La conciencia de esta actitud nacional se determina sólo y únicamente en atención a la peculiaridad cultural; el Derecho y la Economía no se consideran, o se consideran muy indirectamente, como asuntos nacionales. Es el ideal de una nación cultural-cosmopolita, hostil a la vio-

⁹ *Las ideas políticas contemporáneas*, p. 119.

lencia, ennoblecido estéticamente por el neohumanismo, receloso del poder del Estado. Esta idea nacional no se comprende sin la idea de humanidad, latente en la filosofía de Kant y Herder, y que Fichte —mal comprendido y aun desfigurado, al parecer, por Treitschke— expresó de modo insuperable en sus *Discursos a la nación alemana*. Fichte creía en Alemania como nación ideal de la internacional espiritual y moral, que es, según Heller, la proyección de la idea del Reino universal de la Razón del siglo XVIII. Pero este humanitarismo, de arranque nacional, es hondamente individualista. Oigamos al propio Fichte: «El concepto de unidad del pueblo alemán no es aún real, es un postulado general de lo futuro. Pero no realizará una peculiaridad nacional cualquiera, sino el ciudadano de la libertad. Este postulado de una unidad de un reino, de un Estado íntimo y orgánico fundido con él, es una obra que están llamados a realizar los alemanes, y para la que existen en el eterno plan del mundo... Y así ellos serán los primeros en expresar un verdadero reino del Derecho, como nunca la vio el mundo, con todo el entusiasmo por la libertad que veíamos en el mundo antiguo, sin reducir la mayoría de los hombres a la condición de esclavos, sin lo cual los Estados antiguos no hubieran podido existir; reino para la libertad fundado en la igualdad de todo lo que tiene faz humana. Sólo por los alemanes, que desde miles de años existen para ese gran fin, y que hacia él maduran lentamente; en la Humanidad no existe otro elemento para esa progresión». ¿Quiénes son, empero, alemanes para Fichte? Todos aquellos que creen «en la libertad en el mejoramiento infinito, en el progreso eterno de nuestro linaje»; todos aquellos que «adivinan, cuando menos, la libertad, y no se odian o se temen, sino que se amen; todos esos son hombres, originariamente, son, si se les considera como pueblo, un pueblo pristino, el pueblo en sí, alemanes... Quien crea en el quietismo, en la regresión y en el círculo vicioso, quien coloque su naturaleza sin vida en el timón del gobierno del mundo, éstos, hayan nacido donde quiera, hablen el idioma que hablen, no son alemanes, son extraños a nosotros, y es de desear que cuanto antes se

alejen de nosotros por completo». Y en otro lugar afirma: «El cosmopolitismo es el imperio de una voluntad según la cual el fin de la existencia del linaje humano se realiza realmente en el linaje humano. Patriotismo es la voluntad que considera que este fin se realiza primeramente dentro de aquella nación de la que somos miembros, y que, irradiando de ella, su éxito se extiende por todo el género humano¹⁰. Este humanitarismo liberal, cosmopolita y nacional a un tiempo, es exactamente el mismo que por aquellas épocas impera en Francia en los medios revolucionarios y en la España constituyente de los primeros años del siglo XIX. De él procede, más recientemente, cierta ideología jurídica que ennoblece su formalismo con el ideal de Humanidad. Stammler, Mayer, Kelsen: para estos tres, en una u otra forma, es la Humanidad la idea del Derecho, que el primero de los autores citados interpreta como *Gemeinschaft freiwollender Menschen*. Y Kelsen, que ve en la Humanidad la condición para un concepto ético del Derecho, no se da, empero, clara cuenta de esta ascendencia típicamente liberal-individualista y cosmopolita de su pensamiento, y por eso alude a destiempo y perturbadoramente a un yo y una razón universales, cuya práctica traducción puede serlo todo menos un Estado universal democrático, cuya finalidad, evidentemente, tiene que caer del lado del personalismo¹¹.

En el internacionalismo individualista debemos incluir también la doctrina del profesor francés Georges Scelle, que ofrece abundantes puntos de contacto con las teorías de Duguit y, en parte, del holandés Krabbe. Los tres son individualistas, por liberales y por no reconocer más reali-

¹⁰ Cit. por HELLER, *op. cit.*, pp. 122 y ss.

¹¹ La razón última del internacionalismo liberal es una íntima tendencia «anarquista»; en la comunidad internacional (la Humanidad) plasma el liberalismo romántico sus anhelos emancipadores de la comunidad política en que vive; en el fondo de este internacionalismo hay, pues, ante todo, desconfianza del Estado. Esta tragedia entre el alma y la política de que habla HELLER, *obra citada*, p. 102 (a propósito de Wilhelm von Humboldt) es lo que late en la doctrina de Kelsen, en su construcción monista del orden jurídico y en sus preferencias por la primacía del Derecho internacional.

dad última que la del individuo; pero los tres rechazan todo resto de «voluntarismo» como base del Derecho, para el que buscan una base rigurosamente objetivista (la conciencia jurídica, el «Derecho objetivo»). Además, late en ellos la idea del «Derecho social». Para Scelle la personalidad moral es una ficción en el orden sociológico y en el orden jurídico. La creación de la persona moral ha de atribuirse a la tendencia del espíritu al antropomorfismo. La mentalidad primitiva coloca detrás de los fenómenos el soporte de un ser imaginario creado a su imagen. Esta mentalidad se descubre actualmente tras la arraigada convicción de la existencia de una personalidad colectiva, especialmente por lo que respecta al Estado. Por tanto, la sociedad internacional no se compone más que de individuos. Claro que en el seno de la sociedad conviven distintas colectividades, pero la realidad última es siempre el individuo. El fenómeno de organización social consiste en el reparto de los individuos sobre las bases diversas del domicilio, de los intereses, de las profesiones, de las afinidades, y en el reparto de las competencias territoriales, materiales o personales. Pero si se quiere considerar como realidad única el fenómeno de organización social, se comete el error de tomar la forma por la substancia. Ahora bien, sobre esta base sociológico-individualista, el Derecho internacional alza su primacía. El monismo jurídico de Scelle (monismo que no desconoce, sin embargo, las diferencias entre el Derecho interno y el Derecho internacional) descansa en el monismo social¹².

Comprendemos la razón que asiste a Scelle para oponerse al antropomorfismo que es tan frecuente en la doctrina

¹² *Précis de Droit des gens*. Première partie: *Introduction. Le milieu intersozial*, París, 1932. Véase también su excelente curso *Règles générales du droit de la paix*, profesado en La Haya, 1933. De DUGUIT cfr. especialmente su libro *Soberanía y Libertad*, traducido al castellano; sobre su doctrina del Derecho de gentes véase SCELLE: *La doctrine de Léon Duguit et les fondements du droit des gens*, y POLITIS: *L'influence de la doctrine de L. Duguit sur le développement du droit international*, trabajos publicados en los *Archives de Philosophie du droit et de sociologie juridique*, 1932, núms. 1-2. DE KRABBE véase: *Die Lehre von der Rechtssouveränität*, 1906, y *L'idée moderne de l'Etat*, en el *Recueil des Cours*, 1926; cfr. GURVITCH, *op. cit.*, pp. 136-152.

de la personalidad social, y admitimos en esto sus críticas (análogas a las de Kelsen); pero de su teoría falta, en primer término, una diferenciación de las formas de unidad social —pues todas las unidades sociales no poseen idéntica estructura—; y le falta, en consecuencia —aun cuando esto es una limitación inmanente al método sociológico y, sobre todo, campo ajeno al método jurídico, por lo que apenas puede constituir reproche—, penetrar en el reino de las unidades sociales que poseen una realidad espiritual suprasociológica, que son las «personas» (en sentido analógico), como cosa esencialmente distinta de las personas jurídicas, que son mera construcción del Derecho positivo.

Justamente la inversión de este internacionalismo individualista es la ideología que representó en su tiempo la Santa Alianza: antiindividualista, antinacional, antipersonalista. Era, por el contrario, una internacional de base universalista-transpersonalista. Dirigióse contra las aspiraciones del nacionalismo liberal y personalista, y por eso afirmaba la solidaridad supranacional de los intereses dinásticos, con sentido conservador y tradicionalista. Otro tipo de internacionalismo transpersonalista conocíase por entonces, pero no primariamente de matiz político, sino cultural. Era el universalismo de los primeros románticos, aliado con las tendencias internacionales de la Iglesia católica. En ciertos medios eclesiásticos, la idea nacional era mirada con franca aversión. En 1849, declaraban 35 obispos de los reinos hereditarios germano-eslavos que las nacionalidades eran un resto del paganismo y que la variedad de lenguas es sólo una consecuencia del pecado y del apartamiento de Dios. Esta idea de una internacional cristiana era la que acariciaba Federico Guillermo IV cuando, por escrúpulos de legitimidad, renunciaba a una política de intereses del Estado nacional y soñaba con la restauración del Sacro Romano Imperio germánico, dentro del cual Prusia se supeditaría voluntariamente a Austria. Novalis, el romántico, anhelaba que la Cristiandad volviese a constituir una Iglesia visible, sin consideración a las fronteras territoriales. Mientras que los otros países, decía, están ocupados en guerra, especulación y espíritu

de partido, el alemán, con gran aplicación, se está educando para ser miembro de una gran época de la cultura¹³.

Hoy, empero, de estas ideologías es poco lo que subsiste. El nacionalismo es una realidad política poderosa, pero nacionalismo significa hoy egoísmo nacional y, por ende, transpersonalismo conservador. En lugar de Kant y de Fichte, retorno a Hegel, filósofo del imperialismo. El internacionalismo, en cambio, aparece como un reducto de la idea liberal-humanitaria, en consciente contraposición con la idea nacional.

