

Introducción al pensamiento de Alessandro Passerin d'Entrèves

Por ROGER CAMPIONE

Universidad de Oviedo

1. LA FORMACIÓN Y LOS PRIMEROS INTERESES HISTÓRICO-POLÍTICOS

Contextualizar la obra de un pensador es un principio metodológico de la máxima importancia. Tal como ha observado Petrone, «quien quiera conocer el estado de la Filosofía del Derecho, en un lugar determinado, en una época determinada, tiene que considerar dos cosas: el estado de la filosofía universal, en el mismo sitio y en la misma época, y el estado de la misma Filosofía del Derecho en la época inmediatamente anterior a la que se examina».

La filosofía que había dominado la segunda mitad de 1800 era el positivismo; sin embargo, entre los últimos años del siglo XIX y los primeros del XX, los principios positivistas entraron en crisis. Además, a diferencia de lo que ocurrió en otros países como Francia e Inglaterra, en Italia el positivismo no se había impuesto de forma completa e incontrovertible, ya que en la tradición filosófica italiana permanecían señas importantes que se conectaban al pensamiento viquiano y al idealismo hegeliano, sin por eso negar totalmente las exigencias concretas del positivismo.

En el ámbito de la filosofía jurídica, un fuerte movimiento de reacción contra el positivismo y de reivindicación idealista del derecho –ya anunciado dentro de la misma «escuela positiva» con el llamamiento a la exigencia

crítica hecho por Icilio Vanni— encontraba un primer y fundamental impulso en la obra de Petrone. Quien desarrollaría sistemáticamente esta nueva dirección sería Giorgio Del Vecchio, a quien se debe en Italia la verdadera fundación de la reflexión crítica sobre el Derecho en la primera década del siglo XX. *Kantianamente*, Del Vecchio distinguía entre la forma y el contenido del Derecho. Sin embargo, a través de la distinción, típicamente *neokantiana*, entre concepto e idea, llegaba a definir no lo jurídico sino lo justo; más que la exigencia lógica, quería satisfacer la deontológica; asimismo, pasaba de la indagación crítica a un claro iusnaturalismo. En la segunda década esta postura recibía la renovada aportación del pensamiento católico tradicional que, ya con las exhortaciones pontificias finiseculares, invitaba al redescubrimiento de la doctrina tomista. Desde entonces vamos a asistir a un enfrentamiento entre esta nueva corriente, la neoescolástica, y la filosofía más vigorosa de aquel periodo, la neoidealista. En este clima cultural se forma un joven Passerin que, nacido en Torino el 26 de abril de 1902 en una antigua familia del Valle d'Aosta, consigue la licenciatura en Derecho en la misma ciudad en 1922, cuando tan solo tenía veinte años. La primera experiencia fundamental durante su formación es, sin duda, el encuentro con Piero Gobetti, su coetáneo y compañero de Universidad. En la revista fundada por este último, «La Rivoluzione Liberale», el joven Alessandro da los primeros pasos como escritor. Aunque se aleje pronto de la crítica militante, la figura de Gobetti deja una marca imborrable en el autor valdostano. Sobre todo le reconoce el incomparable mérito de haber sido el primero en descubrir el verdadero significado del fascismo; de haberlo desenmascarado no como una explosión súbita sino como un mal profundo que desde hacía mucho tiempo corroía la vida del país, y que no era posible liquidar con los simples juegos parlamentarios. En el convencimiento de Gobetti, para luchar contra el fascismo existía sólo una vía: la oposición categórica y la intransigencia moral. Y es Piero Gobetti el que en 1924 publica la tesis de licenciatura sobre la Filosofía del Derecho de Hegel, tesis que Passerin d'Entrèves escribe bajo la dirección del profesor Gioele Solari. Sin embargo, la relación con Hegel habría terminado incluso antes de que comenzara, ya que aquellos años de intensas lecturas hegelianas y posthegelianas tuvieron en él el efecto de provocar un creciente rechazo, que se convertiría posteriormente en una verdadera aversión hacia esa manera de entender la filosofía. En este período, cuando nace el interés especulativo que caracterizará toda la producción científica de Passerin, pasa por el *Balliol College* de Oxford, donde el filósofo valdostano llegará en 1926 gracias a una beca obtenida por uno de sus maestros, Luigi Einaudi. El encuentro con A. J. Carlyle, su tutor en aquellos primeros años de estancia en Inglaterra, estimula en el joven estudiante la fecunda pasión por la doctrina política medieval y por la historia del pensamiento político inglés. De hecho es la lectura de los textos teóricos-políticos medievales la que despierta en el joven Passerin el interés por estos temas: la justificación de la obediencia, la legitimación de la autoridad y, en general, la indagación sobre las teorías globales del Estado. Especial atención reservaría al

pensamiento político de Santo Tomás de Aquino, filósofo sumo del que adquiere la vocación científica de interrogarse sobre el valor general de la vida política. El redescubrimiento de la filosofía aristotélica y su renovación en la sociedad medieval constituyen, según Passerin, uno de los más importantes aspectos de la doctrina del Aquinate. Ésta se manifiesta en una gran obra de reconciliación entre el pensamiento clásico y la tradición cristiana, síntesis que, junto al reconocimiento de un orden natural de valores racionales y éticos que puede justificar por sí mismo la experiencia política, representa el punto focal de toda ética tomista. Esta concepción clásica del valor del Estado, junto a la doctrina del Derecho natural entendido como expresión de la razón humana como presupuesto necesario para la plena realización del ideal cristiano, viene reconocida por d'Entrèves también en el pensamiento político de Dante Alighieri, tan intensamente influenciado por el modelo de la «buena ciudad», único lugar en el que un hombre podía ser al mismo tiempo un buen ciudadano y un buen cristiano. Es ese el sentido de las palabras que el poeta florentino hace pronunciar a Cacciaguida en el canto xv del Paraíso:

«A cosí riposato, a cosí bello viver di cittadini, a cosí fida cittadinanza, a cosí dolce ostello, Maria mi die', chiamata in alte grida; e ne l'antico vostro Batisteo insieme fui cristiano e Cacciaguida».

