

COMENTARIO SOBRE *OUR PUBLIC LIFE* DE PAUL WEISS

El libro es parte del empeño total del autor por explicar con la mayor rigurosidad posible la postura natural y social del hombre en el mundo. En el prefacio de su *Nature and Man (La naturaleza y el hombre)* (1946) el autor prometía un trabajo sobre la ética. Los dos tomos “pretendían sentar las bases para servir de introducción a un propuesto tercer volumen sobre política”. La obra sobre ética salió a la luz en 1950 con el título *Man's Freedom (La libertad del hombre)*, mas no se decidió el doctor Weiss a publicar inmediatamente su libro sobre política. En su lugar escribió su tratado sistemático y fundamental sobre la metafísica, *Modes of Being (Modos del ser)* (1958), que trataba de mostrar que existían cuatro realidades irreductibles pero interconectadas que él llamaba Lo Presente, Lo Ideal, La Existencia y Dios.

El libro actual es uno de una serie de esfuerzos independientes —sugeridos y a veces ejecutados en libros anteriores— cada uno de los cuales trata de uno de los cuatro modos del ser, en cuanto forma parte de la experiencia y es calificado por el hombre.

*Reality (La realidad)* (1938) y *La naturaleza y el hombre* mostraban entre ellos cómo el hombre conoce y se enfrenta con el reino de *Lo Presente* por medio de categorías básicas y de la acción efectiva. *La libertad del hombre* y *Nuestra vida pública* nos dan, en forma análoga, estudios suplementarios del modo en que *Lo Ideal* se convierte en realidad, en la forma de una ética individual y de una vida pública. A estos esfuerzos seguía otro que muestra cómo la experiencia de una *Existencia* puede tomar la forma del arte (*The World of Art [El mundo del arte]*, 1961; *Nine Basic Arts [Nueve artes básicas]*, 1961) y de la historia, y otro que muestra cómo la experiencia de *Dios* se traduce en religión tanto particular como institucional. El proyecto completo debe ofrecernos el contrapunto de los *Modos del Ser*, al darnos un sistema de pensamiento que evidenciaría la manera en que se llevan a cabo y se individualizan los cuatro modos del ser.

*Nuestra vida pública* sale en lugar del volumen prometido sobre política. Paralelamente a *Modos del ser* halla su fuente en *La libertad del hombre* y da origen a los estudios futuros sobre las filosofías del arte, de la historia y de la religión. Es un relato sistemático, especulativo, de la naturaleza de grupos como la sociedad, el Estado, la cultura y la civilización. El autor nos dice que se necesita especular más, y no menos, con las teorías social y política. Por ello se pregunta no sólo cómo llega a formar parte el hombre de grupos públicos, sino qué debe suceder cuando éste pase de un estado inferior a un estado superior de cosas, v. gr., de la sociedad convencional, tradicional, a la cultura y luego a la civilización (usa las palabras “cultura” y “civilización” en forma diferente de la que Spengler hizo tradicional; para Weiss una cultura es un fragmento de la civilización). Usando lo que Weiss llama el método de construcción dialéctica trata de “presentar un relato plausible de la manera en que los hombres pueden reunirse idealmente y realizarse progresivamente”. De resultas de ello, presenta una especie de molde ideal que puede darnos a entender con mayor claridad las estructuras públicas, los valores y su interrelación y, en particular, los valores que será menester instituir en la vida pública.

El método de construcción dialéctica (que no tiene relación con las dialécticas

hegeliana o marxista), contrasta con otros cuatro métodos al menos: el genético, el empírico, el analítico y el paradigmático. Éstos, según el autor, "hace tiempo que dominan el estudio del pensamiento social y político". El método genético trata de explicar el estado actual de cosas como punto terminal de una secuencia histórica de formas más y más desarrolladas. El método empírico trata de recoger toda la información pertinente que sea posible en la esperanza de que alguna característica común o alguna diversidad necesaria pueda surgir del total. El método analítico trata de evitar las dificultades de los métodos genético y empírico al no hacer referencia a lo que sucede en el tiempo. Desintegra en sus supuestos elementos las ideas de sociedad, estado, cultura o civilización, en la esperanza de crear un concepto preciso y adecuado, libre de lo superfluo, y después trata de unir las partes de nuevo para crear un total más racional o comprensible. Pero hay muchas maneras de analizar un tiempo dado, muchos modos en los cuales pueden combinarse los elementos analíticos. El método presupone que se sabe lo que es y lo que no es pertinente, y éste es un conocimiento que el método en sí no puede darnos. El método paradigmático produce un modelo para lo que son o deben ser la sociedad, el estado, la cultura o la civilización. El interés en este método fue lo que llevó a Platón a fijarse en el hombre en sí, a Locke en el hombre en la naturaleza, a Hobbes en el hombre en presencia de extraños, a Rousseau en el hombre en relación con otros en la naturaleza, y a Marx en el hombre en relación con sus útiles. Pero no hay razón para suponer que los hombres en la sociedad siguen un esquema de lo que es diferente de ellos en la naturaleza —el hombre no asociado como se usa en el modelo. Lo que se necesita es un conocimiento de la esencia de estas agrupaciones. Esto es lo que trata de darnos el método de construcción dialéctica. Este método trata de determinar lo que ha de suceder si se va a completar un pensamiento o un hecho. Partiendo de algo observado empíricamente o conocido como cierto, trata de mostrar qué más debe reconocerse y añadirse al material inicial para hacerlo parte de un todo excelente.

En cierto modo este método combina todos los otros, mas no sin cambiar su intención radicalmente. Al igual que el método paradigmático, tiene el propósito de dar un modelo. Al igual que el método analítico proporciona un análisis de sociedades, estados o culturas reales. Del mismo modo que el método empírico, dirige su atención a varios grupos del pasado o del presente, pero únicamente después de haber tenido cierta idea del modelo y de reconocer, por tanto, lo esencial y lo superfluo. Por último, en lugar de comenzar con algo que pueda, ya sea contingente o necesariamente, haber servido de antecedente de un grupo real, como hace el método genético, trata de mostrar cómo puede usarse una situación inicial para dar la base de esa sociedad, Estado o cultura modelos que queda ilustrada por los casos reales.

Una explicación dialéctica de los logros de la civilización supone nada más que el hecho de que los hombres avanzan de sociedad a Estado, a cultura, y luego a civilización, con el objeto de estabilizar y de universalizar los resultados de modos de acción constreñidos por la influencia social de mutua interrelación. Pone a nuestra disposición una técnica para predecir y especificar el resultado de la insistencia del hombre en lograr una existencia pública satisfactoria y rica. Lo que logre formalmente no es sólo lo que pueda lograrse de hecho, sino lo que responda a las necesidades persistentes y reales del hombre.