¹³ HELLER: *op. cit.*, pp. 124 y ss. Un internacionalismo de tipo cultural hállese también representado por SAUER: *Filosofía jurídica y social*, versión española, 1933, pero en sentido puramente normativo; en su artículo *Schöpferisches Volkstum*, en el *archiv für Rechts – und Sozialphilosophie*, Bd. XXVII, H. I, dice que lo importante sería crear una comunidad de los pueblos europeos; cierto que en mucho tiempo no habrá una cultura europea, pero ya existen los *pionniers* de esta cultura que, sin imponer un igualitarismo imposible, permitirían un mínimo de coincidencias, una cierta mutua comprensión entre los pueblos, que es el supuesto indispensable y posible para edificar sobre él una auténtica comunidad europea. De este modo sobrepasa con mucho este autor la estrechez del ángulo visual de los nacionalsocialistas —cuya filosofía jurídica comparte, integrándola en el idealismo alemán— respecto a la comunidad jurídica internacional, que no lo creen verdaderamente posible más que entre los pueblos «nórdico-germanos». En cambio, nuestro Jiménez Caballero afirma sin miedo alguno que la palabra *Europa* es una voz antitética de la de *Roma*; no caben en el mismo sitio. Europa es una voz que comienza a nacer cuando la voz *Catolicidad* comienza a perecer. El principio o esencia de Europa es el particularismo, la fuga, la centrifuguez. El principio católico romano es el universalismo, la atracción, la integración. Hoy Europa ha perdido todo su sentido; precisa realizar una nueva catolicidad, sobre y por encima de Europa; tanto el liberalismo como el bolchevismo postulaban una nueva catolicidad sobre la de Roma; tanto Ginebra como Moscú han soñado en una catolicidad que superase la católica, que desplazase el genio de Roma a otras sedes espirituales. Pero lo imposible no puede ser posible. El genio de Roma, la nueva catolicidad sólo podía estar reservada a quien interpretase otra vez —sin falsedades ni traiciones— el genio de Roma. Esa ha sido, es y será la tarea del fascismo. El fascismo es hoy la nueva catolicidad del mundo. Y España deberá ser otra vez en la historia, tras realizar su propia unidad interior, el brazo diestro de este ideal humano, justiciero y universal (véase JIMÉNEZ CABALLERO: *La nueva catolicidad. Teoría general sobre el fascismo*, 1933). También EUGENIO D'ORS considera a Roma como una «constante histórica» y opone a toda idea de nacionalismo su concepción peculiar del «imperialismo», cuya función simboliza la *loba romana*. En este universalismo transpersonalista, opuesto al internacionalismo personalista, radica una de las grandes diferencias entre el fascismo y el nacionalsocialismo, que es ante todo un nacionalismo reconcentrado, ajeno a toda idea de universalidad.

Tratemos ahora de marcar los fundamentos de nuestra concepción «internacionalista» en la que, sin embargo, obtiene la nación un rango preeminente en atención a los valores espirituales que encarna.

III. UNIVERSALISMO Y PERSONALIDAD

Para explicar lo social nos hallamos con dos teorías contrapuestas: la individualista y la universalista. El individualismo consiste, en síntesis, en no admitir más realidad que la del individuo autónomo y en reducir la esencia de lo social a una suma de individualidades. En esta tesis hay, por de pronto, un error de teoría del conocimiento: es la afirmación o creencia en la mayor evidencia de la percepción interior que de la percepción del mundo exterior. Pero, según Scheler¹⁴, haya una igualdad absoluta entre las diversas esferas del mundo interior y del mundo exterior en cuanto a su percepción y conocimiento. Especialmente las ilusiones en el conocimiento de sí mismo son mayores que en el conocimiento de los otros yos y del mundo exterior; según la profunda frase de Nietzsche, cada cual es el más lejano de sí mismo. Hay una evidencia intelectual de la existencia de los otros yo y de la comunidad, y esta evidencia supera, lo mismo que la percepción de sí mismo, la percepción del mundo exterior. Por eso, mientras muchos filósofos se han aventurado a negar la realidad del mundo exterior, casi ninguno de ellos se ha atrevido a extender la tesis solista y a negar la existencia de los otros yo. Y así se explica que los niños de pocas semanas, que todavía no pueden distinguir los colores, sin hablar tan siquiera de la posibilidad de que deduzcan conclusiones lógicas, reconocen, sin embargo, los rostros de sus padres. Este error primario del individualismo nos hace pasar a una tesis universalista, según la cual lo pri-

¹⁴ SCHELER: *Vom Umsturz der Werte*, II vol, pp. 8 y ss. y 126-32; *Wesen und Formen der Sympathie*, pp. 301 y ss.; *Erkenntnis und Arbeit*, pp. 274-75; cfr. GURVITCH: *Las tendencias actuales de la filosofía alemana*, versión española, 1930, pp. 157-58.

mario lógicamente es la sociedad, la totalidad y no el individuo aislado. Como dice Smend¹⁵, la estructura fenomenológica del yo de las ciencias del espíritu no es la de un elemento objetivable de la vida espiritual, que estaría en relación causal respecto de esta vida; no es pensable en sí y por sí, primeramente, y luego como causa de esta vida, sino que no cabe imaginarlo sino en tanto que vive espiritualmente, que se manifiesta, comprende y participa en el mundo espiritual, esto es, en cuanto es en sentido amplio miembro de una comunidad, en cuanto existe intencionalmente referido a otro. La realidad y conformación de su esencia cúmplense sólo en la vida espiritual, cuya estructura es social. Claro que esto no implica la inversión absoluta del punto de vista del individualismo. Las colectividades, lo social, no son substancias, sino, según Smend, la integración de los actos espirituales de los individuos. El individuo no es tal sino en cuanto participante de la vida de los grupos; pero lo social está apoyado en los individuos y no puede comprenderse sino viviendo en ellos; la esencia de lo social es la polaridad de individuo y comunidad. Spann¹⁶ explica que el universalismo concibe al individuo como miembro, lo que quiere decir, según él, que reconoce el principio vital de los individuos, lo propiamente creador, en las relaciones espirituales recíprocas entre ellos. El miembro hace referencia al todo. La sociedad es totalidad, por tanto, realidad propia. La realidad de la sociedad no consiste en la suma de los individuos ni, por consiguiente, en estos individuos en cuanto tales, sino que reside en esa forma existente peculiar al espíritu humano que nos ofrece la reciprocidad espiritual y la unión esencial con los demás hombres, con los demás espíritus: en la comunidad.

¹⁵ *Verfassung und Verfassungsrecht*, pp. 6 y ss.

¹⁶ Los principales escritos de OTHMAR SPANN son los siguiente: *Gesellschaftslehre*, 1914; *Der wahre Staat*, 2ª ed., 1923; *Kategorienlehre*, 1924; *Der Schöpfungsgang des Geistes*, 1928; *Sozialphilosophie*, 1928, traducida al castellano por E. IMAZ (*Filosofía de la sociedad*, 1933); en la exposición hemos seguido esta última obra, pp. 18 y ss. Una más amplia utilización de la obra de Spann hemos realizado en nuestros artículos ya citados (*Universidad*, 1931; *Revista de Derecho público*, 1933) y en nuestro *Kelsen*, pp. 324 y ss.

La idea fundamental y metodológicamente decisiva del universalismo es que esta unión, esta relación de hombre a hombre, es de naturaleza espiritual y creadora, moralmente esencial, de donde resulta que el individuo, considerado en sí mismo no existe en manera alguna ni goza de autarquía espiritual; la sociedad, por el contrario, no es, en cuanto tal, un mero agregado de puntos individuales, sino, más bien, la totalidad que los da vida. El individualismo parte del concepto del individuo absoluto, es decir, del hombre como una potencia espiritual que descansa en sí misma, que se rige a sí misma (autarquía espiritual) y que si forma sociedad, mediante el pacto, es por razones de utilidad externa. El universalismo parte del concepto de sociedad como totalidad espiritual, de la que los individuos no son más que miembros espirituales (órganos). Como, según la idea universalista, el núcleo central de la convivencia humana reside en la comunidad espiritual o dualidad (en virtud de la reciprocidad que exige, por lo menos, dos términos), el conocimiento y devenir de los hombres conviviendo constituye un fenómeno propio y substantivo, el profenómeno de la sociedad. El sugerir y revelarse mutuos —un desarrollo en recíproca implicación—, fenómenos que superan con exceso el nivel mecánico y utilitario de una sociedad mutua, se convierten en el principio de su desarrollo espiritual y moral. La sociedad se nos presenta así como principio creador de la vida individual, como la forma espiritual de vida del individuo.

Esta teoría universalista —que en Spann enlaza directamente con Hegel, pero que en el fondo (con aristas menos agudas) se la encuentra ya en el escolasticismo¹⁷— nos parece un progreso evidente del pensamiento filosófico-social, pero tal como ha sido formulada y sistematizada principalmente por Spann, es todavía incompleta y, por tanto, es de-

¹⁷ Es la concepción orgánica del Estado propia del escolasticismo, que se encuentra en Santo Tomás, y que los teólogos españoles aplicaron a la comunidad internacional; al mismo sentido universalista responde, por ejemplo, la excelente obra de don Luis y don Alfredo Mendizábal, *Tratado de Derecho natural*, 7^a ed., 1928 y s. y la de LECLERCQ: *Leçons de droit naturel, Le fondement du Droit et de la Société*, 1923; ambas, empero, con tinte marcadamente personalista.

masiado unilateral. Según Smend, el problema de individuo y comunidad, de individuo y Estado, de individualismo y colectivismo, de personalismo y transpersonalismo suele ser planteado como problema axiológico, siendo en realidad un problema de estructura¹⁸. A nuestro juicio, Smend engloba bajo un denominador común problemas muy distintos. El problema de individuo y comunidad es problema de estructura, sin duda, pero el de personalismo y transpersonalismo es rigurosamente axiológico y no coincide con aquél, sino que le interfiere. Análoga falta hallamos en la filosofía social universalista de Spann: éste hace de su universalismo un transpersonalismo, por no reconocer otra forma de personalismo que el individualismo. Y es que tanto a Spann como a Smend fáltales una teoría de la persona. Ahora bien, persona e individuo no son conceptos idénticos. El problema del individuo enlázase con la cuestión del «yo», cosa distinta de la persona. Según Scheler¹⁹, la esencia de un yo está necesariamente unida a la esencia de otro yo, de un «tú» y, en general, con la de una comunidad, mientras que la persona se basta en cierto modo a sí misma y presenta, por así decirlo, en sí una totalidad. El yo está unido ontológicamente a otro yo y a la comunidad; pero el espíritu personal finito, la persona, no está unido a la comunidad, sino, en tanto que apoyo de los valores morales, a totalidades superiores que se presentan como personalidades, a su vez solidarias de otras personalidades complejas, hasta su cumbre, la persona de las personas, Dios. Ahora bien, toda persona simple se desdobra en una esfera íntima, irreductible a toda relación dual, y en una esfera social, que se integra en otras personalidades. Y, a la inversa, toda persona, incluso la persona colectiva compleja, es concreta y constituye, por tanto, una individualidad

¹⁸ SMEND: *op. cit.*, p. 6.