Todo eso, más allá de la perspectiva histórico-política, testimonia también la importancia del tema ético-religioso en la reflexión de Passerin, sobre todo si lo conectamos con su otro interés historiográfico fundamental, el pensamiento político inglés moderno y contemporáneo. De hecho, los cambios religiosos y las vicisitudes políticas de la Inglaterra del siglo xvi, marcan —en la opinión de Passerin— la instauración del Estado moderno aun antes de que aparezcan las grandes doctrinas del siglo xviii. La figura central para entender claramente las instancias teóricas de este agitado período es —según él— la de Hooker, pensador dotado «de aquel buen sentido y de aquella moderación que le ha valido el epíteto de *juicioso*», y que, intentando superar críticamente los problemas puestos en el campo del Derecho por la rigurosa concepción puritana que entiende el poder político como directa derivación divina, redescubre la tradicional visión tomista en la que razón y revelación no están contrapuestas sino armonizadas jerárquicamente. Llega a eso alimentando tal concepción con la defensa de un principio de razón y libertad humana que, reconectándose a la especulación medieval, y al mismo tiempo cimentando el racionalismo moderno, no es nada más que el Derecho natural.

2. LAS RAZONES DEL DERECHO NATURAL

A la vuelta de Inglaterra Passerin obtiene, en 1929, su primer puesto como profesor agregado de Historia de las Doctrinas Políticas. Desde 1935 enseña como catedrático en las Universidades de Messina, Pavia y

Torino hasta que, al finalizar la segunda Guerra Mundial, le llaman para cubrir la prestigiosa cátedra de «Estudios Italianos» en la Universidad de Oxford. Allí se quedará desde 1946 hasta 1957 impartiendo cursos sobre Dante, Machiavelli, Guicciardini, Manzoni, al mismo tiempo que cultiva con gran vehemencia la investigación acerca de la teoría del Derecho natural. En un volumen dedicado a este argumento, Passerin traza un cuadro de la evolución histórica del derecho natural, pero sobre todo se propone examinar las razones que aún mantienen vital tal doctrina hoy en día. En ese sentido declara su «fe metafísica», opinando que la dimensión positiva del Derecho no puede agotar la complejidad de la experiencia jurídica. Es el problema de la esencia del Derecho, y la manera para acercarse a él implica, para el iusnaturalista, el abandono de la identificación entre ley y mandato. El significado de la palabra ley debe ser ampliado, no puede reducirse solamente a la voluntad de un superior, tiene que ser un producto de la razón humana. Ya hemos visto que Passerin toma en préstamo esa postura de la visión según la cual el fundamento de las instituciones sociales y políticas hay que buscarlo en la existencia de una esfera de valores puramente naturales o, si se quiere, racionales. Sin embargo, se trata de una concepción que el autor hace remontar directamente al Derecho Romano, Derecho que, introduciendo y desarrollando una noción de la soberanía jurídica, y no filosófica, la coloca dentro de límites precisos: el príncipe «absoluto» está por encima del Derecho positivo pero por debajo del Derecho natural. También el renacimiento del Derecho natural entre el siglo XVI y el siglo XVII halla sus raíces en el vehemente rechazo de la concepción voluntarista y nominalista, mantenida por los Reformadores, convencidos como estaban de que todas las leyes morales eran emanación directa de la inescrutable omnipotencia divina. La consecuencia de estos relieves quiere ser una incitación a rehusar todas las soluciones exclusivamente empíricas, a estudiar el Derecho como parte de la ética y, por lo tanto, a constatar la incesante dialéctica que tan profundamente había captado Vico entre valores y normas, y que acompaña a la sociedad política en su origen.

Hay que añadir que toda reflexión alrededor del Derecho natural no tuvo siempre el mismo objeto: enfrentando la teoría medieval con la moderna, podemos destacar que la primera intentó buscar *un* Derecho objetivo que encarnase un orden racional y moral conjunto, mientras que la segunda elaboró una doctrina centrada en la dimensión subjetiva del Derecho natural, así que en realidad resultaría ser una teoría de *los* derechos naturales, que no presupone la tendencia hacia un ideal jurídico, sino que establece una serie de atributos individuales inalienables. Por esa vía llegamos a lo que me parece que es el asunto nuclear en la indagación de Passerin: si desde el punto de vista del objeto no resulta siempre correcto fijar una línea de continuidad en la evolución de la doctrina del Derecho natural, la que sí parece permanente es la idea de que interrogarse sobre el problema del Derecho natural significa afrontar la cuestión de los valores. La extensión del concepto de ley y el reconocimiento