El capítulo primero, *La sociedad y sus clases*, se ocupa de un conjunto de grupos que siguen en cierta manera el modelo platónico. El primero, una especie

de voluntad pública, se distingue por su poder; el segundo, *locus* de la conciencia social, por su racionalidad; el tercero, la emoción socializadora, por su prestigio; y el cuarto, que representa el cuerpo humano, por su productividad. Son, respectivamente, la clase del poder, la clase del hombre racional, la clase del prestigio y la clase productiva.

Los componentes de la clase del poder tienen la fuerza, son lo que un escritor sociológico llama la *Élite del poder*. Los componentes de la clase racionante tienen conciencia del ritmo de la naturaleza en cuanto éste se proyecta sobre las actividades del hombre social. Los miembros de ambas clases pueden no saber o no interesarse en lo que debe ser. Existen, sin embargo, en cualquier sociedad algunos hombres que se dedican a poner de relieve lo que ellos juzgan ser el valor prevalente en el grupo total y en el mundo exterior. Los sacerdotes y los maestros, los poetas y los sabios no se comportan primordialmente de manera acostumbrada como lo hacen los poderosos y los racionantes, sino más bien por la determinación de reestructurar sus propias actividades y las de otros de modo que éstas se conviertan en el *locus* de valores deseados. Esta clase, la del prestigio, da la comparación de lo que es importante y de lo que no lo es. Los componentes de la clase productiva pueden no ser ni poderosos, ni prestigiosos. Proporcionan la base material de la sociedad.

La teoría política no debe exagerar una clase a expensas de las otras. Una sociedad madura necesita las cuatro y todas las sociedades existentes tienen las cuatro —hasta las sociedades de ideología unilateral como las marxistas.

El capítulo termina con una sección sobre la ley social. La naturaleza de una sociedad es tal que afecta y califica las clases y los hombres que se encuentran dentro de ella. Esta naturaleza ha sido llamada a veces el temple o espíritu de la sociedad. Constituye una norma para el individuo. Es un mosaico de costumbres, de convenciones y de hábitos, que expresan la dinámica de la sociedad. Se encuentra codificada en parte en la ley positiva. Tal codificación tiene que considerar los derechos congénitos e inalienables del hombre.

El capítulo 2 se ocupa de *Los derechos congénitos del hombre*. Por muy penetrado que esté el hombre con el grupo o por más tiempo que dedique a la vida de su sociedad, siempre habrá un número de necesidades esenciales que no podrá expresar y satisfacer adecuadamente en ella. Casi todas las constituciones garantizan estas necesidades en forma de derechos congénitos; pero nadie sabe exactamente cómo es que los hombres llegaron a tener derechos, o si es que esos derechos pueden ser negados o calificados con justicia. La Declaración Norteamericana de Independencia, que declara sin ambages que todos los hombres tienen ciertos derechos inalienables —la vida, la libertad, la búsqueda de la felicidad— no se ocupa explícitamente de la cuestión de si alguien —un poder soberano, individuos o la sociedad— podría o no enajenar esos derechos que se dice que tienen todos los hombres.

El autor diferencia entre derechos congénitos y derechos otorgados. Lo que surge de la naturaleza misma del hombre es un derecho congénito; lo que no surge así se supone que ha sido otorgado. Los primeros son inalienables, los segundos *pueden* ser enajenables. Cualquier teoría que proponga que *todos* los derechos son otorgados y enajenables es una teoría que supone que los hombres han sido hechos enteramente por fuerza externa y que no poseen ningún derecho intrínsecamente arraigado. Tal teoría no verá nada malo en lo que el estado pueda hacer con ellos. Si todos los derechos inalienables son otorgados, los hombres, a diferencia de tales otorgamientos, serán abstracciones, de sustancia insuficiente

para tener derechos, o inválidos, no prestos para el ejercicio de derechos. Si todos los derechos inalienables del hombre le han sido transferidos de un estado soberano, ha de ser él una unidad soberana como un estado, tanto antes como después del acto de transferencia. Para que alguien pueda recibir derechos por transferencia de un estado soberano, ha de representar él mismo una especie de soberanía; de otro modo no representará en sí un vehículo propio para recibir los derechos que tal soberano le transfiere. Pero si el individuo ya tiene soberanía, ¿por qué no ha de tener derechos soberanos propios, derechos que emanan de la naturaleza o del *status* que tiene él como soberano? Los hombres pueden convertirse en unidades de soberanía por la acción del Estado. Pero tienen derechos independientemente de tal suceso. Los bebés, los ermitaños, los idiotas, los forasteros y los extranjeros tienen derechos; ni son ni han sido creadas todavía unidades de soberanía por ningún soberano.

Un derecho congénito es un derecho íntegro con e inseparable de la sustancia y de la naturaleza de un hombre. En lo que el hombre es un ser unitario, simple e indivisible, sin partes o capacidades realmente separadas, puede tener tan sólo un derecho, el derecho a ser hombre. Este derecho es general, no específico; no puede ser usado o apoyado a menos que se vea calificado por derechos más específicos. Como ser viviente, de constante alteración y adaptación, que se expresa constantemente por el cambio, el hombre tiene que ser visto como *locus* de un número indeterminado de derechos específicos.

El hombre tiene cuerpo, mente, voluntad y emociones. Cada uno tiene su propia naturaleza, sus propias necesidades y sus propios derechos. Negar que el hombre tiene cuerpo es negar la posibilidad del asesinato. Negar que el hombre tiene mente es negar la posibilidad del error; negar que el hombre tiene ciertos derechos mentales es negar que el engaño tenga nada de malo. Negar que el hombre tenga voluntad es aceptar que no hay posibilidad de decidir. Negar que la voluntad del hombre tiene sus derechos es negar que haya mal en subyugar. Negar que el hombre sea emocional es decir que no tiene sensibilidad activa. Negar que tiene derechos como ser emocional es negar que haya mal en la violación de sus sentimientos. Precisamente porque el hombre tiene emotividad, tiene derecho a la personalidad.

Las deducciones del autor en este capítulo son intachables; mas no así ciertos eslabones del argumento, que parecen dudosos. Por ejemplo, ¿por qué ha de ser necesario que el hombre tenga soberanía para aceptar derechos de parte de un soberano? ¿Qué constituye la base de la soberanía? ¿En qué difiere la soberanía del hombre de la del Estado? El libro no da una respuesta clara a estas preguntas; presuponen una teoría explícita del valor.