¹⁹ *Der Formalismus in der Ethik and die materiale Wertehik*, II parte, capítulo VI, especialmente pp. 385, 391, 398, 404 y s., 508-514, 526-530 y 556; *Vom Ewigen im Menschen*, pp. 149-193. La teoría scheleriana de la persona ha sido ampliamente criticada por N. HARTMANN, especialmente en su separación del problema de la persona del problema del yo: sólo el yo puede ser persona para Hartmann; véase su *Ethik*, parte I, VII, especialmente caps. XXIV y XXV.

espiritual. Sólo en la persona se da esa síntesis de individualidad y universalidad de que habla Unamuno²⁰.

Y dice Maritain a este propósito: «Se comprende... que la persona es miembro o parte de la sociedad política, pero no según toda ella misma, y todo lo que la pertenece; es miembro o parte según la marca de individuación que en ella lleva impresa... Miembro de la ciudad para responder a las exigencias de la persona, no es más que como una parte miembro, a causa de su condición de individuo. De donde se sigue, a la vez, que el bien común de la ciudad temporal está esencialmente subordinado al bien intemporal de la persona humana, tomada en cuanto tal persona, es decir, en cuanto está dotada de una substancia espiritual y llamada a un destino superior al tiempo, y, sin embargo, el bien temporal de la persona humana, tomada en cuanto individuo o parte de la ciudad, está subordinada al bien del todo, que como tal es superior»²¹. Pero persona es,

²⁰ *Del sentimiento trágico de la vida*, especialmente cap. VII; véase también su artículo en *Ahora* (17 marzo 1934): *Sobre la catolicidad*: «Nada hay más católico, más universal que la individualidad; no hay dos cosas que conjuguen mejor que catolicidad e individualidad. Hasta en la lógica se enseña que los juicios individuales se asimilan a los universales frente a los particulares. La universalidad tiene que temer más de las particularidades que de las individualidades. Por eso, el liberalismo cuidó, ante todo, de los derechos llamados individuales, de los derechos del hombre, del ciudadano, y de que no fueran anulados por el Estado, por el Estado nacional, que le aparta de la catolicidad ecuménica».

²¹ *Du Régime temporel et de la Liberté*, op. cit., por SEMPRÚN GURREA, en su excelente ensayo *gente y personas*, Madrid, 1934, pp. 132-33. En la citada obra, p. 54, sigue diciendo MARITAIN: «Se habrá notado que estas consideraciones permiten entender, en su sentido exacto, la palabra de Aristóteles, tan frecuentemente repetida por Santo Tomás: el bien de la ciudad es más noble, más divino que el del individuo. Aquí, como en lo tocante a otros muchos puntos, Aristóteles ha enunciado un *principio* puro, del cual no ha podido descubrirse todo el alcance más que para ojos mejor armados que los de la sabiduría pagana. El principio en cuestión debe entenderse de una manera muy precisamente formal: en la misma línea de los valores, según los cuales la persona es parte con respecto al todo social». «Es por consiguiente claro que el bien de la comunidad (digo el bien común, auténtico y verdadero, que implica subordinación a los intereses intemporales de la persona) es superior al bien de la persona individual, en la línea de los valores terrestres, según los cuales aquélla es parte de la comunidad. Pero estos valores no igualan la dignidad ni el destino de la persona; en virtud de la ley de transgresión que hemos señalado antes, la persona emerge por encima de este nivel, en el cual no es ella más que parte, y así es su propio bien por tal tí-

primariamente, el hombre, el cual es al propio tiempo «individuo». Pues bien: es al hombre-individuo al que ha de aplicarse una concepción universalista.

Sigamos en esto los pasos de Spann. Según él, lo espiritual de la sociedad no consiste en individuos, sino en un todo que se desarticula. La totalidad consiste en desarticulaciones. Si la esencia de los fenómenos sociales consistiese en sumas o adiciones, sería posible considerarlos como coexistencia de hechos; pero desde el momento que consiste en desarticulaciones, hállanse exigidas por la conexión objetiva, plena de sentido, del espíritu objetivo. Del mismo modo que los elementos constitutivos de una deducción se suceden unos a otros y van surgiendo necesariamente en esta sucesión por la adecuada correspondencia de los contenidos, así todos los contenidos de una cultura surgen necesariamente como los miembros de una cadena conceptual. Esta realidad implica el concepto de un orden lógico interno que condiciona los fenómenos sociales. Este orden es un orden articular. Este concepto implica una afirmación decisiva: que los miembros guardan entre sí relaciones de prioridad y posterioridad lógicas. Ahora bien, es un principio evidente el de que las gradas superiores son antes que las inferiores implicadas por ellas; los todos parciales antes que los particulares; el género antes que la especie. Spann divide la estructura espiritual escalonada de la sociedad en las siguientes gradas: humanidad, grupo cultural, grupo de pueblos, nación, stirpe, patria chica, miembro del pueblo; y de este principio de división deriva las siguientes consecuencias: humanidad es antes que grupo cultural; grupo de pueblos antes que nación; la nación antes que la stirpe; ésta antes que la patria chica, y ésta antes que el miembro del pueblo²².

tulo más elevado». Cfr. E. MOUNIER: *El movimiento «Esprit» y la revolución espiritual*, en *Cruz y Raya*, II, 1934: «Nos hace falta volver a encontrar, bajo el individuo avaro, la Persona, que no es simplemente un engranaje bien adaptado del organismo social, sino un centro de libertad, de meditación y de amor; una relación original, señora de su destino. No hay comunidad viviente si no es una comunidad de personas libres y diversas hasta lo infinito».

²² *Filosofía de la sociedad*, pp. 94 y s. y 131 y s.

He ahí el cuadro de la estructura sociológica universalista. Pero este cuadro ha de completarse con una tabla axiológica que establezca las jerarquías de valor.

Repetimos que la vida espiritual del individuo no es enteramente reducible a la dualidad. Lo es en tanto que el individuo es un yo; no lo es en cuanto «persona íntima». Por otra parte, no todas las formaciones sociales citadas por Spann poseen estructura idéntica. La humanidad y la estirpe son, por ejemplo, algo menos que la nación. Y ese algo de más que ciertas unidades poseen por respecto a otras, es su cualidad de portadoras de valores de personalidad, cualidad que falta en aquéllas.

Scheler distingue a este propósito²³ cuatro géneros de unidades sociales: 1º. Una unidad social constituida por contagio e imitación involuntarias, no acompañadas por la comprensión; es la «masa», que en los animales se llama rebaño y en los hombres multitud. 2º. Una unidad social ligada por una comprensión recíproca, pero sólo a un contenido idéntico; una comprensión que se dirige hacia el todo social mismo y no hacia la individualidad y personalidad de los miembros; es la llamada «comunidad vital», a la que pertenecen la familia, la tribu, la gens, el pueblo, la humanidad y, por otra parte, la clase y la profesión. 3º. Una especie de unidad social que se constituye mediante una relación exterior de personas conscientes de su oposición y distinción recíprocas, y que se unen por promesa o contrato: es la «sociedad». Así como la comunidad está caracterizada por una «solidaridad representable», la sociedad no es un todo, sino una suma de personas responsables cada una para sí. De este tipo es, según Scheler, la sociedad internacional y todas las uniones de base puramente jurídica. La cuarta especie de unidades sociales está constituida por la «personalidad colectiva compleja» que puede caracterizarse como una síntesis entre la comunidad vital y la sociedad. En la persona compleja se afirma la autonomía de la persona-miembro, que se basta

²³ *Der Formalismus*, pp. 540 y s.; GURVITCH: *Tendencias actuales de la filosofía alemana*, pp. 161 y s.

a sí misma y representa un valor en sí, lo que acerca la persona colectiva a la sociedad; pero la solidaridad que une a los miembros y la totalidad que los abarca, acerca dicha persona colectiva a la comunidad. Cada miembro es responsable por sí mismo y por la totalidad al mismo tiempo. Como toda personalidad, la personalidad colectiva compleja es un centro supraconsciente de una diversidad de actos intencionales, pero realizados en común. La personalidad colectiva compleja no supone, según Scheler, ni organización ni voluntad colectiva; no es necesariamente un centro activo de voluntad y no tiene nada que ver como tal con formas jurídicas. La personalidad colectiva es una especie particular de la totalidad social y supone, como toda unidad de este género, una comprensión recíproca, un flujo de lo vivido mutuo; pero la unidad social basada en éste resulta persona colectiva compleja sólo cuando esa mutua vivencia se presenta como intencional, cuando se le ofrecen contenidos objetivos nuevos, esencias y valores que no pueden ser aprehendidos en un flujo de vivido simple, y cuando esta intencionalidad común se realiza en direcciones múltiples y diversas. Como quiera que no hay apoyos impersonales de los valores superiores, no hay nada suprapersonal, y todo lo que no es personal le es inferior desde el punto de vista del valor. Por eso, en la escala de las unidades sociales, la primacía corresponde axiológicamente a las personalidades colectivas; mientras que las demás formas de unidad social, por encarnar valores inferiores —los valores de lo agradable, de lo útil, de lo vital— ocupan un rango necesariamente inferior. Así, pues, sin menoscabo del universalismo, se afirma la primacía de lo personal, que es tanto como decir primacía de lo espiritual. Pues la persona es un elemento esencial del espíritu, y todo espíritu es esencialmente personal. La persona es la forma necesaria del ser del espíritu, y la esencia de la personalidad es ser espiritual.