en ella de la consecución de determinados valores, lleva al estudio de la íntima relación entre Derecho y moral. Sobre este argumento Passerin d'Entrèves asume un punto de vista que tiende a evidenciar más que los caracteres diferenciales elaborados por la moderna Filosofía del Derecho —criterios que, por otra parte, no comparte del todo—, los puntos de intersección entre los dos ámbitos, reivindicando una vez más que es el Derecho natural la clave para entender este ligamen en el justo sentido. Lejos de ser un elemento de confusión entre Derecho y moral, el Derecho natural representa al mismo tiempo la conexión y el trato distintivo de la relación. Es en ese mismo sentido que el Passerin maduro aprecia y comparte, en las líneas temáticas fundamentales, una tesis como la de Hart, positivista declarado, que según nuestro autor tiene el mérito de ofrecer una serie de «buenas razones» en favor de aquel *contenido mínimo* del Derecho natural que encarna el objeto mismo de la supervivencia. En realidad se trata de un consenso que supera el plano de la teoría jurídica y se fundamenta en la admisión, por Hart, de que no necesariamente ha de existir una conexión entre positivismo jurídico y relativismo moral, discrepando en ello de las comunes y más modernas teorías positivistas. Así, esta actitud hace que la obediencia a las normas jurídicas no derive exclusivamente de la fuerza coercitiva que el Derecho posee, sino del reconocimiento por parte de los destinatarios, de una correspondencia entre esas normas y aquel núcleo de valores, que hace la obediencia voluntaria. Podría parecer que el examen de la teoría de Hart sirve a Passerin para apuntarse un tanto decisivo en su favor en la disputa entre iusnaturalistas y iuspositivistas, pero no es así. Su análisis tiende también a admitir la validez de la doctrina positivista con tal que acoja la idea del positivismo como *método* de la ciencia jurídica. En un ensayo en el que se propone afrontar la cuestión relativa a la pregunta kantiana sobre «cómo sucede» el Derecho, comprobado que ni el positivismo (que sacrifica el *deber ser* al *ser*) ni el iusnaturalismo (que sacrifica el *ser* al *deber ser*) están en condiciones, tomados individualmente, de dar una respuesta convincente al problema, Passerin d'Entrèves afirma con convicción que «hay un elemento de verdad en el positivismo y en el iusnaturalismo». Pero la proposición tiene que interpretarse correctamente: con estas afirmaciones Passerin no se refiere al positivismo jurídico en general sino a un tipo específico, comúnmente llamado normativismo, que aunque se limite al problema de la definición del Derecho, al de la validez de la norma, descuidando el tema de la valoración, básico para el otro de la obligatoriedad, ha tenido el innegable mérito de haber presentado el ordenamiento jurídico como *sistema lógico cerrado*, en el que es posible deducir de ciertas normas jurídicas, con la única ayuda de la lógica, conclusiones acertadas. Pero esta versión *correcta* del positivismo explica únicamente el *quid iuris*. Se olvida del *iustum vel iniustum* del Derecho. Si a quien se tiene en cuenta es a Kelsen, el problema radicaría en que la *Grundnorm* no consigue fundamentar la aceptación última de la norma jurídica. Passerin destaca que al final de esta realización del ordenamiento en grados

existe algo diferente, anterior al Derecho, es decir, una realidad social llena de instancias conectadas inevitablemente con cláusulas de valor.

Una vez más el puente entre Derecho y moral vuelve a ser el Derecho natural, y apoya su conclusión en las palabras de Max Weber —que ciertamente no puede ser acusado de iusnaturalista—, quien define tal Derecho natural como la «forma específica y única consecuente de la legitimidad de un derecho que queda cuando decaen la revelación religiosa y la santidad hereditaria de la tradición». Mejor que un puente me parece que para Passerin ese elemento resulta ser exactamente el punto justo en el que valores y normas coinciden.

3. LAS TAREAS DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA

En el período en el que Passerin d'Entrèves llega a aclarar su interpretación respecto a los problemas de la política y del Estado, la corriente dominante en el ámbito de la cultura filosófica y académica no parece preferir una actitud «iluminista» como la seguida por el profesor valdostano. Estamos al comienzo de los años sesenta, y Passerin ha vuelto a la Universidad de Torino, por invitación de Norberto Bobbio, a enseñar Doctrina del Estado. En muchos escritos de este período, tal vez en todos, comprueba y lamenta el ocaso del interés por la filosofía política en favor de una nueva disciplina, seguida con entusiasmo creciente, que se acerca a los problemas de la relación política en una clave muy distinta de la que él había heredado de sus *auttori*. Esta nueva «ciencia política», desarrollada a lo largo de las últimas décadas, sobre todo en EE. UU., se propone la tarea de estudiar el fenómeno político en términos exclusivamente *descriptivos*, depurando el lenguaje analítico de cualquier dimensión axiológica. El cometido fundamental de esa ciencia es ser rigurosamente empírica. Por usar las palabras de uno de sus fundadores, intenta estudiar los hechos de la vida social «con la misma impassibilidad con la que estudiaríamos las costumbres y las funciones orgánicas de las aves, de las abejas y de los peces». El santo y seña de esta nueva ciencia es *neutralidad* o, para usar la expresión de Max Weber que tanto éxito tuvo, *Wertfreiheit*. No hace falta mucho esfuerzo para comprender que una actitud parecida es hija de un más amplio movimiento científico y cultural liderado por el positivismo en las ciencias naturales. La exigencia de encontrar fórmulas que puedan explicar clara y completamente el variopinto existir de la realidad contemporánea, que se manifiesta en forma cada vez más compleja, condiciona de manera resolutiva también el ámbito de las ciencias sociales. La posibilidad de aclarar las conductas humanas en su estructura organizada y colectiva, representa una lisonja demasiado prometedora para los especialistas de una materia, el Derecho, que se desarrolla a lo largo de un recorrido en el que en las teorías y en los tiempos varían las respuestas, pero constantemente parecen repetirse las mismas preguntas.

El esfuerzo de los científicos de la política está así dirigido a la individuación de criterios sistemáticos –digamos más bien de verdaderas leyes en el sentido rigurosamente científico del término– capaces de abastecer la comprensión del funcionamiento real del proceso político desde un punto de vista fáctico, empírico, asumiendo como fenómeno base la omnipresencia del poder, y cuya única tarea es el estudio de su distribución efectiva. Dejando a un lado las reflexiones sobre el Estado como «diversiones intelectuales del pasado», la ciencia política busca el *cómo* de la realidad, no el *porqué*, preocupándose de describir y no de justificar. De aquí la pretensión de neutralidad, que inevitablemente lleva a un desconocimiento ético que en sus manifestaciones más radicales considera la pregunta sobre el porqué del Estado, sobre las razones de la obediencia al derecho, simplemente absurda e inútil, en cuanto dependiente de la particular ideología que cada uno posee.