La ausencia de tal base de valor se hace muy clara en el capítulo 3, *La enajenación de los derechos*. Puesto que el autor no tiene un criterio para definir el valor del hombre frente al del Estado, puede considerar que el derecho a la vida es, en ciertas circunstancias, enajenable. “¿Acaso es siempre mala la acción de un conjunto social o político cuando le niega a un hombre la oportunidad de vivir, o cuando limita o impide el ejercicio del derecho a la vida? Me parece que no.” Una distinción clara entre el valor *intrínseco* de la vida y el valor del Estado *como sistema* habría librado al autor de caer en este error. En lugar de ello, su argumento nos recuerda el de algunos editoriales periodísticos: “Surge a veces un conflicto real entre el derecho a la vida y otros derechos. Puede ser necesario o deseable, por ejemplo, obligar a un hombre a arriesgarse a perder la vida en aras de la seguridad o de la libertad. Un soldado al que un oficial justo

envía de avanzada con la casi total seguridad de que no ha de regresar, parece tener poco más derecho a la vida que el criminal al que la ley civil ha condenado a morir. Las razones de las dos condenas son muy diferentes; las valoraciones de los dos hombres distarán mucho una de otra. Pero lo cierto es que para ninguno de los dos hay alternativa, y que ambos, por el ejercicio de una fuerza superior, se encuentran casi al fin de su vida... Todo ello no sin justificación." (Págs. 76 y sig.) El autor no considera la cuestión básica, a la que ya dio respuesta Castellio cuando Calvino hizo quemar a Servet, que es si hay abstracción alguna como "libertad" o "seguridad" —para no mencionar a "Dios"— que merezca el sacrificio de una vida humana. Deja abierta la cuestión de cómo un Estado —que por su propia admisión no es autosuficiente y al que trascienden la ética y la religión (págs. 118 y sig.)— puede permitirse el suprimir lo que le trasciende, la vida misma, portadora de esos valores trascendentes.

El autor hace algunas distinciones perspicaces entre los derechos inalienables *prima facie*, los derechos por principio, los derechos genéricamente inalienables, los derechos que son inalienables tan sólo externamente, los derechos inalienables tan sólo internamente (derechos que los hombres mismos no deben enajenar) y los derechos inalienables colectivamente ("el derecho básico congénito al uso del cuerpo propio se manifiesta como derecho público al movimiento, a la salud, a la seguridad; el derecho congénito de la mente a la verdad, se manifiesta como derecho público de educarse, con el derecho derivado de expresión y de investigación; el derecho congénito de la voluntad a afirmarse se manifiesta en el derecho público a comprometerse y, por tanto, en el derecho a la propiedad y al culto; el derecho congénito de las emociones de expresar una personalidad se manifiesta como derecho público a ser persona pública distintiva y autodeterminante", pág. 93):

El capítulo 4, *La ley del Estado*, trata de la ley positiva. Una ley positiva ideal, sea contractual o no, tiene al menos siete características: es anónima, imparcial, prescriptible, objetiva, se refiere al comportamiento público; define los derechos civiles, correspondientes a los derechos congénitos del hombre, y junto a los derechos civiles instituye deberes.

El capítulo 5 trata de la *Soberanía*. El Estado es una sociedad que apoya la ley social con una autoridad enérgica que se expresa por medio de leyes positivas. Esta autoridad emana de la soberanía del Estado. Hay, en el capítulo, cierto malentendido de la soberanía. "Si retiráramos el hecho de la soberanía el Estado queda reducido a nada más ni nada menos que una sociedad, incapaz de indicarse a sí misma adónde debe ir y qué es exactamente lo que deben hacer los hombres", pág. 120). Sin embargo, unidades administrativas tales como las corporaciones, no son soberanas y, por eso, no son grupos o sociedades incapaces de dirigir su vida. Si le privamos de la soberanía —lo cual significa simplemente "supremacía"— el Estado sigue siendo una unidad administrativa con sus subunidades administrativas, incluyendo todas las instituciones legales que se le incorporan y con todo el personal administrativo que impone el cumplimiento de a ley exactamente igual que cualquier unidad legal.

El autor traza un bosquejo de las teorías de la soberanía. Desgraciadamente, nos dice, la mayoría de las teorías de la soberanía insisten en una de sus características y nada más. "Algunos la toman por institución nacional o legal, que responde a una necesidad de guiar, controlar y reconciliar a los hombres. Otros la interpretan como la fuerza bruta que subyuga a los hombres sin razón y tal vez sin propósito; aun hay otros que la toman por algo que existe de hecho,

como producto de la historia, ni bueno ni malo, y que puede no ser ni efectivo ni deseable; otros creen que llama la atención a los hombres sencillamente como algo que debe dominar. El primer punto de vista es el del racionalismo; el segundo, el del realismo; el tercero, el del historicismo; y el cuarto el de la teología clásica." Según la teoría racionalista, los hombres pueden ya sea ponerse de acuerdo para producir un instrumento que haga lo que ellos no pueden hacer por separado, ya sea producir un soberano que no tenga capacidad de durar, que no tiene *status* independiente, que existe tan sólo por tolerancia, como un producto que desaparecería al desaparecer las causas. Opuesta a la teoría racionalista está la realista, que nos presenta al soberano como consecuencia de un poder superior.

Frente a estos dos puntos de vista, aunque compartiendo algunas de sus características, se encuentra la teoría que insiste en que la soberanía es una especie de accidente histórico, un mero suceso. Constantemente se confunde este punto de vista con la teoría del soberano coercitivo. En realidad es una teoría totalmente diferente; no hace más que afirmar que el soberano es *de facto* precisamente lo que es. Tal soberano podría haber sido establecido por acuerdo, por nombramiento divino, o por cualquiera otra causa. El historicismo no nos aclara por qué puede haber sido reconocido el soberano al surgir como tal y cómo es que pueda persistir después de surgir.

Correlacionada con la teoría *de facto* de la soberanía se encuentra la de la teología clásica; el soberano es, esencialmente, un agente de persuasión, tal vez una iglesia o sacerdocio, o un grupo de ancianos o sabios que gobierna al resto. Su establecimiento no es por la fuerza ni por la amenaza, ni por accidente, ni siquiera por la razón, sino por el llamativo que tiene para los hombres.

El autor nos dice que todos estos puntos de vista tienen algo de verdad. Pero el primero no toma en cuenta los esfuerzos del soberano por satisfacer las necesidades humanas; el segundo, el hecho de que se somete a sus propios sujetos; el tercero, que exhibe virtudes en el presente; y, el cuarto, que tiene que ejercer la fuerza. La soberanía en su forma óptima es a un tiempo *de jure*, *coercitiva*, *de facto*, y *persuasiva*. Existe porque llena una función legal útil; impone la fuerza; en naturaleza y en alcance, queda determinada por la historia; es llamativa para el ser humano.