Scheler cita dos personalidades complejas *χατ' ἐξολήν*: la nación y la iglesia; la primera como encarnadora de los valores de cultura; la segunda, como apoyo de los valores de lo sagrado; y otras dos de carácter mixto: el todo de cul-

tura y el Estado. Por esencia —por la esencia de los valores que realizan— las naciones son múltiples, mientras que la iglesia excluye toda localización y es una; una «iglesia nacional» es una idea contradictoria. Pensamos que al Estado no adhieren ni pueden adherir valores de personalidad en este sentido; el Estado posee una personalidad jurídica —creada por el Derecho—, pero nada más, y es inferior en valor a la comunidad internacional pura y a la comunidad nacional subyacente. Advertimos también que por la orientación exclusivamente fenomenológica de Scheler, le ha faltado penetrar en lo ontológico de la persona²⁴; y por faltarle esta visión, equipara las «personalidades colectivas complejas» a las personas simples. Y, sin embargo, es evidente que no hay más personalidad auténtica que la de la persona simple, y que no lo son realmente las personalidades colectivas. Empero, precisa mantener como una preciosa adquisición la idea de la realización de actos intencionales en común; pues esta cualidad, que sólo a algunas formas de unidad social corresponde, basta para elevarlas en valor sobre todas las demás, aun cuando no puedan ser consideradas como auténticas «personas».

Resumiendo ahora lo dicho en esta parte, podemos establecer dos principios fundamentales:

- 1º. *Sociológicamente, el todo es antes que la parte; la comunidad antes que el individuo; la humanidad antes que todo grupo social o intersocial parcial.*
- 2º. *Pero, axiológicamente, la persona es antes que la comunidad; la nación, por tanto, como unidad social portadora de valores de personalidad, antes que la humanidad.*

Aquí parece surgir una objeción de peso: si afirmamos el valor superior de la nación sobre la humanidad, ¿no estamos en el más desenfrenado nacionalismo? Si la nación, sabiéndose portadora de un valor superior, trata de afirmarse frente a las demás naciones, frente al hombre y

²⁴ En este sentido es exacta la crítica, ya aludida, que a SCHELER ha dirigido NICOLAI HARTMANN.

frente a la humanidad, entonces nos hallamos, indudablemente, en presencia del nacionalismo desenfrenado. Pero esto no tiene ya nada que ver con una teoría auténtica de la personalidad. Precisamente los valores de personalidad son los únicos cuya realización no depende de la voluntad, en el sentido de que pudieran realizarse en virtud de un propósito consciente de personalización. La personalidad no se realiza mediante la imitación de una imagen previamente construida de la misma: sino en el olvido absoluto de sí mismo, en la entrega desinteresada a lo otro: a los valores transpersonales, al prójimo, a la humanidad. Personalizarse es, en cierto sentido, ahogar el yo. Nuestra tesis personalista excluye el egoísmo de las «individualidades fuertes» y, en lógica consecuencia, el egotismo nacional, que es el nacionalismo²⁵. Las naciones que realizan más noble ejemplar de nacionalidad no son aquellas que en todo momento cuidan de afirmarse pretenciosamente; este propósito puede incluso alcanzar resultados ridículos; sino aquellas otras que, olvidadas de sí, sin quererlo y sin saberlo, marcan al mundo rumbos nuevos. ¿No es este el rasgo que ha caracterizado precisamente la personalidad nacional española en los tiempos de su culminación? Antes de ser «Estado fuerte» España era ya una noble «personalidad nacional». En cambio, aquellos otros pueblos que hacen de sí mismos un modelo, limítanse a organizar un Estado fuerte que oprime a los individuos en su personalidad y amenaza la paz internacional. Sólo en esta conexión se presentan unidas las ideas nacional y del Estado de poder. Sólo entonces hay «nacionalismo». Pero hay también un *mínimum* de personalización noble y ejemplar. La personalización es siempre espontánea; el nacionalismo supone una voluntad imperialista y se orienta predominantemente en el sentido de los valores biológicos, adorados como valores espirituales²⁶. Esta es la gran aberración ética de todo nacionalismo.

²⁵ SCHELER: *Der Formalismus*, pp. 527-29.

²⁶ Véase E. MOUNIER: *op. cit.*: «Muchos asimilan hoy el despertar del espíritu a una reacción de las energías vitales contra los mecanismos y las torpezas de

Ahora podemos establecer un tercer principio: *la nación, como portadora de valores de personalidad, vale más que la humanidad como mera comunidad de vida; pero la idea de humanidad, la humanidad en sentido cualitativo y no meramente cuantitativo es la condición de realización de la idea nacional. Pues el tipo superior de personalidad nacional no se alcanza sino cuando la nación se entrega espontáneamente, por amor a lo que en la humanidad hay de noble —lo personal—, a la realización de valores transpersonales.*

IV. TEORÍA DE LA COMUNIDAD INTERNACIONAL

¿Qué es, ahora, la «Sociedad internacional» y cuál es su carácter? ¿Qué lugar ocupa entre la humanidad y la nación? ¿Es su naturaleza la de una comunidad de vida —como lo da a entender su nombre de *comunidad* internacional—, tiene fundamento contractual —como parece desprenderse de su denominación de *sociedad*— o es, por fin, una nueva *personalidad colectiva* compleja?

Para esclarecer este problema precisa referirse, como punto de arranque, con alguna extensión a la doctrina de un ilustre internacionalista francés, el P. Delos, que ha hecho clásica la contraposición de dos modos de concebir la sociedad internacional: el contractual y el institucionalista, aprovechando para fundamentar su tesis una co-

un mundo decadente: juventud, deporte, disciplina, conquista de la materia, exaltación heroica; he aquí cómo se presentan los fascismos a los corazones fatigados de deserciones repetidas. Pero reprochamos precisamente a los fascismos ese pseudoespiritualismo que, no contento con dejar intactos los fundamentos del capitalismo, con desviar el movimiento proletario bajo la dirección del Estado-Partido totalitario, de entregar a los hombre responsables en las manos de una autoridad incontrolada, desvía el movimiento espiritual hacia la idolatría tiránica de las espiritualidades inferiores: culto de la raza, de la nación, de la fuerza, del jefe, de la disciplina anónima, de los trabajos públicos y de los resultados deportivos». Para una crítica del nacionalismo y del internacionalismo desde el punto de vista católico, véase la *Enquête sur le nationalisme* de MAURICE VAUSSARD, París, 1924; LE FUR: *Le Problème du nationalisme et de l'Internationalisme au regard de la morale et du droit naturel*, en la Semana Social del Havre, 1926; MARITAIN: *La Primauté du Spirituel*, 1927.

riente ideológica que arranca del tomismo, pero cuya formulación actual corresponde a Hauriou y, en general, al selecto núcleo de juristas franceses que están elaborando una «concepción institucional del Derecho», con Renard a la cabeza.

Delos²⁷ comienza con una teoría de la nación. La nación es un medio cultural. Es también un hecho natural en el sentido de que responde a exigencias del orden natural de la vida humana. De un modo general, puede decirse que la nación estabiliza y educa. El hombre tiene necesidad de la entreaayuda social. Pero los hombres se entreaayudan a través de toda la duración del tiempo, de generación en generación. Hay una masa común de bienes económicos, fisiológicos, intelectuales y morales que se acrecienta y transmite de generación en generación. De este modo, el individuo encuentra a su nacimiento un avance, una herencia de la que se beneficia. La nación asegura a través del tiempo la continuidad de los bienes sociales necesarios al individuo. Al mismo tiempo, le suministra el punto de apoyo que le fija e impide ser un errante física y moralmente. La nación le inserta en un medio nutritivo en el que se alimenta física, intelectual y moralmente, después de haber recibido en él la vida. Pero, ¿cómo obra la nación sobre el individuo? ¿Cómo le transmite los bienes que le prepara y le guarda? Por una acción que depende de la generación y de la educación. Da costumbres al individuo. Pero la costumbre es más que el mero hábito; es una inclinación casi natural, en parte al menos. El medio nacional imprime en cada uno una nacionalidad, es decir, un conjunto de preformaciones fisiológicas y de disposiciones mentales, de donde resultan ciertas maneras de ver, de pensar y de obrar. Por la nacionalidad recibe cada uno un conjunto de costumbres connaturales, que por relación a la desnudez o potencialidad original de la naturaleza hu-

²⁷ En su excelente obra *La Société internationale et les principes du Droit public*, 1920, primera parte; véase también su trabajo en las publicaciones de la *Union catholique d'Etudes internationales*, 1928 (*La Société internationale. La doctrine*).

mana, constituyen para el hombre un enriquecimiento. La nacionalidad injerta en el individuo, sin esfuerzo por su parte, una cierta civilización, le eleva a un cierto nivel de desenvolvimiento. La materialidad del hombre le incorpora, pues, a una tierra y a una raza; por causa de ésta, se halla incorporado en un conjunto orgánico y complejo que contiene tanto elementos físicos como espirituales. La existencia de los medios étnicos culturales va, pues, ligada a las imperfecciones de la especie humana. Para ser plenamente hombre es preciso ante todo ser miembro de un cierto grupo étnico y nacional, y haber sufrido su influencia por modo de cultura.

Ahora bien, aparte de la cultura hay que considerar la civilización. Ésta no considera al hombre como ser dependiente, sino como el dominador de su medio; no es el producto del medio, sino el que le re-crea y modela y le impone su ley en lugar de sufrirla. La cultura es una necesidad; remedia una indigencia. La civilización, en cambio, atestigua el poderío del hombre. Si se constituyen medios culturales, es que el hombre es un ser «inmerso»: en un cuerpo y, por su causa, en un medio. Pero hay una parte «emergida», superior, independiente de la materia, que es espíritu. La civilización se encarna en una doble producción de instituciones: por de pronto, las «obras» propiamente dichas de civilización, sus realizaciones materiales; en segundo lugar, relaciones humano-sociales. Unas y otras tienden a objetivarse en instituciones, y estas dos especies de manifestaciones de la civilización se funden y organizan en un vasto cuerpo social, gracias al cual la humanidad civilizada se convierte en sociedad, y el nombre mismo de la civilización en sinónimo de estado social.