Ahora bien, me parece que la cuestión primaria no se refiere a la bondad o maldad de esta postura, sino a su propia posibilidad: ¿es verdaderamente posible llevar a cabo una investigación de este tipo? Con otras palabras, ¿es de veras practicable esa «neutralidad ética»? La más reciente ciencia política se había dado cuenta de la dificultad de acantonar los juicios de valor en las cosas políticas, y también de la necesidad de declarar honestamente desde el comienzo las propias preferencias. Passerin lo sabe y su respuesta es negativa. El motivo, tan sencillo como convincente, es que en la base de toda reflexión política hay siempre, y no podría ser de otra forma, una concepción del hombre. Dirijamos por un momento la atención a la distinción entre dos modelos de pensamiento paradigmáticos y opuestos que es posible reconocer en dos de los mayores pensadores de todos los tiempos: según Aristóteles el hombre está inclinado, por naturaleza, a organizarse en estructuras sociales; tiene, por su esencia, un *appetitus societatis* que lo hace animal político y por eso tendente a crear una *societas inter homines* ya que contiene *in interiore* el carácter genético de la sociabilidad. De diferente opinión, Hobbes sustenta que el hombre, al menos en el primordial estadio así llamado «de naturaleza», está gobernado por un instinto opuesto, el del atropello, que lleva a los sujetos a actuar impulsivamente a través del uso de la fuerza. En ese sentido, para Hobbes los hombres son *natura hostes*, y por eso el camino que lleva a la sociedad se desmadeja a lo largo de un recorrido racional; para atemperar los conflictos existentes en el estado de naturaleza es necesario agregarse en formas de convivencia social.

Diría que estos breves y elementales apuntes aclaran suficientemente el significado de la postura expresada por Passerin d'Entrèves: por más que se intente depurar el lenguaje analítico de cualquier conexión valorativa, en la base de toda reflexión en el ámbito de las ciencias sociales y morales, siempre hay una elección, así la llaman los politólogos, «ideológica», que no es posible averiguar por vía empírica, en favor de la cual se pueden alegar no pruebas sino razones, porque los valores no se demuestran sino que se argumentan. El error de los científicos de la política sería

entonces el considerar las reflexiones sobre los valores fruto de elecciones arbitrarias, emotivas e irracionales. No es esta la opinión de Passerin, que no dirige sus críticas hacia la validez científica de semejante planteamiento, sino a su pretensión de originalidad y autonomía. El científico de la política tiene todo el derecho a dedicarse al estudio de los fenómenos políticos exclusivamente desde un punto de vista empírico y estadístico, pero tendría que aceptar que existe un tipo de investigación diferente, que no sólo se preocupa de analizar el fenómeno del «poder» como hecho último e incontrovertible de la realidad social, sino que también intenta encontrar razones de por qué los hombres lo reconocen como tal, opinando que existe, que debe existir, un motivo ulterior que constituye el objeto central de la filosofía política. Interrogarse sobre la obligación política significa no sólo estudiar aquel conjunto de fenómenos sociales que constituyen el Estado, sino también, y de forma prioritaria, valorarlo críticamente y, si se da el caso, formular razones que puedan justificarlo. La búsqueda se desarrolla, en la reflexión de Passerin d'Entrèves, según dos líneas directivas: por un lado, hay que calificar los distintos tipos de obligación que pueden configurarse en las relaciones entre individuos y entre ciudadanos y Estado, buscando hallar una diferencia entre deber moral, obligación política y obligación jurídica; por el otro, se propone elaborar una doctrina del Estado –más bien, como él mismo escribe, la doctrina del Estado– en la firme convicción de que esta «forma suprema y conclusiva de la organización social» represente aún hoy en día la noción central alrededor de la cual debe converger la actividad del estudioso de las cosas políticas. No hace falta subrayar que se trata de un camino desarrollado por direcciones que continuamente convergen y que tienen constantemente enfrente el mismo objetivo: el de proveer una respuesta razonable a la pregunta de «¿por qué un hombre debe obedecer a otro hombre?».

La importancia de la investigación sobre la obligación política, está confirmada por el hecho de que a pesar del variar de las soluciones expuestas y la diferencia de tiempos y lugares, el problema de buscar un fundamento que justifique la obediencia al Derecho permanece, ya que de ello dependen aspectos básicos de la vida humana y social. Por eso mismo, el carácter esencial de tal reflexión deriva del conocimiento de que, a lo largo de toda su vida, el individuo se ve complicado en una serie de vínculos que inevitablemente condicionan en todo grado la convivencia social. La tarea del filósofo político es proporcionar una justificación razonada de esta dependencia, no sólo comprobar su existencia e ilustrar sus aspectos. Entonces, interrogarse sobre la naturaleza de la obligación política significa superar el plan descriptivo para ponerse en la cuestión de los valores, de la *legitimidad* del poder.

La tentativa de calificar un tipo de obligación distinta tanto del deber moral como del jurídico es un tema que constantemente se ha propuesto a la atención del filósofo político: desde el diálogo entre Sócrates y Trasímaco ilustrado por Platón en el *Critón* hasta las *Lectures on the Principles of Political Obligation* de T. H. Green. Passerin d'Entrèves no se aleja de

esta tradición, más bien reconoce en ella el eterno esfuerzo de comprender el sentido de la convivencia humana, la misma esencia de la política. Respecto a la imposición procedente de la norma jurídica, la obligación política se diferencia porque en ésta el elemento que lleva a la obediencia no depende de las consecuencias que derivan del cumplimiento o incumplimiento de las prescripciones, sino de la aceptación de los principios que las inspiran. Además, se diferencia del deber moral porque se trata de una obligación «global», «inclusiva», que comporta el reconocimiento de una serie de deberes que derivan del hecho de vivir en una determinada comunidad, «jurídicamente organizada y socialmente cohesiva». Por el contrario, el juicio de la consciencia moral es fruto de una reflexión libre y autónoma que no puede hacerse en términos generales sino que exige la criba de cada situación. No cabe duda, pues, que la idea de obligación política está estrechamente conectada a la noción de ciudadanía; tal conexión se expresa, en la elaboración de Passerin, a través de la atribución de un valor positivo a aquel conjunto de normas de producción y de sanciones jurídicas que se dan en el Estado, con la consecuente legitimación de la actividad de quien está llamado a ejercitar semejante poder por cuenta de la colectividad. Una actitud formal –cuyas motivaciones pueden cambiar según los miembros que constituyen la comunidad– que por eso mismo incluye el carácter de la generalidad; es decir, que no hay que relacionarla con las normas particulares que componen un ordenamiento sino con su conjunto. El uso que Passerin hace de la noción de ciudadanía refleja la preocupación por marcar en profundidad la diferencia entre obligación política y deber moral. Una vez que ha efectuado la elección moral de atribuir valor al Estado, el ciudadano hace la elección política de aceptar en general sus preceptos. La intención del filósofo valdostano hay que interpretarla como una tentativa de evitar por completo el peligro de investir de carácter moral todo el Derecho: demasiado vivo está en él, y en todos los pensadores de auténtica fe liberal de su generación, el recuerdo de las aberraciones a las que llevó la extrema moralización del concepto de Estado en el último siglo. Afirmar la necesidad de ingresar en un Estado civil como deber moral acabaría transformando el entero sistema político en la encarnación de un bien supremo y en una sublimación de nuestra naturaleza. Desde la doctrina roussoniana de la voluntad general, hasta la concepción del Dios-Estado hegeliano, los teóricos del Estado ético han entendido el Estado como un fin en sí mismo y lo han elevado a la categoría de justicia suprema. Claro que, como admite Passerin, también Aristóteles consideraba el Estado como la asociación final y perfecta a la cual tender; sin embargo, la profunda diferencia se halla en el hecho de que la teoría hegeliana no consiente la posibilidad de que exista una variedad entre lo real y lo ideal. De aquí, la glorificación de la institución política en la que el individuo se reduce a mero instrumento, destinado a servir a la causa del espíritu absoluto –el Estado nacional moderno– en el que se concreta la más alta vida moral. La afirmación de los regímenes totalitarios en el último siglo sería precisamente el producto histórico de esta «funesta filo-