La soberanía se desea, se pide, se invoca; el *racionalista* ve esto. Pero se desea con propósito determinado y la piden los individuos. El *racionalista* deforma esta verdad, al olvidarse de que el soberano debe su origen a circunstancias y a necesidades humanas, que los hombres no conocen ni entienden del todo. Los *realistas* saben que el soberano tiene poder suficiente para controlar, pero tienden a olvidarse de que los hombres pueden oponérsele, y que todo soberano se auto-sacrifica en parte al funcionar como instrumento de los seres mismos que controla. Los *historiadores* ven que el soberano tiene historia y que las partes y funciones del soberano son productos adquiridos gradualmente a través de los años. Suelen olvidarse de que había razones por las cuales no se han retenido las características pasadas, y de que hay una necesidad presente y un valor del soberano. Finalmente, los que reconocen que el soberano gobierna por medio de la *persuasión* reconocen que hay algo de noble y de bueno en el soberano. Ven que por lo general es más complejo que un objeto de la razón, más tratable que la fuerza bruta, y que está arraigado en la naturaleza del hombre más profundamente de lo que suele estarlo un accidente puramente histórico. Desconocen el hecho de que el soberano también a veces ha producido el mal y ha mostrado insensatez,

que se ha desenvuelto con el tiempo, que muestra señales de refriegas pasadas, y que tiene momentos en que aterrera en lugar de persuadir. La soberanía es legal, brutal, accidental y noble, todo al mismo tiempo, y expresa algo de razón, de poder, de historia y de valor. Por eso los hombres no sólo obedecen sino que quieren y deben obedecer a su soberano.

Como se ve, el autor nos da una descripción sumaria y una valoración de las teorías de la soberanía existentes; pero no nos da la nueva y original teoría de la soberanía que exigiría su método si las naciones-estado fueran desenvueltas para formar unidades más elevadas de cultura y de civilización.

El autor concede trato especial a las democracias soberanas. Las divide de acuerdo con las ideas de la igualdad, del poder, del interés y del derecho. Si una democracia recalca la igualdad de la naturaleza, es una democracia del pueblo; si recalca la igualdad del poder, es de los trabajadores; si recalca la igualdad del interés es una democracia del público; si recalca la igualdad del derecho, es de los ciudadanos.

El demócrata niega que sus representantes sean superiores en principio o en promesa a los representados. Puesto que necesita jefes preparados, busca como representantes suyos hombres que hayan desenvuelto su capacidad común hasta un grado algo, pero no mucho, mayor que el grado a que la haya desenvuelto la mayoría. El demócrata acepta tácitamente el derecho a la revolución. No nos sometemos al estado sin reserva. Nuestra sumisión no es final, no abandona el derecho a la revisión o al cambio. Queda sujeta al cumplimiento de los requisitos que nos hicieron concederla.

Si el Estado no llena su cometido, lo cual sucede tarde o temprano, los hombres deben apartarse de él y aspirar a otro Estado que les haga más justicia. La norma de la justicia es la Ley Natural. Para ser justo el Estado debe actuar como soberano a la luz de los dictados de la Ley Natural.

El autor explica la *Ley Natural* (capítulo 6) de manera bastante diferente a la que se usa por lo general. Considera "natural" a la Ley Natural en el sentido de las leyes de la naturaleza material más bien que en el sentido de la ley de naturaleza moral; es ley naturalista más que Ley Natural. Y se considera como esta clase de ley la manifestada por una nación o Estado. Es ley naturalista nacional; ley nacional que concuerda con las leyes de la naturaleza.

Se encuentra la conexión entre las leyes de la naturaleza y las del hombre por medio de una explicación teleológica de la normatividad, que se identifica sin más con la valoración.

La Ley Natural, dice el autor, es pertinente para los hombres que viven en un mundo de espacio-tiempo, y pertinente para toda sociedad y Estado. "Por tener este doble foco, el reconocerlo debe ir precedido de algún reconocimiento de la naturaleza de las normas que usan los hombres, y del *status* de las leyes prevalentes de la naturaleza." (Pág. 143.)

Las normas surgen de la conciencia de que algo de lo existente no es como debiera ser. Hay relaciones teleológicas de primer grado y de segundo grado. El primer grado relaciona a los hombres con algún objetivo o resultado deseado; el segundo grado respalda el establecimiento de una relación de primer grado (y tal vez hasta el logro de los objetivos de primer grado). La conciencia de que algo es como no debe ser es de segundo grado, en su valoración de algo de primer grado. Esto no quiere decir que no haya valores de primer grado, sino nada más que la valoración de primer grado, contenga o no contenga valores, es de segundo grado. Más o menos explícitamente, los hombres reconocen las normas que les

permiten valorar las relaciones de primer grado conectando lo presente con lo futuro. Esa norma es un *standard* de excelencia al escoger los medios. Puesto que esta norma, nos dice el autor, gobierna los sucesos del mundo espacio-tiempo, "tiene que tener la estructura de una ley de la naturaleza". Una norma realizada, instrumental en el logro de algún objetivo, es cualquier ley de la naturaleza que se exhibe en el momento en que el hombre actúa para lograr lo que desea, lo que debe tener, o ambas cosas.

He aquí una extensión de la noción de ley de la naturaleza que se remonta a Hume, y de curioso anacronismo en la era de la física de Einstein. La razón es que el concepto que tiene el autor de la "Ley Natural" termina dentro de la naturaleza física en lugar de extenderse a la naturaleza moral. Dentro de los límites naturalistas que él mismo se fija puede extender las nociones de Ley Natural en el sentido estricto que ha adquirido en el desarrollo de las ciencias naturales, sólo si niega parte de este desarrollo. Tradicionalmente, dice el autor, se han visto las leyes de la naturaleza como si tuvieran referencia exclusiva o primaria a los seres inanimados. Al hombre, especialmente en su función de parte de la sociedad o de la historia, se le veía como total o parcialmente fuera del dominio de la ley de la naturaleza. Pero, como los discípulos de Hume, debemos decir que el hombre está en la naturaleza, y que los principios que la gobiernan también lo gobiernan a él. Y, al igual que Hume, debemos reconocer que en el mundo del hombre las cosas suceden en forma presagiable. Si los objetos inanimados no tuvieran naturaleza común y no implicaran ciertas posibilidades, no formarían una clase real y no se sujetarían a ley alguna. Pero los hombres, al menos, en la sociedad y en el Estado, sí forman clases reales, tienen naturaleza común y objetivos que se relacionan por medio de la estructura racional, presagiosa de la ley. El mero hecho de que la sociedad y el Estado hagan que los hombres respondan en formas comunes hasta para convertir a los hombres, hasta este grado, en miembros similares de la misma clase. Si tales respuestas se dirigen al mismo fin, son respuestas sujetas a la ley de la naturaleza.

Tanto las leyes comunes que todo lo gobiernan como las leyes limitadas que gobiernan al hombre social y político dejan lugar para la libertad; pues las leyes son generales, y pueden aplicarse de muchas maneras. No hay ley que dicte exactamente la forma de su aplicación. En la medida en que las leyes sean estructuras necesarias, serán libremente aplicadas.