Se ve, pues, hasta qué punto son antitéticas la sociedad de civilización y los medios culturales nacionales. La primera tiene por principio la persona humana, inteligente y dominadora. Los segundos tienen por origen los agentes, materiales y físicos algunos de ellos, que intervienen en la formación humana. La sociedad civilizada es una y unificante; los medios culturales son múltiples y diversos, irreductibles. No hay más que una civilización humana; pero

hay gran número de medios culturales. Esta antítesis suscita el problema de las relaciones necesarias de la sociedad de civilización y de los medios culturales. La conexión natural de la cultura y la civilización establece un vínculo orgánico entre los medios culturales y la sociedad de civilización. Ella explica la formación de una sociedad internacional en la que se realiza la síntesis de la cultura y la civilización, y que es a la vez la forma concreta que toma la sociedad de civilización al contacto de los hechos, y la forma superior a la que encamina la acción educadora de los medios culturales. Esta síntesis es la que realiza el internacionalismo.

Para explicarlo jurídicamente, recurre Delos a la teoría de la institución²⁸. La institución, en general, es una idea incorporada. Una idea que tiene existencia objetiva, incorporándose a su materia propia; esta incorporación es un fenómeno de organización. Los diversos elementos de la institución se organizan según una idea directora gracias al vínculo orgánico que ésta establece entre los elementos ya independientes. Y estos elementos se convierten en órganos internos de la institución, y su acción propia en función. La *idea* directora es como la forma (en sentido filosófico) de la empresa, el principio de unidad, la forma sin la cual no existiría una institución, sino únicamente el polvo de los elementos componentes, materia de una posible institución. El *fin* de la misma es algo esencialmente diverso.

Éste marca el término de su acción, el resultado que obtiene. Por lo demás, ambas nociones pueden resumirse en una sola: en la de *bien común*. Alrededor de cada centro de intereses puede constituirse una institución, que ofrecerá el espectáculo de ese doble movimiento que Hauriou explica por el doble juego de la idea y el fin, y en el que ve Delos el ejercicio de la doble función del bien común: polo

²⁸ La teoría ha sido sistematizada en la notabilísima obra de Renard: *Théorie de l'Institution. Essai d'Ontologie juridique*, 1930; él mismo la ha divulgado recientemente en su escrito *L'Institution*, 1930; aquí se anuncia que la segunda parte de la gran obra *La Institución* (la parte filosófica) aparecerá precisamente en colaboración con el P. DELOS.

atractivo y centro de agregación, de una parte, pero bien reversible, materia de distribución, de otra. La institución internacional es una agrupación corporativa de instituciones nacionales, a la que la idea de civilización que encarna cada una de ellas suministra su idea directora y su fin. Un interés común es el polo al que adhieren las empresas nacionales; él es la idea directora que explica la génesis y la duración del grupo corporativo internacional; él contiene en germen el plan de su organización y el programa de su acción futura, y él, en fin, le indica sus fines. El fin de la institución es establecer el conjunto de las condiciones sociales, internacionales, necesarias a la vida y la prosperidad de las empresas privadas nacionales, o de las mismas economías. Ahora bien, como vemos, cada institución internacional tiende a incorporar en su conjunto una función de civilización. Pero la civilización responde a un ideal estable, cuyos diversos elementos están sometidos a un orden. Los valores económicos y políticos, materiales y espirituales, terrestres y supraterrrestres, no se yuxtaponen sino que se escalonan. Hay una jerarquía de los valores de civilización a la que responde el orden del valor de las instituciones internacionales. El ideal humano, del que deriva el ideal de civilización, da a este orden social internacional sus líneas directrices y sus principios de organización. Conforme a este ideal de orden universal se constituye una nueva institución, que agrupa las instituciones internacionales, protege sus derechos, armoniza sus funciones, estimula su actividad con miras al bien del conjunto. Así se dibuja poco a poco una «institución de las instituciones internacionales», que es, tal vez, la más exacta definición de la sociedad internacional. Esta sociedad internacional es una formación sociológica de tipo institucional y no contractual, por cuanto tiene un fundamento natural y objetivo. Si los individuos y los grupos se asocian libremente, el acto asociacional es la adhesión a un fin objetivo, a una idea de civilización inscrita en la naturaleza de las cosas y en la de los hombres, y no una creación subjetiva. El orden que se establece es, en fin, un orden imperativo, autoritario, puesto que expresa las exi-

gencias supremas de la civilización, expansión última de la personalidad humana.

En principio, no podemos menos de adherirnos a esta teoría, cuyo sentido coincide plenamente con nuestra tesis personalista y universalista. Para Delos, la nación no tiene jamás un valor absoluto, sino relativo; un valor que se mide por su acción en favor de la persona humana y de la realización de su destino. Pero nos parece necesario hacer algunas rectificaciones al modo cómo Delos desenvuelve su teoría institucionalista. Desde luego, admitimos que la persona humana vale más que la nación: ésta perece y aquélla tiene un alma inmortal. Sin embargo, creemos que Dios asigna a la nación un rango demasiado subalterno. No es que para nosotros sea la nación una auténtica personalidad, como lo es el hombre; pero no vemos inconveniente en reconocer que a la nación se adhieren algunos valores de personalidad. La nación es algo más que un medio cultural: es un centro de realización de actos intencionales en común, lo que la acerca a la personalidad. A juicio nuestro, se hace necesario distinguir entre el «pueblo» y la nación: aquél, en efecto, es un producto social primario, que coexiste empero con otras formas sociales más avanzadas; sociológicamente, es una mera comunidad de vida, cuya característica es, acaso, la tendencia a convertirse en nación. Ésta, en cambio, al convertirse en centro de intencionalidad múltiple, al ofrecérsele un mundo nuevo de valores, de contenidos nuevos, desborda el marco de las formaciones sociológicas y adquiere un rango espiritual que le eleva por encima de toda otra formación social e intersocial no dotada del mismo carácter de *cuasi personalidad*.

Estas consideraciones son fundamentales para un estudio de la naturaleza de la comunidad internacional. Delos le asigna carácter institucional. Pero la teoría de la institución asigna a ésta una nota esencial: ser la sede de una autoridad. Y este punto nos parece contestable. La autoridad implica organización, y hay «instituciones» inorgánicas. Haberlo visto así, nos parece un mérito de Gurvitch (de quien no compartimos, empero, la opinión de que sea preciso eliminar todo residuo tomista en la teoría institu-

cional)²⁹. La comunidad internacional pertenece a estas últimas. Pues hay que distinguir entre comunidad internacional y sociedad de naciones. No es que a Delos haya escapado una distinción tan elemental, sino que una y otra no pueden explicarse subsumiéndolas bajo la misma categoría de institución. La comunidad jurídica internacional —que presupone, a su vez, una más amplia comunidad: la Humanidad— es una comunidad de vida, cuyos elementos son los pueblos, naciones y Estados; comunidad en la que ninguna autoridad existe necesariamente, sino que engendra espontáneamente su propio Derecho —principalmente consuetudinario— y de la que los Estados actúan como representantes. Pero la Sociedad de Naciones ha de ser subsumida bajo la categoría sociológica de la «sociedad». Esto es: su origen y base está en un contrato.

Y ahora una nueva rectificación: se puede, sin duda, distinguir entre el voluntarismo y el objetivismo jurídicos; lo que no se puede es creer que el Derecho haya sido, sea o pueda ser de base simplemente voluntarista o simplemente objetivista, y preferir uno a otro. No hay Derecho que carezca de fundamento objetivo: pues este fundamento son los valores jurídicos que aspira a realizar la idea a la que se orienta por necesidad esencial; de ese fundamento no carece el Derecho más arbitrario imaginable, pues donde falta, cesa de existir Derecho. Pero tampoco se puede renunciar por completo a la voluntad. Además, hay que tener en cuenta que, como dice Le Fur³⁰, lo contractual ha de estar también sometido al orden, y también lo institucional puede ser un germen de desorden. Si de veras se quiere renunciar al individualismo —y, por nuestra parte, nos adherimos plenamente a tal propósito— no se puede mantenerlo en cierto sector de lo jurídico: en el de lo contractual, dejando, empero, que se vaya apoderando de sus dominios el sec-

²⁹ GURVITCH: *L'idée du droit social*, en el capítulo dedicado a la exposición de la teoría de HAURIU (véase también un anticipo de este capítulo en el primer número de los *Archives de Philosophie du Droit*, 1931).

³⁰ *Le Droit naturel et la théorie de l'institution*, en *La Vie intellectuelle*, enero de 1931.

tor de lo institucional (objetivo, antivoluntarista); sino que hay que eliminar todo residuo de individualismo auténtico, e integrar también el contrato en una concepción sociológica universalista. Claro que entonces el contrato no será ya el contrato clásico del Derecho romano, seguido por los códigos civiles individualistas; pero siempre será, al menos, una figura jurídica distinta de la de la institución. Digamos ahora que cuando nosotros reconocemos a la Sociedad de Naciones como «sociedad» y le atribuimos, por tanto, base contractual, no pensamos en la figura de la sociedad y del contrato tal como se encuentra en el Código de Napoleón, sino integrada en una concepción universalista. Es decir: los individuos que han contratado no han podido ser «átomos», «entes autárquicos y plenamente autónomos», como supone la teoría individualista; sino seres previamente integrados en una infinidad de comunidades de vida y, por de pronto, en la comunidad jurídica internacional. Pero le separa de ésta el hecho de su carácter voluntario —que nadie podrá negar a la Sociedad de Naciones—, que falta en la comunidad internacional pura; y el hecho de que la Sociedad de Naciones representa en el orden jurídico internacional la realización de los valores del orden, del dominio y la seguridad —en grado mayor o menor—, mientras que en la comunidad internacional pura realizase el valor —superior a otros, pero sólo él— de la «integración». La Sociedad de Naciones, pese a que está lejos de ser un «Super-Estado», realiza ciertas funciones jurídico-políticas análogas a las del Estado: su tendencia es convertirse en «autoridad» supraestatal; pero la comunidad internacional pura limitase a integrar los grupos nacionales y estatales, creando un Derecho que no es de subordinación ni de coordinación, sino, primariamente, de comunión: Derecho que prima absolutamente al de los Estados, ya que tales Estados no existirían sin ese Derecho. La comunidad jurídica internacional es la base sociológica imprescindible de la primacía del orden jurídico internacional³¹.