sofía política», de la cual «los trágicos acontecimientos que han trastornado Europa tendrían que haber hecho justicia de una vez para siempre». Concluyendo, anotemos que si por una parte la justificación del Estado no puede basarse sencillamente en el análisis, empírico y estadístico, de las relaciones de poder que de modo necesario penetran su existencia, tal como opinan los científicos de la política; por la otra hay que cuidarse del peligro contenido en el otorgamiento de un carácter moral absoluto al Estado que, decretando su superioridad ética frente al individuo, asigna a esa institución el monopolio de todo valor. Después de todo, la indagación sobre la naturaleza de la obligación política tiende a eso: abastecer de un fundamento a la organización estatal que pueda legitimar sus pretensiones, volviéndolas, además de válidas y eficaces, obligatorias; pero teniendo constantemente en cuenta que esa legitimación hace del Estado un instrumento de justicia sólo si se reconoce, respecto a ello, la existencia de valores más altos, que para Passerin se encarnan sin duda en el perenne e inextinguible ideal de libertad.

La síntesis de la reflexión sobre la estructura teórica del Estado se concreta de manera completa con la publicación, en 1962, de «La Dottrina dello Stato»; en esta obra está contenida toda la filosofía política, con el declarado intento de mostrar que existe en el Estado moderno un principio de «legitimidad democrática» que tiñe el ejercicio del poder público, además de instrumento de pacífica y ordenada convivencia, garantía de la persecución de un bien realmente común. El análisis parte del convencimiento de que es posible examinar la noción de Estado según tres aspectos: el de la «fuerza», el del «poder» y el de la «autoridad». En el primero, el Estado se presenta como un sistema de mandos que existe por el mismo hecho que puede imponerlos materialmente. Como poder, al contrario, la fuerza imperativa del Estado está investida, más allá del carácter efectivo y supremo, por una calificación formal que la hace fuerza ejercitada de un cierto modo, según procedimientos reglados y conocidos, que le otorgan carácter «legal». Finalmente, estudiar el Estado desde el punto de vista de la autoridad significa buscar una justificación ulterior que haga sus mandos no sólo eficaces en el plan de la fuerza y válidos en el plan del derecho, sino, también, «obligatorios». Se trata, en este caso, de buscar el «valor» que se encarna en el Estado y que le confiere, más allá de la simple fuerza y del ejercicio legal del poder, carácter «legítimo». La convicción profunda del autor es que estos distintos aspectos no hay que analizarlos en términos alternativos y contrastados, sino en su íntima y necesaria correlación, ya que la clave para entender la realidad verdadera de esa investidura consiste en acercarse al problema del Estado según una visión unitaria, porque ni la noción de Estado como simple expresión de fuerza ni su consideración en sentido puramente jurídico están en condición de decir la última palabra sobre la naturaleza de la obligatoriedad del mando estatal.

A través de un lúcido y coherente análisis de los modelos teóricos que han cruzado la historia del pensamiento occidental, Passerin d'Entrèves

subraya una vez más el ligamen indisoluble que existe entre semejante reflexión y el propio encargo de la filosofía política. También esta obra está penetrada por una convencida crítica a la moderna «ciencia política», que, desempolvando otra vez viejos argumentos que ya pertenecieron a filósofos como San Agustín y Maquiavelo, se para a considerar la organización estatal como simple estructura de relaciones de fuerza. El autor reconoce, en este sentido, la capital importancia ejercitada, en tiempos antiguos, por la doctrina jurídica de la soberanía, elaborada por el Derecho Romano. Una idea que alcanza una difusión general hacia el fin del Medioevo, constituyendo así la base para la fundación del Estado moderno, concebido como ordenamiento jurídico y enclavado en los conceptos de soberanía y supremacía de la ley. De este modo la doctrina jurídica, a lo largo de su milenario desarrollo, introdujo un principio de validez que permitió individualizar las normas que deben ser reconocidas como leyes. Pero eso, nunca se cansó de repetir Passerin d'Entrèves durante toda su vida intelectual, no es suficiente. Decir que una ley es válida no significa decir que sea «obligatoria»; una cosa es asegurar el orden en el Estado mediante procedimientos formales ciertos y conocibles, otra es decir que ese orden encarna el supremo valor de la justicia y del bien común. Reconocer la fuente del poder en el mismo Derecho significa, como decía Weber, identificar, y confundir, legalidad y legitimidad. Si definir el poder como fuerza ejercitada en el nombre de la ley constituye un requisito fundamental del consorcio político, eso no quita que este principio justifica la estructura formal del poder, pero nada nos dice sobre su contenido.