El dominio del futuro es el dominio de la posibilidad. Una posibilidad hacia la que se apunta es una *meta*. Si la persigue cierto número de hombres, es una *meta común*. La meta común de los hombres *en cierta sociedad o Estado* es el *bien común*. La meta común de *todos* los hombres es el *Ideal*, lo que debe ser, que de hecho es necesario y debe ser deseado por todos. Las *metas*, el *bien común*, y el *Ideal* no necesitan ser ni conocidos ni conscientemente buscados. Es más, los hombres pueden actuar en forma contraria a las exigencias de las metas hacia las cuales tienden. Pero en cuanto son miembros de la sociedad, del Estado y de la humanidad, los hombres siguen aspirando a esas metas, y esas metas, a su vez, dictan lo que debe hacerse. El bien común (y por supuesto, el Ideal también) debe ser, y debe hacerse lo que sea necesario para que se verifique. El autor, desgraciadamente, no nos dice qué es lo que debe ser el bien común. Nos falta, de nuevo, una Axiología explícita.

Una norma social es, pues, una ley de la naturaleza pertinente a los hombres, la cual adquiere preferencia en consideración al bien común. Define el camino más adecuado al logro de esa meta. Tal norma "no es ni más ni menos que una

*Ley Natural*" (pág. 156). Una Ley Natural es una ley de la naturaleza que se hace preferente, es decir, que adquiere el *status* de norma, por el bien común.

La noción que tiene el autor de "Ley Natural" se manifiesta en la cita siguiente: "Lo más que puede decirnos una ley de la naturaleza que no ha adquirido preferencia por el bien es algo así como, 'Si ha de prevalecer la justicia, debe hacerse tal y tal.' Pero la Ley Natural dice, 'Puesto que es bueno que prevalezca la justicia debe hacerse tal y tal.' Ambas exigen las mismas acciones. Una, sin embargo, lo hace a condición de que se acepte cierto objetivo —condición que puede no cumplirse; lá otra lo hace a consecuencia de una demanda que continúa haciéndose aun cuando se le oponga a uno o se la desconozca —condición que en cierto sentido siempre se cumple, aunque sólo dentro de la esfera del bien y del mal. Una nos dice qué debe hacerse para lograr cierto resultado; la otra nos dice qué debe hacerse porque debe conseguirse cierto resultado. Una no exige acción alguna; la otra sí. Una no tiene papel normativo y no presupone que haya propósito, valor, o meta deseable; la otra sí."

La Ley Natural, en el sentido del autor, no debe identificarse con la ética. "En primer lugar, la Ley Natural carece del carácter absoluto, de la universalidad y del alcance de la ley ética. Ésta afecta a todos los hombres todo el tiempo; aquélla afecta nada más a los hombres en sociedad o en un Estado. En segundo lugar el contenido de la ética no cambia con el tiempo. Pero el contenido de la Ley Natural sí cambia, puesto que relaciona con una meta común a los hombres que se encuentran en situaciones diferentes, y requiere que obren ya una ley de la naturaleza, ya otra. En tercer lugar la ética se ocupa de la voluntad; la Naturaleza no. Hay voluntades buenas y malas para la ética; para la Ley Natural no hay más que actos buenos y malos. En cuarto lugar, la ética, en contraste con la Ley Natural, toma en cuenta los bienes personales tanto como los sociales y políticos. La ética puede a veces desafiar la Ley Natural por el bien de los individuos que se encuentran fuera del área de la vida social y política, cuando están solos, cuando están enamorados, cuando piensan o exhiben habilidades artísticas, especulativas y religiosas. La vida particular del hombre está fuera del alcance de la Ley Natural. Pero gran parte de ella está dentro de la provincia de la ética. Además, la ética respeta los valores no-humanos, los valores de los animales y de los objetos inanimados; la Ley Natural no lo hace."

La Ley Natural no decreta que los hombres obedezcan las leyes y los poderes positivos existentes. Éstos pueden ser defectuosos y encontrarse en oposición a los requisitos de la Ley Natural. Tampoco es idéntica la Ley Natural a la ley internacional. Puede la ley internacional no existir siempre, ni ser pertinente a los miembros de sociedades y Estados diferentes; además, necesita formularse y requiere el uso de la fuerza. La Ley Natural no es idéntica a lo que afirma la conciencia. A veces la conciencia no reconoce las exigencias de la Ley Natural, y a veces requiere actos que no abarca la Ley Natural. Y, finalmente, la Ley Natural no requiere el reconocimiento de que los hombres tienen derechos congénitos. La Ley Natural no tiene aplicación hasta que los hombres, autoenajenando sus derechos congénitos, forjan un derecho inalienable en beneficio de la existencia pública.

La Ley Natural no tiene sustancia, y no tiene ser aparte del que sea posible en la estructura del tiempo apoyada por el bien social que debe existir. Si no hubiera tal bien, si no hubiera tiempo ni leyes de la naturaleza, si el bien no tuviera el poder de caracterizar de excelente cierta ley de la naturaleza, no habría Ley Natural. Mas sí la hay; la Ley Natural se hace real porque el bien social ennoblecce cierta relación que existe entre ella y los hombres.

La Ley Natural se encuentra entre la ley positiva y una ley más amplia, una Ley de la Civilización, que afecta a los hombres sea cual sea la sociedad que ocupen y las exigencias de sus Estados. Esa ley más amplia es una ley de toda la humanidad. El trabajo del Estado es el esfuerzo progresivo y tentativo por completar lo que la Ley Natural, en forma vaga y abstracta, pero persistente, dice que debe ser.

El capítulo 7 trata de *Las limitaciones del Estado*. Por la naturaleza y el objetivo mismos de un Estado algunas leyes de la naturaleza se convierten para éste en Ley Natural. El Estado es perfecto nada más cuando expresa y ejecuta la Ley Natural en su legislación, en sus decisiones generales y en sus actividades políticas. Por ser la Ley Natural función de la situación especial en que se encuentra cierto Estado, así como del bien social al cual aspiran los miembros del Estado, la Ley Natural ha de tener una forma específica diferente en Estados diferentes. Puede haber cierto número de Estados imperfectos que expresen inadecuadamente la Ley Natural que los gobierna, pero puede también haber cierto número de Estados perfectos gobernados por Leyes Naturales diferentes.

Si el objetivo que se propone el Estado fuera el único bien o el más completo, la Ley Natural representaría la norma suprema frente a la cual se han de juzgar los hombres y sus acciones. Pero, según el autor, esto no es así. El mejor de los Estados tiene objetivos y logros limitados. No hay Estado que pueda ocuparse de todas las facetas de la naturaleza humana, de todas las necesidades y apetitos del hombre; no hay Estado que pueda hacer justicia plena a la escala total de la promesa pública del hombre. La primera de estas fallas hace resaltar cuán necesario es suplementar la vida política con metas éticas, estéticas, religiosas y especulativas; la segunda muestra la necesidad de considerar una ley más allá de la Ley Natural y de ver el valor de un mundo público que abarque más de lo que es posible en un Estado moderno.