³¹ Para la fundamentación teórica de esta afirmación, véanse las dos obras ya citadas de GURVITCH: *L'idée du droit social* y *Le temps présent et l'idée du*

Ideas semejantes a éstas parécenos que eran las sustentadas por nuestro eximio Suárez, no muy acertadamente interpretado, a juicio nuestro, por Delos, que ve en él un representante del voluntarismo y, por tanto, algo contrapuesto a Vitoria³².

Efectivamente, hemos de reconocer que no son idénticas las concepciones de Suárez y Vitoria acerca de la sociedad internacional y que hay más espíritu de universalidad en el glorioso fundador del Derecho internacional moderno, el gran dominico y catedrático de Salamanca. Tampoco entra en nuestro propósito negar que de Suárez haya podido surgir una orientación voluntarista que ha constituido, sin duda, una rémora para el progreso de una organización internacional sólida. Pero eso no quiere decir que la concepción de Suárez sea tan voluntarista y «antiinstitucionalista» como hacer creer Delos. Parece, según éste, que para Suárez no habría, en principio (*d'abord*), una sociabilidad que obligue a los Estados, los cuales no serían, en principio, miembros de una sociedad universal cuya ley se impone a ellos, aun cuando a ellos corresponde darles expresión formal: sino que, en principio, habría libertades, voluntades autónomas, Estados independientes y soberanos aislados; la sociedad y el Derecho internacional serían, pues, para Suárez, posteriores a las manifestaciones de voluntad. Una interpretación más justa del eximio doctor, atendida literalmente a sus propios textos, haría ver que para él hay, en principio, un *humanum genus*, el cual, aunque *in varios populos et regna divisum*, siempre conserva cierta unidad *non solum specificam, sed etiam politicam et moralem*³³. Y no ignora Suárez que la forma más general de comunidad es la sociedad humana, la Humani-

droit social, 1932. Véase también lo que acerca de esto decimos en nuestro trabajo *La théorie pure du Droit et l'idée du Droit social*, aparecido en la *Revue Internationale de la Theorie du Droit*.

³² DELOS: *op. cit.*, segunda parte, caps. V y VI. Cfr. sobre este problema la posición ecléctica de BARCIA en su curso de La Haya, en *Recueil des Cours*, 1933, I.

³³ Este pasaje denota de modo inequívoco a juicio nuestro que el *prius* lógico es para SUÁREZ el género humano, por lo cual consideramos demasiado atrevidas las afirmaciones de DELOS, *op. cit.*, p. 264.

dad en el sentido de la unidad de todos los seres racionales: una forma específica de comunidad, basada en la común naturaleza, organizada por el vínculo natural y moral del *ius naturale*, que es dado evidentemente a todos por la luz natural de la razón y del cual derivan, sobre la única base de la cualidad de hombre, determinados derechos y deberes. Tampoco creemos acertado alegar en favor de este supuesto voluntarismo suariano la doctrina acerca de la guerra; pues si bien en el texto citado por Delos afirma Suárez que el derecho de hacer la guerra se encuentra necesariamente en el Estado lesionado, en otro pasaje célebre había dicho que ese derecho no pertenecía por razón natural al Estado ofendido, pues los hombres pudieron instituir otro modo de vindicta, o conferir tal potestad a un tercero, dotado de un poder coactivo³⁴. Por lo demás, la contradicción entre uno y otro pasaje no es más que aparente, como aparente es la contradicción con las doctrinas de Vitoria. Hay entre ellos no tanto una contradicción como una diversidad de perspectivas. Vitoria se sitúa en el plano del Derecho natural (el *ius gentium* victoriano es aún *ius naturale*), mientras que Suárez da la impresión de un teórico del Derecho positivo³⁵. Tal nos parece ser la explicación correcta de estas diferencias entre nuestros dos grandes clásicos. Por razón natural, el derecho de guerrear no pertenece al Estado; pero puesto que en la realidad

³⁴ El pasaje de referencia es el siguiente: «... censeo de jure belli quatenus fundatur in potestate, quam res publica, vel monarchia suprema habet ad puniendam, vel vindicandam... videtur proprie esse de jure gentium. Nam ex vi solius rationis naturalis non erat necessarium, ut haec potestas esset in republica offensa: potuissent enim homines instituere alium modum vindictae, vel committere illam potestatem alicui tertio Principi et quasi arbitro cum potestate coactiva».

³⁵ Análoga parece ser la interpretación de VERDOSS (*Die Verfassung der Völkerrechtsgemeinschaft*, p. 24): «Lo que en primer término interesa al positivismo es separar las normas éticas de las jurídico-positivas. Esta actitud decidida a favor de la pureza metódica es el mérito imperecedero del positivismo jurídico. Sin embargo, la autonomía del Derecho positivo no puede ser más que relativa, no absoluta. Pues para que el Derecho positivo exista como sistema de normas objetivamente válido, necesita enraizar, por medio de su norma fundamental, en el cosmos objetivo de los valores, y derivar de éste su fuerza normativa. Una tal fundamentación del Derecho internacional es lo que debemos a los dos grandes fundadores de nuestra ciencia, Francisco Suárez y Hugo Grocio».

jurídica no había en tiempo de Suárez un soberano a quien se hubiese confiado esa tarea, a cada Estado le correspondía el derecho *subjetivo positivo* (no, primeramente, *subjetivo-natural*) de vindicar las ofensas a él inferidas. Finalmente, ha olvidado Delos una importante distinción suariana en cuanto a la derivación del Derecho de gentes del natural. Por virtud de este olvido, afirma demasiado rotundamente Delos que el fundamento obligatorio del Derecho internacional es, para Sánchez, puramente voluntario. Pues, según Suárez, el Derecho positivo deriva del natural de dos maneras: *per conclusionem*, cuando las normas se deducen inmediatamente de los principios generales; *per determinationem*, cuando el Derecho natural se remite a las normas creadas por la autoridad legislativa y obliga a su obediencia, supuesta su justicia. El Derecho de gentes deriva del natural de esta forma; no es el contenido, pero sí su fuerza normativa, su obligatoriedad, por tanto, lo que deriva del Derecho natural, cuya fórmula mínima es aquí: *«pacta sunt servanda»*. Luego no es el *consensus gentium* el fundamento de la validez del Derecho internacional, sino únicamente la instancia creadora del contenido del mismo³⁶. Pero obsérvese ahora que, admitida la primacía del principio *pacta sunt servanda*, queda admitida la *primacía del Derecho de gentes positivo*, ya que, consistiendo éste en pactos, no podría ser derogado unilateralmente por la legislación de uno cualquiera de los Estados contratantes. Deducir esta consecuencia nos parece que es movernos enteramente dentro del pensamiento suariano. En idéntico argumento basa Cathrein su afirmación de la primacía del orden jurídico internacional³⁷.

Volvemos, pues, al punto de partida. La comunidad jurídica internacional pura no tiene la misma naturaleza jurídica que la Sociedad de Naciones. Tampoco posee idén-

³⁶ En el mismo sentido interpreta VERDROSS la doctrina suariana (obra citada, pp. 26-27): «La Ética (o Derecho natural) suministra únicamente el fundamento de la validez, pero no el contenido del Derecho de gentes... Por eso, la Ética es el hogar en que nace el Derecho internacional, pero es incapaz de dar origen por sí sola a una norma positiva de Derecho de gentes».

³⁷ *Grundlagen des Völkerrechts*, 1916, pp. 5-6.

tica estructura sociológica. Aquélla es una formación puramente sociológica, cuyo alcance para el Derecho está en que produce un orden jurídico integrador de sus miembros; pero no es ni una *personalidad jurídica*, ni sede de autoridad alguna. La Sociedad de Naciones, en cambio, es, en principio, una formación puramente jurídica, que tiende a apropiarse características estatales. La comunidad internacional pura es una formación natural, espontánea, necesaria; la Sociedad de Naciones es obra de la voluntad, de la libertad, del pacto. Pero el principio «pacta sunt servanda» está por encima de las voluntades de los que han pactado, y éstos, además, hállanse previamente integrados en la comunidad jurídica internacional pura, y no pueden dejar de actuar como representantes suyos. Ya Scheler decía que la sociedad se apoya en la comunidad, por cuanto que sin algún género de comunidad, ninguna sociedad sería posible; no es que una misma unidad social sea sociedad por un lado y comunidad por otro, sino que, por lo menos, los miembros de una sociedad tienen que ser en algún respecto miembros de alguna comunidad. Y como la comunidad, al fundamentar la sociedad, tiene más valor que ésta, podemos formular un cuarto principio: *la comunidad internacional pura, que es la comunidad que fundamenta la Sociedad de las Naciones —y toda posible unión de Estados— tiene más valor que ésta.*

Resumamos, pues, nuestras tesis sociológico-axiológicas:

- 1ª. *Comunidad antes que individuo: humanidad antes que nación como pueblo.*
- 2ª. *Persona antes que comunidad; nación como portadora de valores de personalidad, por tanto, antes que Humanidad.*
- 3ª. *La Humanidad (en sentido cualitativo), empero, condición de realización de toda personalidad (también, por tanto, de la personalidad nacional): pues la personalización excluye el egotismo (individual o de grupo).*
- 4ª. *Humanidad y comunidad internacional pura, antes que toda unión jurídica interestatal.*

La primacía en el orden del valor, pues, corresponde siempre a las personas o a las unidades sociales portadoras de valores de personalidad; pero la personalidad no se realiza sino mediante la entrega desinteresada a lo otro, ni se desenvuelve sino allí donde florecen los valores transpersonales de comunidad, que son sociológicamente anteriores y axiológicamente más valiosos (más divinos, diría Santo Tomás) que los valores de los individuos y de los todos parciales subordinados a totalidades superiores.