Los valores que la petición de legitimación del poder asume como fines últimos de la acción del Estado son para Passerin los de democracia y libertad: democracia, porque reconocer el mando estatal como legítimo significa aceptarlo, «consentirlo», una vez que se rechaze la tesis por la cual el fundamento de la relación jurídica sería constituido por la fuerza; libertad porque «que la legitimidad del poder derive del consentimiento quiere decir mucho, asimismo muy poco (...). La legitimidad democrática puede nacer con tal que se asigne al poder libremente otorgado, como fin, la libertad». Libertad que Passerin quiere consagrar como fin último de la sociedad política tanto en su dimensión negativa como en la positiva: libertad negativa entendida en el estilo de la tradición liberal clásica, como seguro para el individuo de una esfera de independencia respecto al ejercicio del poder público; libertad positiva concebida como posibilidad de autogobernarse, de ser autónomos en el sentido de que el poder de quien manda y el poder de quien obedece coincidan. El eco de las palabras de Rousseau es particularmente fuerte en esta definición; sin embargo, Passerin d'Entrèves invita a obrar con cautela, a quedarse en el justo medio, ya que la radicalización de la alternativa y la consecuente elección de una forma de libertad a daño de la otra se expone a graves peligros y al riesgo de modelos políticos aberrantes. Una porque, defendiendo a ultranza la dimensión individual de la libertad y rechazando el uso de instrumentos necesarios para alcanzar de hecho la igualdad entre los

ciudadanos, lleva al triunfo de una determinada clase social; la otra, que en sus extremas consecuencias está definida como «democracia totalitaria», o «tiranía del número», mediante la debilitación del disenso y la nivelación de los valores, nos lleva de modo directo a aquel Estado ético en el que la ideología plebiscitaria puede justificar la renuncia al principio mismo de libertad. Por cierto, en las páginas conclusivas de *La Dottrina dello Stato*, el firme convencimiento de Passerin d'Entrèves es que sólo un tipo de democracia, la liberal, asegura la participación «en las decisiones “fundamentales” con la conciencia que esas decisiones nunca podrán conculcar los valores fundamentales de libertad». Sin embargo –y eso a pesar de la continua maduración ideal desarrollada hasta el final de su vida–, en uno de sus últimos escritos de filosofía política, Passerin llega más allá, afirmando que «libertad positiva y libertad negativa, democracia y liberalismo, pueden ser sólo una ilusión si no están acompañadas por un tercer tipo de libertad. La libertad de la necesidad es el argumento principal en favor del socialismo. ¿Cómo puede concebirse una participación activa del ciudadano en el proceso de decisión política, cómo puede tener un significado el respeto de los derechos humanos, donde las condiciones sociales impiden a los individuos dar su propia y consciente contribución a la voluntad general, o buscar si es necesario un nuevo vínculo de fidelidad en una sociedad distinta?». Es una pregunta ésta a la que sólo una «democracia social» puede dar una respuesta válida, porque «cuando pensemos que en las viejas naciones de Europa millones de hombres fueron regimentados y llevados al matadero en guerras de las que no podían entender sus razones, cuando veamos muchos de ellos aún hoy trasladados de tierra en tierra por duras necesidades de trabajo, de verdad tenemos que reconocer que hablar de obligación política para ellos suena como una siniestra ilusión. Es la fuerza, no el consentimiento, que lleva a los hombres a obedecer doquier estén excluidos del desplegar su parte, como hombres libres, en el contexto político y social».

Entre *La Dottrina dello Stato* y este último escrito no hay simplemente unos años de diferencia; hubo, a caballo de los años setenta, en Italia y en Europa, la fundamental experiencia del *sesentayochismo*, que agudizó y dramatizó los contrastes ideológicos de nuestro tiempo. El espíritu ideal siempre vivo y apasionado de Passerin d'Entrèves no puede dejarle insensible y comodamente sentado en su sillón de Decano de la Facultad de Ciencias Políticas de Torino. A la tentativa de responder a las preguntas que la ardiente protesta de los jóvenes formula, dedica un artículo en el que, a decir verdad, parece que se tenga que subrayar el esfuerzo de establecer un diálogo, más que una real comprensión de las reivindicaciones de una generación. Sin embargo, en alguna medida, diría que los gritos de esta «juventud rebelde», con su carga ideal y política, pueden haberle entornado «la puerta a una interpretación menos severa que de costumbre de algunos sistemas políticos que, en el uso corriente de la palabra, no serían probablemente llamados democráticos».

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS DE ALESSANDRO PASSERIN D'ENTRÈVES

- Il fondamento della filosofia giuridica di G. G. F. Hegel*. Pref. de G. Solari, Torino, Gobetti, 1924, p. 134.
- «Il concetto del diritto naturale cristiano e la sua storia secondo E. Troeltsch», en *Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino*, vol. LXI, 1925-1926, pp. 664-704.
- «San Tommaso d'Aquino e la costituzione inglese nell'opera di Sir John Fortescue», en *Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino*, vol. LXII, 1926-1927, pp. 261-285.
- «Il problema dell'obbligazione politica nel pensiero inglese contemporaneo», en *Riv. Int. Fil. Dir.*, 1928, pp. 25-43.
- La teoria del diritto e della politica in Inghilterra all'inizio dell'età moderna*, Torino, Istituto Giuridico della R. Università, 1929, p. 53.
- Appunti di storia delle dottrine politiche*, Anno accademico 1929-1930, Torino, Giappichelli, 1930, p. 231.
- «Hooker e Locke: un contributo alla storia del contratto sociale», en *Studi filosofico-giuridici dedicati a Giorgio Del Vecchio nel XXV anno di insegnamento (1904-1929)*, vol. II, Modena, 1931, pp. 228-250.
- «Stato e Chiesa secondo Zwingli», en *Riv. Int. Fil. Dir.*, 1931, pp. 490-496.
- Riccardo Hooker. Contributo alla teoria e alla storia del diritto naturale*, Torino, Istituto Giuridico della R. Università, 1932, p. 143.
- «Il pensiero sociale del Cristianesimo», en *La Riforma Sociale*, 1933, núm. 1, pp. 115-118.
- «Antonio Falchi, Storia delle dottrine politiche. Introduzione. Il pensiero greco», en *Rivista di storia del diritto italiano*, vol. VI, fasc. 2, 1933, pp. 1-4.
- Il negozio giuridico. Saggio di filosofia del diritto*, Torino, Tip. Gayet, 1934, p. 128.
- Appunti di storia delle dottrine politiche. La filosofia politica medioevale*, Torino, Giappichelli, 1934, p. 238.
- «Giovanni Altusio e il problema metodologico nella storia della filosofia politica e giuridica», en *Riv. Int. Fil. Dir.*, 1934, pp. 109-123.
- «Rileggendo il «Defensor pacis»», en *Rivista storica italiana*, 1934, pp. 1-37.
- «Morale», voz en *Dizionario pratico del diritto privato*, vol. III, 1935, pp. 1248-1257; y con el título *Osservazioni intorno al problema morale nell'esperienza giuridica*, Milano, Vallardi, 1935, p. 50.
- «Claudio di Seyssel», en *Bollettino Storico-bibliografico subalpino*, vol. XXXVII, 1935, núms. 3-8.
- «A proposito di alcuni recenti contributi alla storia delle dottrine politiche», en *Annali di Scienze politiche dell'Università di Pavia*, 1936, fasc. IV, pp. 281-288.
- «Il concetto di rapporto giuridico nella scienza e nella filosofia del diritto», en *Riv. Int. Fil. Dir.*, 1936, pp. 547-567.
- «Morale, diritto ed economia», en *Studi nelle Scienze giuridiche e sociali pubblicati dall'Istituto di esercitazioni presso la Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Pavia*, vol. XXII, 1937, pp. 193-217.
- «Diritto naturale e distinzione tra morale e diritto nel pensiero di S. Tommaso d'Aquino», en *Rivista di filosofia neoscolastica*, 1937, fasc. VI, pp. 473-503.