La ética se funda en un bien absoluto al cual aspiran todos los hombres, por el mero hecho de que poseen sus yos persistentes. Puesto que todos los hombres sufren exigencias éticas, sea cual sea el grupo del que forman parte, el trabajo de un Estado puede, en el mejor de los casos, darnos tan sólo un ejemplo limitado y parcial de lo que requiere la ética. Puesto que la vida pública nunca agota el sentido o promesa de la vida particular y puesto que no hay existencia política que abarque totalmente al hombre como ente ético, parte de su existencia ética tendrá que pasarla en una intimidad radical. Mientras que el Estado no puede abarcar totalmente al hombre ético, éste, por otra parte, incluye al hombre político, en el sentido de que todo lo que se hace políticamente puede valorarse en términos éticos, de acuerdo con el modo en que favorezca o viole la sensibilidad ética. Lo que es cierto del hombre ético es también cierto de las actividades estética, religiosa y especulativa del hombre. Se relacionan con el Estado y son valiosas para él, pero no están supeditadas al Estado.

No sólo no puede ocuparse el Estado de la naturaleza particular del hombre en forma total, sino que tampoco puede ocuparse de la totalidad de la naturaleza pública del hombre. Aun con las mejores intenciones, al Estado le es imposible consentir la iniciativa libre, osada, imprevista; no hay Estado que exhiba más que una tolerancia limitada a una oposición seria hacia prácticas y decretos profundamente arraigados. El Estado es un todo conservador, y responde lenta, pero efectiva y decisivamente, al desafío que representa cualquier cosa que irrumpe en ese todo. El progreso que haya habido en los Estados se ha logrado casi inconscientemente; ha brotado del corazón de los individuos y se ha hecho estable o efectivo

antes de que el Estado haya podido disponer de él en el modo acostumbrado. El Estado se desarrolla con lentitud y por medio de arreglos de conveniencia a través de la perplejidad de la vida diaria. Aunque no siempre brutal ni inconsciente de los derechos y naturalezas particulares de los hombres, no puede ocuparse de ellos más que dentro de su estructura limitada — como si fueran totalmente públicos. Se conforma con adiestrar más que educar, con disciplinar más que transformar. Les facilita a los hombres el alcanzar una meta común en conjunto, y para ello los moldea de acuerdo con ciertos esquemas. El Estado perfecto no es defectuoso como Estado; es defectuoso en el sentido de que no puede influir más que en una parte del hombre ni satisfacer más que una parte de la capacidad de éste.

Por lo tanto, se necesita una norma que pueda aplicarse al hombre como miembro de la humanidad que junto con el resto va hacia su destino en una forma que no han definido los diferentes y en cierto modo opuestos Estados en los que los hombres viven. Todos los Estados muestran deficiencias con respecto a tal norma. Ésta es la que el autor llama Ley de la Civilización.

Cuando haya conflicto entre la ley social y la ley positiva, habrá que recurrir a la Ley Natural, que califica a los dos. Cuando haya conflicto de Leyes Naturales, habrá que recurrir a la Ley de la Civilización que regula a las Leyes Naturales. Como puede verse, el autor tiene que introducir la Ley de la Civilización en el lugar que generalmente se otorga a la Ley Natural, y ello por la forma especial en que define la Ley Natural. Con toda probabilidad esta multiplicación de las leyes suprasociales y suprapositivas es innecesaria. La 'navaja de Occam' exigiría que se suprimiera una de las dos. Lo que el autor llama Ley Natural no es más que la realización de la Ley de la Civilización. Y ésta no es más que la Ley Natural tradicional. Pero esta Ley Natural tradicional no se basa en la naturaleza material, sino en la moral. Para darle una base firme se necesita una axiología formal más que una vaga teleología.

La Ley de la Civilización relaciona a los hombres no como en los reductos sociales y políticos, sino como partes de la humanidad; constituye no una Ley Natural que ha de gobernar a los hombres en sociedades, en Estados, sino una Ley superior a esto. Esta ley debería gobernar a la humanidad. Trasciende y mide las leyes social, positiva y Natural, y las sociedades y los Estados en que éstas florecen. La ley social presupone la práctica firme y establecida; la ley positiva es una serie de pronunciamientos efectivos que definen lo que pueden y lo que no pueden hacer los hombres en público; la Ley Natural expone la relación deseable que debe existir entre el hombre social y político tal como es y el bien social que desea lograr. La ley ulterior, la Ley de la Civilización, expone la relación que debe existir entre todos los hombres públicos y el bien humano común que deben hacer real.

La Ley Natural es la ley para los hombres tal como son; tiene un contenido diferente en Estados diferentes; indica lo que deben hacer para progresar de su estado presente al *bien social*. Queda satisfecha si los hombres se esfuerzan por conseguir la justicia y la paz. Pero no les exige que fomenten las artes y las ciencias o que conviertan en realidad en la vida pública el alcance total de la ética y de la religión. No les exige que vivan en público una vida en plenitud, consistente con su plenitud humana en la vida particular. Tendremos que buscar más allá de la Ley Natural, en la Ley de la Civilización, los principios que sean pertinentes a todos los hombres, sea cual sea el Estado o la sociedad en que se encuentren. No nos hallamos en la actualidad regidos aún por tales principios. Y en la medida en que no alcanzamos esa plenitud vivimos no en una Civilización que abarque a

todos los hombres, sino en una actualización fragmentaria de ésta —en una unidad de civilización o en una Cultura.

En el capítulo 8 el libro trata de estas *Unidades de Civilización*, a las cuales el autor llama "Culturas". Las culturas, y la civilización cuya naturaleza muestran a veces fragmentariamente y en oposición, tienen cierta característica, cierta norma, ciertos socios —un *mythos*, una ideología y un pueblo, respectivamente.

Un *mythos* es un ideal que proporciona dirección y meta a los componentes de una cultura. Generalmente halla expresión en fábulas, cuentos y ceremonias cuyo tema central es algún gran hombre y a veces seres divinos. Recapitula la historia de las actividades del pasado creando un modelo para generaciones futuras. Ofrece un objetivo de mayor sentido y de mayor alcance que el que puede ofrecer el bien social. Una *ideología* es una ley de la naturaleza hecha preferente por un *mythos*. Nos da un cuadro normativo para las acciones de los hombres de una cultura. Facilita la valoración de los actos, sea cual sea su naturaleza o su intención, como medios parciales distintos que sirven para realizar el bien que ofrece el *mythos*. Un *mythos* obliga a los componentes de una cultura a adoptar la ideología. Estos componentes, por cuanto son obligados, constituyen un *pueblo*. Éste tiene unidad en virtud de esa obligación. Ideológicamente, un pueblo es tal en virtud del hecho de que adopta el *mythos*, y esto, a su vez, dicta la clase de ideología que debe exhibir.