V. FINALIDAD PERSONALISTA DEL DERECHO INTERNACIONAL (PRIMACÍA DE LO ESPIRITUAL)

La idea del Derecho es la unidad armónica de todos los valores jurídicos. Pero su realización puede hacerse a través de distintos criterios, según las distintas finalidades o, mejor, según sea el valor que el hombre considera ver el más alto. Nosotros afirmamos que sólo en la finalidad personalista, es decir, allí donde los valores personales son dados como más altos, se realiza «Derecho justo». Afirmar la primacía de los valores personales no implica un desprecio u olvido de los valores transpersonales: para la persona misma, éstos son la condición de su realización. El problema de índole práctica se presenta, pues, con respecto, principalmente, a las «organizaciones», a las instituciones que son sede de una autoridad y, por tanto, de especialísimo modo, al Estado y la organización jurídica internacional.

El Estado, desde el punto de vista en que puede considerarlo el jurista, es un orden jurídico unitario y parcial, sometido únicamente al orden jurídico de la comunidad internacional pura, pero no a otro orden parcial. Claro que el Estado es algo más que eso: es falso que se identifique pura y simplemente con el orden jurídico, como pretende, basándose en una gnoseología de tipo marburgiano, la teoría kelseniana. Pero ¿qué es ese «algo más»? Desde luego no es: *a*), comunidad de vida; *b*), sociedad, ni *c*), portador de valores de personalidad. El estado es una personalidad

colectiva, pero no del tipo de las de Scheler, sino en sentido jurídico: la personalidad del Estado es obra del Derecho positivo³⁸. El Estado es una corporación caracterizada por la existencia de una voluntad unitaria y decisoria, con carácter de última instancia en una esfera de competencia³⁹ delimitada, positiva o negativamente, por el orden de la comunidad internacional. Todo el Derecho que hay en el Estado no es producto de su «voluntad»; pero ha de ser forzosamente referido a ese centro unitario que llamamos el Estado si ha de ser considerado como Derecho positivo o vigente⁴⁰. En este sentido, todo el Derecho «organizado» es «Derecho del Estado»⁴¹. Como quiera que el Estado crea Derecho e integra en su Derecho el Derecho creado por los cuerpos (políticos, sindicales, etc.) autónomos que están en él, plantéase la posibilidad de conflictos de valores con la persona humana: pues el Estado, por afirmar su autoridad, tiende fácilmente a negar la libertad. Este conflicto, tan discutido por la teoría constitucionalista, se nos presenta hoy bajo aspectos nuevos como conflicto de las concepciones personalista y transpersonalista conservadora. No se trata únicamente de la antítesis entre democracia y autocracia, pues también hay genuinas democracias (ciertamente, no en sentido jurídico-formal, sino sociológico: el nacionalsocialismo, por ejemplo) que pueden constituir verdaderas negaciones de la personalidad y erigirse en adoradores de valores transpersonales, profundamente infrapersonales.

También la organización jurídica internacional puede hallarse ante análogo conflicto: sea enderezándose directamente a favorecer el poderío de los Estados, principal-

³⁸ La identificación del Estado y el orden jurídico es obra, principalmente, de Kelsen; véase su *Teoría general del Estado*, Barcelona, Labor, 1934, y *Método y conceptos fundamentales de la Teoría pura del Derecho*, Madrid, Ed. Rev. de Derecho Privado, 1933; cfr. nuestro libro ya citado, *Kelsen*, Barcelona, Bosch, 1933.

³⁹ Sobre el Estado como unidad de voluntad, HELLER: *Die Souveränität*, 1927 y CARL SCHMITT: *Verfassungslehre*, 1928.

⁴⁰ Cfr. DEL VECCHIO: *Sulla statualità del diritto*, en la *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 1929.

⁴¹ Sobre la distinción entre Derecho (social) organizado e inorganizado véase el fino análisis de GURVITCH: *L'idée du droit social*, I parte, cap. III.

mente autocráticos o imperialistas, sea ahogando, por razones de política de intereses, ciertas personalidades nacionales. El Derecho internacional puede, pues, dirigirse directamente contra la personalidad humana como supremo valor, o contra la personalidad nacional. Es la mayor aberración atribuir al Estado una personalidad ética o espiritual: la posee, analógicamente, la nación, pero no como Estado, no como organización. Recordemos, por ejemplo, el caso de Polonia: el reparto de esa noble nacionalidad —su «personalidad espiritual» se mantuvo, naturalmente, intacta— es un típico caso de Derecho internacional injusto: por antipersonalista.

Es la justicia, esto es, el reconocimiento del superior valor de todo lo que encarna un valor de personalidad, la ley del Derecho internacional como de todo Derecho. Eso no quiere decir que el Derecho internacional sea un modelo de Derecho justo: pero esto es una imperfección del mismo. Lamentable es por eso que Renard se haya dejado influir por un punto de vista político al afirmar que, en Derecho internacional, el bien común exige el sacrificio de la justicia a la seguridad⁴². Esta afirmación es falsa, aun cuando haya en ella una cierta verdad. Pero esa verdad vale también para todo tipo de Derecho: es el mayor valor moral de la sumisión a la ley, aun injusta, para evitar un mal mayor, siempre que esa ley no viole abiertamente los supremos principios de la moralidad. También será preferible, muchas veces, que los Estados soporten una situación de injusticia para evitar el mal mayor de una guerra, que puede ser destructora de los últimos restos de civiliza-

⁴² «Si la violation d'un traité de paix, même injuste, doit engendrer une guerre comme celle d'où nous sortons, le risque est tellement considérable que l'application du principe admis concernant les lois injustes suggère presque inévitablement le devoir d'obéissance; la France a souffert durant un demi-siècle l'injustice du traité de Francfort; elle la souffrirait encore aujourd'hui, dans l'intérêt international de la paix, si la paix n'avait été déchirée par le vainqueur de 1870. Cette doctrine et cet exemple vous suggèrent sans doute l'impression que bien rares doivent être les cas où un Etat peut se soustraire à un traité de paix, même injuste: dans cet alliage de justice et de sécurité qui compose le droit, c'est décidément la sécurité qui l'emporte en droit des gens; le Bien commun international exige cette prépondérance» (*Théorie de l'Institution*, pp. 208-209).

ción. Pero habrá ocasiones en que la guerra será moralmente preferible al mantenimiento de la injusticia. Tales casos serán tan difíciles de darse en la práctica como se quiera. Pero bastan para poder afirmar que el bien común internacional no puede ser jamás una mera seguridad o *status quo* distinto de la justicia. La afirmación de Renard es la elevación a principio teórico del punto de vista francés sobre el desarme y los Tratados. De hecho, podrá ser preferible el mantenimiento de esta situación a una nueva guerra europea; pero, ¿qué sino lo que en esa situación puede haber de *injusticia* es lo que constituye —al provocar reacciones— la negación del bien común internacional y, por tanto, la mayor amenaza para la paz? Es precisamente la ofensa a una nación como personalidad espiritual lo que provoca indefectiblemente el resentimiento en la nacionalidad ofendida y, como lógica consecuencia, hace surgir el nacionalismo imperialista.

El Derecho internacional personalista ha de servir de contención de los afanes imperialistas y absolutistas de Estados y naciones: *a*), protegiendo, frente al poder del Estado, los derechos del hombre, de la persona humana; *b*), aspirando incesantemente a crear una situación de paz para que las naciones puedan realizar valores de personalidad, no mediante la afirmación imperialista de su «yo», dirigido contra las otras naciones, sino mediante la entrega, por amor a la Humanidad, a la realización de los supremos valores espirituales. De este modo, el *internacionalismo*, basado en la integración de todos los pueblos en una comunidad internacional y en una organización jurídica de los mismos lo más amplia posible, sirve para la afirmación de la superior dignidad de cuanto lleva el sello de la personalidad: el hombre y la nación.

Afirmar la finalidad personalista del Derecho internacional es afirmar la supremacía de lo espiritual en la construcción del orden jurídico internacional. La esencia de lo personal, hemos dicho, es ser espiritual. Y el espíritu no adquiere forma sino personalizándose. Servir lo personal es servir lo espiritual. El espíritu es personal, esto es, concreto. Pero es al propio tiempo universal. Pues la persona

es síntesis de individualidad y universalidad. Así es como la Humanidad se impone, en cuanto idea, como razón de ser de toda evolución humana. En esas exigencias confusas que se imponen a nosotros bajo los rasgos de una Humanidad ideal, es el espíritu, es Dios mismo el que se revela⁴³. Consagrando, pues, individuos y patrias al servicio de la idea de la Humanidad, afirmamos una vez más la primacía del espíritu, que negamos en cuanto nos limitamos a afirmar nuestro propio yo, que ahoga nuestra personalidad.

A esta noble tarea entregóse España, cuando ésta constituía una noble y auténtica personalidad nacional. Maeztu ha definido muy bellamente ese carácter de la personalidad española, al decir que nuestro honor fue abrazarnos a la Cruz y a Europa, al Occidente, e identificar nuestro ser con nuestro ideal: ideal que está en la doctrina del P. Vitoria sobre la gracia, que nuestros teólogos impusieron en Trento. La hispanidad no es ningún producto natural y su espíritu no es el de una tierra ni el de una raza determinadas. Al descubrir las rutas marítimas de Oriente y Occidente hizo la unidad física del mundo; al hacer prevalecer en Trento el dogma que asegura a todos los hombres la posibilidad de salvación, y, por tanto, de progreso, constituyó la unidad de medida necesaria para que pueda hablarse con fundamento de la unidad moral del género humano⁴⁴.

Lo que menos sentido posee es oponerse en nombre de este espíritu universalista español al llamado «espíritu de Ginebra», como es hoy corriente en muchos distinguidos escritores españoles, que dedican su ingenio a ridiculizar las poltronas ginebrinas y los salones dieciochescos llenos del espíritu de Calvino. O a afirmar que la obra de Ginebra es lo mismo que propugna Vitoria... «salvo que al revés». O bien se recurre a una metafísica poética y gue-

⁴³ M. ZUNDEL: *L'appel de l'esprit*, en *La Vie intellectuelle*, 25 de febrero de 1934, pp. 81-85.