- «La dottrina di S. Tommaso intorno al problema giuridico e politico», en *Salesianum*, 1939, núm. 4, pp. 421-436.
- The Medieval Contribution to Political Thought*, Oxford University Press, 1939, p. 150.
- «Calvino e calvinismo», en *Riv. Int. Fil. Dir.*, 1939, pp. 393-397.
- Ottone di Frisinga e la storiografia del Medio Evo, en *Riv. Int. Fil. Dir.*, 1940, pp. 360-367.
- «La concezione del diritto in Sant'Ambrogio», en *Sant'Ambrogio nel XVI centenario della nascita*, Milano, 1940, pp. 323-335.
- «La fortuna di Marsilio da Padova in Inghilterra», en *Giornale degli economisti e Annali di economia*, 1940, núms. 3-4, pp. 135-152.
- «Introduzione a San Tommaso d'Aquino», en *Scritti politici*, Bologna, Zanichelli, 1946, pp. V-XXXVI.
- Reflections on the History of Italy*, Oxford, Clarendon Press, 1947, p. 16; y en italiano en *Dante politico e altri saggi*, Torino, Einaudi, 1955, pp. 15-35.
- «Mallet du Pan: a Swiss Critic of Democracy», en *The Cambridge Journal*, vol. I, 1947, núm. 2, pp. 99-108.
- «L'Internazionale Liberale», en *Occidente*, III, 1947, núms. 3-4.
- «S. Thomas Aquinas, the First Whig», en *The Listener*, enero 1948.
- «Law and Morals», en *Dominican Studies*, vol. II, 1949, núm. 3, pp. 236-248.
- «Immortal Machiavelli», en *Measure. A Critical Journal*, vol. II, 1950, núm. 1, pp. 34-46; y en italiano en *Dante politico e altri saggi*, pp. 129-146.
- «Harold J. Laski (1893-1950). Necrologio», en *Riv. Int. Fil. Dir.*, 1950, pp. 596-598.
- Natural Law. An Introduction to Legal Philosophy*, Londres, Hutchinson's University Library, 1951, p. 126. Traducción italiana por V. Frosini con el título *La dottrina del diritto naturale. Saggio d'interpretazione storico-critica*, Milano, ed. di comunità, 1954, pp. XVIII-174; nueva edición ampliada, 1962, p. 192. Traducción castellana por M. Bautista con el título *Derecho Natural*, Madrid, Aprilia, 1972, p. 261.
- «Mallet du Pan», en *Occidente*, 1951, núm. 5, pp. 371-403.
- Dante as a Political Thinker*, Oxford, Clarendon Press, 1952, pp. VI-119; y en italiano «Dante politico», en *Dante politico e altri saggi*, pp. 37-126.
- Italy and Europe*, The University of Nottingham, 1952-1953, p. 18; y en italiano en *Dante politico e altri saggi*, pp. 235-252.
- «Guicciardini vecchio e nuovo», en *Occidente*, 1953, núm. 2, pp. 88-98.
- «Anglophobia in present-day Italy», en *The Listener*, vol. LI, 1953; y en italiano «L'anglofobia in Italia», en *Occidente*, 1953, núm. 3-4, pp. 171-177.
- «The solitary figure of Dante», en *The Listener*, vol. LII, 1954.
- «Natural Law», en *The Canadian Bar Review*, vol. XXXII, 1954, núm. 4, pp. 475-477.
- «Il patriottismo dell'Alfieri», en *Studi in memoria di Gioele Solari*, Torino, 1954, pp. 327-356; y en *Dante politico e altri saggi*, pp. 173-199.
- «Alessandro Manzoni», en *Proceedings of the British Academy*, vol. XXXVI, 1954, pp. 23-49; y en italiano «Il "nostro" Manzoni», en *Dante politico e altri saggi*, pp. 201-234.
- Dante politico e altri saggi*, Torino, Einaudi, 1955, p. 252.
- «The Case for Natural Law Re-Examined», en *Natural Law Forum*, 1956, núm. 1, pp. 1-52.
- Introducción a *Chabod F.: Machiavelli and the Renaissance*, Londres, Bowes & Bowes, 1958, pp. IX-XVIII.