El *mythos*, la ideología y el pueblo determinan los límites de las culturas. Desde un punto de vista forman parte íntegra de culturas específicas, y difieren en contenido y en naturaleza según las culturas de que son parte. Nos dan los símbolos, las religiones y los hombres que describen esa cultura. Desde otro punto de vista, el *mythos*, la ideología y el pueblo se encuentran fuera de la cultura, son constantes a pesar de los cambios que ella sufra, y le dan las normas apropiadas. No se puede caracterizar una cultura como buena o como mala más que recurriendo a normas externas.

Se deben comparar las culturas y de hecho las comparamos. La cultura que produce el mayor número de grandes hombres —sean héroes, profetas, santos o líderes— es mejor que otras porque es más creadora, más fructífera, más capaz de hacer lo que debe hacer. Además de las normas de los grandes hombres existen las normas de la religión pura y los símbolos nobles que ofrecen cierta medida de la excelencia relativa de una cultura. Y sobre todas estas normas existe un "debiera ser" neutro que las diferentes culturas deben alcanzar ayudadas por sus grandes hombres, por sus religiones y por sus símbolos. Sólo este bien nos da la medida universal para todas las culturas.

El bien de todos los hombres es un Ideal que apenas tiene contenido detallado. Lo reconocemos siempre que sobrepasando al hombre como de hecho lo conocemos, nos referimos al hombre como debiera ser. Nos guía siempre que juzgamos que en otros lugares otros hombres son también humanos, y se encuentran en un mismo plano con nosotros en cuanto a dignidad, derecho y meta básica. Sin embargo, rara vez nos cuidamos de él, y en cambio volvemos la mirada hacia la ley normativa, la Ley de la Civilización, la cual extrae el bien humano como una de las leyes de la naturaleza. Esta ley liga a los hombres según son al bien que debieran conseguir. La conformidad con ella daría realidad a una Civilización compuesta de hombres que, separada y conjuntamente, serían tan completos como es posible que lo sean los seres públicos.

Es en este momento del argumento del autor donde la Axiología sería más útil para definir el *contenido* de dicho Ideal. A falta de ella, el autor procede

por inducción, por medio de su "método dialéctico". Lo hace en el capítulo 9, *Hacia la civilización*, una de las partes más valiosas del libro.

"El método dialéctico que aquí se emplea hizo posible el confrontar una secuencia de formas más y más adecuadas e incluyentes en las cuales pueden existir los hombres conjuntamente. No pretendía repetir o registrar la historia. En su lugar, por medio del uso de formas idealizadas y purificadas de las condiciones previas de los estados de cosas actuales, construyó paradigmas de sociedades, de Estados y de culturas, y nos condujo a vislumbrar una Civilización ideal. La secuencia que fue presentada por la dialéctica tiene cierta equivalencia de hecho con la forma de una serie de círculos concéntricos de existencia pública ocupados por los hombres en la actualidad."

Hoy día los hombres viven en culturas, en sociedades y Estados. Si se tienen en cuenta la familia y la existencia de amistades y de amantes, debé decirse que ocupan cuando menos dos reinos más. Cada uno de ellos tiene vínculos característicos por medio de los cuales puede decirse que los hombres que se encuentran en ellos se pertenecen mutuamente. Comenzando con el exterior y viendo los diferentes tipos de grupo en su forma más pública y menos intensa, podemos distinguir cuatro clases diferentes de vínculos: valores compartidos, orden predominante, actividad coordinada y compromiso mutuo.

a) En la actualidad el grupo público más amplio es el que abarca una *cultura*, un reino de valores que se comparten. b) Menos amplio que el dominio público definido por una cultura es el de una *sociedad* o el de un *Estado*, definido por un orden estable, expresado en forma de reglas, sean costumbres efectivas o leyes positivas. c) Existen múltiples subdivisiones dentro de una sociedad y de un Estado. La de *familia* es primaria. Sus miembros forman una unidad mantenida por una forma íntima de interdependencia. La familia suele tener intereses, presiones y valores opuestos a los característicos del más amplio grupo externo. "Al niño hay que emanciparlo dos veces al menos, una para que alcance más o menos la categoría de miembro independiente de la familia, y luego para que alcance la categoría de persona que puede existir fuera de la familia en la cual se ha criado." d) Por lo general, aunque no siempre, la familia es una organización de *Amor*; la *Amistad*, aunque puede arraigar en la familia, prospera con mayor frecuencia fuera de los límites familiares. Pero tanto el amor como la amistad presuponen tal intimidad y revelación que es casi tan cierto decir que definen un mundo particular que comprende cierto número de seres, como decir que nos dan las conexiones de un *mundo público reducido*, con características que no son posibles en ningún otro. El amor y la amistad unen a los hombres tan íntimamente que pueden servir de *modelo para mundos más amplios*, los cuales, aunque más persistentes, son también menos satisfactorios. Tal modelo es útil tan sólo si es posible que los hombres lleguen de algún modo a *vitalizar los más amplios vínculos públicos hasta un grado hasta ahora no manifestado*.

Por más que se sumerja un hombre en el mundo público, siempre queda algo de él. El hombre enriquece esos mundos públicos en cuatro formas al menos: por medio de a) el afecto, b) el aprecio, c) el sentido del decoro, y d) la imaginación. Estos se encuentran en orden de intensidad decreciente y de amplitud creciente.

En lo más íntimo el hombre es un mero yo, un ser que se encuentra frente a todos los demás y cuya expresión no está condicionada por lo que hay afuera. Es, por tanto, un ser fundamentalmente libre. Esta libertad se expresa inicialmente en una forma de espontaneidad —espontaneidad polimorfa, capaz de manifestarse en direcciones y en formas múltiples. Guiada por la razón y por la costumbre,

sujeta a las reglas y al interés de su mente, de su apetito, de su experiencia, de sus poderes y de sus órganos, se canaliza, se limita, se define, y eventualmente llega a tener sentido y peso públicos. El *afecto* es una expresión del yo que tanto se aproxima a la espontaneidad sin plan inicial que a menudo es difícil distinguir entre los dos.

b) El *aprecio* es un poco menos vívido que el afecto. Es una forma viva de enfrentarse con una realidad externa según su valor total y sus múltiples matices. Al igual que con el afecto, el aprecio es una expresión del yo; es espontánea, y se mueve libremente del yo al objeto para convertirlo en una entidad relevante, la cual, por tanto, tiene un nuevo sentido, puesto que ha quedado sujeta a condiciones nuevas. Apreciar es aceptar el objeto como de hecho es, pero dándole al mismo tiempo un nuevo sentido.

c) Hay un mundo público fuera de la familia. Si uno pudiera extender a él el afecto y el aprecio propios lo convertiría en un todo vital, vibrante; pero es dudoso que se pueda extender el afecto más allá de la familia. Y el aprecio, puesto que implica el captar lo que otras cosas son, queda necesariamente restringido a unas pocas unidades y a menudo depende, en su valor total, del hecho de que lo ha precedido cierta experiencia de alguna duración. Lo que sí puede uno esperar es que el grupo social de los hombres se cargue de mayor razonabilidad, poder y prestigio —es decir, de mayor decoro del que es costumbre. El *sentido del decoro* resulta del esfuerzo del individuo por manifestar su mundo particular en un cuerpo social público.