⁴⁴ En el primer número de la revista *Acción española*, 1931. Véase del mismo, *Defensa de la Hispanidad*, 1934.

rrera, de tinte místico-religioso, trayendo inoportunamente a cuento las dos naturalezas de que hablaba San Pablo, o las milicias de Cristo, para poner en pugna el espíritu pacifista con el Cristianismo⁴⁵. Todo esto es puro confusio-nismo. Se puede criticar la obra de Ginebra, pero no en nombre del Cristianismo. Y el antipacifismo, pese a todos los *jeux d'esprit* a que se recurra para ocultar una verdad nítida, es siempre y no puede ser otra cosa que exaltación de valores vitales, venerados como espirituales. Pero esto es una forma de paganismo. España, por ejemplo, renunciando a la guerra como instrumento de política nacional, no renuncia a su personalidad: simplemente, pone en práctica las ideas vitorianas sobre la guerra justa, y se pone en camino de entregarse a la realización de toda suerte de valores espirituales, que es donde se afirma enérgicamente y sin equívocos la personalidad de un pueblo. Se dice que el internacionalismo ha de ser «cristiano». Se puede decir más: el internacionalismo —que, por serlo, no suprime, sino que reconoce a las naciones en su calidad

⁴⁵ A Ginebra aplica JIMÉNEZ CABALLERO los siguientes epítetos: «Ginebra, la usurpadora Ginebra. La heredera de todos los secesionismos y traiciones contra Roma. Ginebra, la sucesora de aquella Aviñón, falsa corte de los Papas. Ginebra, la bastarda de Erasmo, la barragana de Lutero, la viuda de Rousseau. Ginebra, la Celestina indecible de Sión, de Londres, de Nueva York, de París. Indigna puritana. Repulsiva beata, adulada por toda una clerigalla laica, tartufesca, ávida de oro, simoníaca y enredadora del mundo» (*La nueva catolicidad*, p. 100). Y de la Sociedad de Naciones asegura que es la continuadora de los ideales dieciochescos y kantianos (idea de la paz perpetua): «Muchas críticas —y muy fundadas— se han hecho de la Sociedad de Naciones. Pero la principal que podría hacerse sería esta radical: *el espíritu que la informa*. Un espíritu dieciochesco e ilustrado, creer que la historia es una pura convivencia, algo así como un amable salón de *causeries* filosóficas, financieras y mundanas. De ahí su nombre de *Sociedad*. Algo convencional, superficial y hasta elegante. Pero sin un íntimo anhelo genial y religioso, profundamente humano» En análogo sentido suele expresarse EUGENIO MONTES en sus brillantes crónicas de *ABC*. Hay mucho de verdad en todas estas apreciaciones; pero no son toda la verdad. Pues también es verdadero el contrario juicio que la institución ginebrina merece a M. MARCEL PRELOT, en su trabajo sobre la organización y actividades de la Sociedad de Naciones (publicaciones de la *Union Catholique d'Etudes internationale: La Société internationales*, París, Editions Spes, 1928), página 114: «Les données fondamentales du Pacte se trouvent en complet accord avec les requêtes de la morale chrétien, en même temps qu'elles correspondent aux exigences pratiques du monde contemporaine».

de portadoras de valores de personalidad, aunque pone cortapisas al desarrollo del poder estatal en interés de las auténticas personas, de la persona humana— es, por esencia, cristiano. Aunque no se dé ese nombre. Un internacionalismo que no sea individualismo agnóstico o mero internacionalismo de clase, se basa por esencia en la idea cristiana de fraternidad, en una «vivencia» fundamentalmente cristiana. Es la vivencia del amor al semejante, es la vivencia de la unidad moral del género humano, de la comunidad de origen y destino de los pueblos, que nos hace sentirnos solidarios aun de aquellos que no forman parte de nuestra nación. El espíritu nacionalista, que nada tiene que ver con el espíritu nacional, es una resistencia a esta vivencia cristiana; es el recelo y la hostilidad hacia lo ajeno; pero el espíritu nacional no necesita ser celosamente afirmado, como diferenciación: es un producto espontáneo que no florece más que allí donde se olvida de sí mismo para entregarse a *lo otro*. Por eso decía el Abate Sturzo: «El esfuerzo moralizador del cristianismo, propagado en nombre de una divina fraternidad, trata de vencer todos los egoísmos que pesan sobre los hombres, y de hacer servir al Bien las iniquidades del mundo; pues *totus mundus in maligno positus est*. El cristianismo naciente transformó así el paganismo greco-romano y el paganismo bárbaro; y en el siglo XIX, trata de realizar la misma obra respecto de la democracia. Es su tarea eterna, y habrá de sufrir todos los choques del nacionalismo para conducir a los hombres desde los egoísmos nacionales y los egocentrismos homogénicos a una evaluación más sana del universalismo humano y cristiano»⁴⁶. Procuremos que el internacionalismo se impregne de sentido universalista cristiano; pero no condenemos, porque haya poco cristianismo confesado y bastante particularismo, las actuales formas de organización internacional; que, sin ellas, del Cristianismo no quedaría sino el nombre, y la barbarie habría consolidado su trono. Pero hoy hay muchos que se deslumbran ante el amanecer de tendencias dirigidas a la instauración de las

⁴⁶ En la *Enquête sur le Nationalisme*, de M. VAUSSARD, 1924, p. 281.

«jerarquías imperiales» en la vida internacional⁴⁷. ¡Pura leyenda! No se trata más que de procedimientos técnicos, a falta de otros más perfectos jurídicamente, o de imperialismos de mala especie. De ese imperialismo que relega lo espiritual a un término secundario, porque comienza por ahogar lo personal: pues éste aparece subordinado al po-

⁴⁷ Según G. BOTTAI, el llamado *Pacto de los Cuatro* significa el fin del Wilsonismo, el retorno de la diplomacia a sus propias funciones ejecutoras, tras las orgías retóricas de Ginebra, el triunfo de la política creadora sobre la diplomacia. Y JIMÉNEZ CABALLERO (*op. cit.*, p. 104) teoriza así sobre ese importante acontecimiento diplomático: «Para salvar a la Europa que vacilaba, no bastaban los programas societarios de una Europa igualitaria y absurda, equívoca y falsa. No bastaban los legalismos *des papiers jurés et des protocoles*, mitos ambiguos, formularios paneuropeos de Briand. Se necesitaba una *revisión reconstructiva*. La introducción de un *sentido jerárquico de justicia*. Como dijo Mussolini en su famoso discurso del 7 de junio, se necesitaba determinar una jerarquía de pueblos con plena responsabilidad ante sí mismos y ante el mundo. De esa necesidad arquitectónica surgió el llamado *Pacto de los Cuatro*. Surgió el que los caminos de Europa (París, Londres, Berlín) condujesen de nuevo al viejo y eterno camino de Roma. Este *Pacto* es el síntoma primero —pero decisivo— de que los valores tradicionales y sanos del mundo europeo recobran vida, futuridad, sentido universal. De que una nueva catolicidad comienza a planear sobre el mundo». En estas interpretaciones hay mucho de preciosismo, y el espíritu del hombre actual tiende a dejarse deslumbrar fácilmente por ellas. Pero el capital de la Sociedad de Naciones no está en su finalidad ni en su espíritu, sino en la timidez de los medios adoptados para el logro de sus fines. No es lo malo en ella el proponerse el logro de la paz perpetua, como irónicamente se le reprocha por quienes saben perfectamente que no es esa su exclusiva y auténtica finalidad, sino el poseer todavía demasiado respeto para las viejas concepciones de la soberanía (de donde, por ejemplo, el requisito de la unanimidad, que paraliza toda su labor); y no es lo malo que se propugne un igualitarismo internacional, sino el desconocer que la igualdad no es la identidad, sino la equivalencia. Y esto ya lo han visto espíritus demócratas y amigos de la institución ginebrina, como GURVITCH, SCELLE, etc. «Le sens approfondi de l'égalité n'est pas l'identité, mais l'équivalence. Plusieurs petits Etats, groupés dans une Société des Nations régionale pour être considérés dans la Société des Nations universelle comme équivalents dans leur ensemble à un grand Etat, cela serait un véritable triomphe du principe de l'égalité démocratique dans son application à la vie internationale, l'égalité tenant compte de la variété qualitative de l'équation» (GURVITCH: *Le temps présent et l'idée du droit social*, p. 185). Estas soluciones no contentarán, evidentemente, a los partidarios de ese imperialismo jerárquico representado por el fascismo; pero quien crea que los *derechos del hombre*, es decir, la persona, valen más que los derechos del Estado, y piense que el valor de las naciones, aun siendo desigual, no se mide por la potencia y grandiosidad de la máquina estatal superpuesta, sino por los valores espirituales que realizan o contribuyen a que se realicen, podrá contentarse con ellas.

der político o al económico, que todavía vale menos. Y como dice Emmanuel Mounier, el mundo del dinero en que vivimos es el reino de la guerra, por lo que la cuestión internacional va enlazada de modo inseparable con la cuestión social interior⁴⁸. Una espiritualización del orden jurídico, hoy bajo el signo del capitalismo, del fascismo o del comunismo, es la condición primera para que la primacía de la justicia personalista en el orden jurídico internacional sea no sólo un postulado de la teoría, sino una realidad eficiente y consoladora.

ADDE: En el texto nos hemos atendido a la concepción vitoriana del *ius gentium* que expone en la *Relectio De Indis*, al considerar que el Derecho de gentes *est ius naturale, vel derivatur ex jure naturali*; y esta concepción es la universalmente conocida. Pero en ella no se expresa toda su opinión; en efecto, en el manuscrito publicado por el P. Beltrán de Heredia, Vitoria viene a sustentar un criterio harto distinto, pues con nítida claridad afirma que el Derecho de gentes es más bien Derecho positivo: *Et sic ad dubium principale respondeo per hanc conclusionem: Quod ius gentium potius debet reponi sub jure positivo, quam sub jure naturali*. Y más adelante sostiene: *quod ius gentium non necessario sequitur ex jure naturali, nec est necessarium simpliciter ad conservationem juris naturalis, quia si necessario sequeretur ex jure naturali jam esset ius naturale*. Claro es que estos pasajes todavía refuerzan nuestra opinión, ya expresada en el texto, de que, a pesar de la divergencia aparente, existía una fundamental coincidencia de concepciones entre Vitoria y Suárez.

⁴⁸ El el artículo citado: *El movimiento «Esprit» y la revolución espiritual*, publicado en *Cruz y Raya*, II, 1934.