- «Senso e limiti del laicismo», en *Protestantesimo*, vol. XIV, 1959, pp. 194-206; y en *Obbedienza e resistenza in una società democratica*, Milano, ed. di comunità, 1970, pp. 193-212.
- «Gaetano Mosca e la libertà», en *Il Politico*, 1959, vol. 4, pp. 570-594; y en *Obbedienza e resistenza in una società democratica*, pp. 143-164.
- «Le Droit Naturel», en *Le Droit Naturel*, Paris, Presses Universitaires, 1959, pp. 147-157.
- «Legalità e legittimità», en *Studi in onore di Emilio Crosa*, Milano, Giuffré, 1960, pp. 1305-1319; y en *Obbedienza e resistenza in una società democratica*, pp. 53-66.
- «Le élites politiques», en *Le élites politiques. Atti del IV Congresso mondiale di sociologia*, Milano-Stresa, 8-15 settembre 1959, Bari, 1961, pp. 111-116.
- La dottrina dello Stato. Elementi di analisi e di interpretazione*, Torino, Giappichelli, 1962, pp. XII-327; 2.^a ed., 1967.
- «Due domande intorno al diritto», en *Rivista di filosofia*, 1962, núm.1, pp. 12-26.
- «“Un noyau de bon sens” (à propos de la théorie du droit naturel chez H. Hart)», en «*Revue int. de Philosophie*», 1963, pp. 312-334; y en italiano en *Iustitia*, 1965, núm. 2, pp. 167-189.
- «Libertà come fatto e come valore», en *Rivista di Filosofia*, 1965, pp. 342-349.
- «Obeying whom», en *Political Studies*, 1965, núm. 1, pp. 1-14; y en italiano «A chi obbedire», en *Obbedienza e resistenza in una società democratica*, pp. 31-52.
- «Intorno all'obbligo politico», *Rivista di Filosofia* 2, 1966, pp. 156-164.
- «Scopo e necessità della filosofia politica», en *Il Politico*, a. XXI, núm. 3, 1966. Piero Gobetti, Torino, Deputazione Subalpina di Storia Patria, 1967.
- «Sulla natura dell'obbligo politico: fatto e valore nella dottrina dello Stato», en *Riv. Int. Fil. Dir.*, 1967, p. 571; y en *Obbedienza e resistenza in una società democratica*, pp. 67- 86.
- «Sul concetto di libertà politica», en *Riv. Int. Fil. Dir.*, 1969 y en *Obbedienza e resistenza in una società democratica*, pp. 87-103.
- «Federico Chabod e l'idea di nazionalità», en el volumen *L'idée de Nation, Annales de Philosophie politique*, VIII, Paris, 1969 y en *Obbedienza e resistenza in una società democratica*, pp. 165-177.
- «Obbedienza e resistenza in una società democratica», en *Le Conferenze dell'ACI*, XXIII, Cuneo, 1969, y en *Obbedienza e resistenza in una società democratica*, pp. 213-231.
- «Azionisti senza potere, dirigenti senza responsabilità», en *Riv. Int. Fil. Dir.*, 1970, pp. 73-75.
- «Il “palchetto assegnato agli statisti” (riflessioni sulla varietà delle dottrine politiche e sul loro rapporto con la filosofia)», en *Atti del I Simposio di filosofia della politica: Tradizione e novità della filosofia della politica*, Bari 11-13 maggio 1970, pp. 6-21 y 53-54.
- «Legittimità e resistenza», en *Studi sassaresi*, serie III, 1970-1971, pp. 33-45.
- «Luigi Einaudi e la “Storia delle dottrine”», en *Il pensiero politico*, IV, Firenze, 1971, pp. 450-456.
- «La filosofia della politica», en *Storia delle idee politiche economiche sociali*, dirigida por L. Firpo, vol. VI, Torino, 1972, pp. 587-608.
- «Obbligo politico e libertà di coscienza», en *Riv. Int. Fil. Dir.*, 1973, pp. 41-60.
- «Obbligo politico e società aperta», en *Riv. Int. Fil. Dir.*, 1973, pp. 765-770.
- «Luigi Einaudi piemontese», en *Commemorazione di L. Einaudi*, Torino, 1975, pp. 41-46.

- Il palchetto assegnato agli statisti e altri scritti di varia politica*, Milano, Angeli, 1979.
- Scritti sulla Valle d'Aosta*, Bologna, Foni, 1980.
- «Ricordo di Umberto Morra di Lavriano», en *Morra di Lavriano U., vita di Piero Gobetti*, Torino, 1984, pp. 27-32.
- Les bornes du royaume. Ecrits de philosophie politique et d'histoire valdotaine*, Milano, Angeli, 1984.

OBRAS SOBRE ALESSANDRO PASSERIN D'ENTRÈVES (ORDEN CRONOLÓGICO)

- SOLARI, G.; *Prefazione a A. Passerin d'Entrèves: Il fondamento della filosofia giuridica di G.W.W. Hegel*, Torino, Gobetti, 1924.
- CASTIGLIA, T. A.; Recensione di: «A. Passerin d'Entrèves, Il fondamento della filosofia giuridica di G. W. W. Hegel», en *Riv. Int. Fil. Dir.*, 1925, fasc. I.
- EINAUDI, L.; «Due lettere ad Alessandro Passerin d'Entrèves», curado por A. Passerin d'Entrèves, en *Annuali della Fondazione Luigi Einaudi*, Torino, vol. II, 1968.
- ACCADEMIA NAZIONALE DEI LINCEI; Biografie e Bibliografie degli accademici lincei, *Alessandro Passerin d'Entrèves et Courmayeur*, Roma, 1976.
- BOBBIO, N.; «Alessandro Passerin d'Entrèves e Piero Gobetti», en *Italia fedele: il mondo di Gobetti*, Firenze, Passigli, 1986, pp. 205-206.
- BOBBIO, N.; «Ricordo di Alessandro Passerin d'Entrèves», en *Rivista di Filosofia*, vol. LXXXVIII, núm.1, 1987, pp. 111-120.
- LEVI, L.; «Alessandro Passerin d'Entrèves», extrait du *Bullettin de l'Académie Saint-Anselme*, II (Nouvelle Série), 1987, pp. 365-368.
- BRAVO, G. M.; *A. Passerin d'Entrèves: Saggi di storia del pensiero politico*, Milano, Angeli, 1992.