d) El afecto y el aprecio se desvanecen según nos vamos desplazando de la familia a la sociedad y al Estado. La expresión del sentido del decoro, sin embargo, puede extenderse algo más allá de los límites de la sociedad y del Estado, aunque tienda a perder intensidad y efectividad. Lo característico de una cultura, o más especialmente del grupo de hombres que la constituyen, es una fidelidad intensificada por una infusión constante de un sentido personal de la dignidad de los hombres que participen en el mismo mundo cultural. La conciencia de la dignidad de otros en una cultura tiene sus raíces en el hecho de que los hombres tienen *imaginación* para reconocer que esos otros son hombres también. El no tener conciencia de esto en modo alguno es no tener conciencia de uno mismo como hombre. Amigos y amantes enriquecen a otros como individuos. Los miembros de la familia enriquecen a otros tomados como parientes en una interrelación vital. Los miembros de una sociedad o de un Estado enriquecen a los hombres que son unidades públicas en una empresa común. Cuando desde lo más íntimo de la identidad personal uno inyecta en una cultura una vitalidad que expresa la conciencia de uno mismo y de otros como co-seres humanos, convierte con ello esta cultura en Civilización. Pues ser hombre es pertenecer al dominio público indivisible de la humanidad.

Precisamente porque somos todos miembros de este dominio es posible tener una anatomía y una fisiología, una biología, una cirugía, y hasta cierta clase de psicología neutras a las presiones e influencias de grupos menores y de intereses limitados. Somos todos miembros de la humanidad, y esto en virtud del hecho de que somos hombres. Seguimos siendo miembros de la humanidad mientras vivimos. Pero la humanidad hoy día no constituye un dominio público; es, simplemente, un agregado de seres humanos. Sus miembros son simplemente otros tantos especímenes diferentes de hombre. La humanidad sólo toma la forma de dominio público cuando los hombres cumplen con las condiciones de tener una salud mínima tanto corporal como mental. Los que no cumplen con estas condiciones

son no menos humanos que los otros, pero se ponen a la altura de los otros nada más tras la mediación y con la tolerancia o apoyo de esos otros. La salud señala a un miembro digno del dominio público de la humanidad, pero no basta para unirlo a los demás. La esperanza del hombre es que podamos alterar este hecho y formar juntos un mundo público orgánico. Para conseguir este resultado debemos no sólo pertenecer a la sociedad, al Estado y a la cultura, no sólo encontrar expresión pública adecuada a nuestro sentido de la dignidad, del decoro, de la confianza, del aprecio y del afecto, sino aprender a extender nuestro poder creador al límite máximo de su fuerza, de su alcance y de sus logros.

No hay fuerza ni educación, ni *mythos*, ni ideología, ni ley, ni costumbre que nos lleve al momento en que nos podamos considerar civilizados. Se necesita la acción. Para que la Civilización se convierta en realidad, tenemos que actuar en una de tres maneras. En cuanto permanezcamos dentro de nuestras sociedades, Estados y culturas podemos actuar de modo que nuestras vidas se perfeccionen en armonía con las que viven otros hombres en otras comunidades. O debemos tratar de desconocer nuestras propias sociedades, Estados y culturas, y dedicarnos a forjar una civilización única con todos los demás hombres. O bien, adoptar medidas para realizar un mundo-Estado único, y dentro de él mejorarnos hasta que lleguemos a constituir la Civilización que debiera ser. La primera propuesta presupone que las diversas culturas encajan necesariamente unas en las otras. No nos da el modo de hacer coherentes los fragmentos. La segunda es algo utópica al suponer que nuestras sociedades, nuestros Estados y nuestras culturas van a permitir que los hombres los desconozcan ni siquiera para promover la meta de una Civilización más deseable. También tiende a hacerle ignorar a uno las ventajas que proporcionan las vidas social, política y cultural. No hay posibilidad de llegar a la meta anhelada más que por la ruta tercera. Los primeros pasos vacilantes ya los ha tomado esta generación.

Las Naciones Unidas tienen que aumentar su poder hasta hacerse más fuertes que cualquiera de sus miembros o facción de miembros. La paz no dejará de ser más que un producto contingente de naciones que por casualidad no se encuentran en guerra, para ser en cambio el resultado planeado de un control soberano sobre una pluralidad de Estados, cada uno de los cuales cumpla con los requisitos de una Ley Natural relevante, hasta que ese poder llegue a tal punto. Sólo ése será el momento en que los hombres tengan el ocio y la oportunidad de hacerse miembros completos de una Civilización.

Mas el progreso público del hombre tampoco termina ahí. Cuando consideramos que el hombre es más que un ente público, que le preocupan los objetos estéticos, éticos, religiosos y especulativos que están fuera del orden natural, las reflexiones sobre la naturaleza del hombre y de su destino irrumpen por los confines aun de una posible discusión de la civilización. Puesto que el bien para el hombre es un bien para él tanto como ente particular como en cuanto ente público, el bien humano común para los hombres públicos ha de ser parte de un bien aún más amplio, el Bien Absoluto, que es apropiado también para sus otras dimensiones. Platón le dio a esto el nombre de madre de todo ser y todo conocimiento, forma eterna, no creada ni por Dios ni por el hombre. Modelo de todo lo que es y de todo lo que debiera ser, puede llegarse a conocer más y más cuanto más nos civilicemos. Y se hace más evidente cuanto más civilizados somos. Las tres candentes y eternas preguntas del hombre: *¿Quién soy?* *¿Cómo puedo vivir conmigo?* *¿Qué debo ser?*, no pueden contestarse más que en la medida en que con mayor seguridad comprendamos qué es el Bien Absoluto y qué es lo que exige.

Nos dice que mientras vivamos en el mundo natural pertenecemos a grupos públicos, ninguno de los cuales, a no ser la *Civilización*, es de suficiente amplitud y variedad para proporcionarnos un hogar público adecuado; que no hay mundo público que pueda trabajar a un grado de intensidad que le permita desprenderse de la necesidad de la expresión constante del yo particular del hombre dentro de sí; y que no hay expresión externa o vida pública adecuada para todas las necesidades y poderes de humanos.

El libro, de acuerdo con la intención del autor, es una filosofía general de la vida pública. Carece de la precisión y de la penetración de un tratado especializado, ya sea en la ley pública o en la filosofía o axiología de la sociedad y del Estado. No tiene el alcance metafísico de un Hegel o de un Bergson —o, dicho sea de paso, del mismo autor en *Modos del ser*. Pero como modelo simplificado que se abre paso por las complejidades de la vida pública, pone bien de relieve las características generales del tema, aunque en tonos algo rebajados.

ROBERT S. HARTMAN