

EL REALISMO DE GIANCARLO GIUROVICH (1943-2000): UN PENSAMIENTO TRADICIONAL

Por ESTANISLAO CANTERO

1. APUNTE BIOGRÁFICO

Giancarlo Giurovich, italiano, de familia de origen dalmata, nace en Monselice (Padua) en 1943. Se licencia en filosofía en la Universidad de Trieste, donde tuvo como profesores a Augusto del Noce y a Valerio Verra, y en el curso académico 1966/1967 defiende su tesis de historia de la filosofía que versó sobre *Plotino y los gnósticos*. Casado con Clara Moro, fue padre de dos hijas. Comenzó su actividad como profesor en la enseñanza media, en el liceo clásico «Jacopo Stellini». Tras el correspondiente concurso, en 1981 es nombrado profesor asistente de Historia de la Filosofía en la Universidad de Udine, en la que, desde 1993 es titular de Historia de la Filosofía Política. Durante cinco años, desde 1993 hasta 1998, enseña, además, Historia de las Doctrinas Políticas en la Academia Militar de Módena (1). Participó activamente en el Instituto de filosofía, pedagogía y didáctica de lenguas modernas, posteriormente transformado en Departamento de ciencias filosóficas e histórico sociales de la Universidad de Udine. Giuntini, Directora del Departamento, ha caracterizado su trabajo de «serio y escrupuloso», «claro y eficaz en sus explicaciones», «disponible para sus alumnos», «capaz de unir la comprensión al rigor y a la serenidad de juicio»; su personalidad se distinguía por «la cortesía, el señorío, la paciencia, discreción y coherencia de sus convicciones sin perjuicio de respetar las opiniones ajenas» (2).

Era socio del *Institut International d'Etudes Européennes «Antonio Rosmini»*, con sede en Bolzano, en cuyos congresos anuales participaba con regularidad, con con-

(1) Cfr. estos y otros datos en Danilo Castellano, «Profilo de Giancarlo Giurovich», en Giancarlo Giurovich, *Filosofía, política, religione*, (al cuidado de D. Castellano y Brunello Lotti), Forum, Udine, 2002, págs. 17-19; Miguel Ayuso, «In memoriam. Giancarlo Giurovich», *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*, año VI/2000, págs. 311-313.

(2) Chiara Giuntini, «Premesa», en G. Giurovich, *Filosofía, política, religione* (págs. 15-16), pág. 15.

ferencias, comunicaciones e intervenciones en las discusiones y donde tuve oportunidad de conocerle y tratarle regularmente desde 1993.

Giurovich era un hombre corpulento al que le gustaba fumar, pero solamente medios puros toscanos, por lo que, cuando lo conocí, inmediatamente me recordó a «Don Camilo» de Guareschi y ese fue nuestro primer tema de conversación. Al suscitársele creo que, al principio, debió parecerle algo banal, pero poco después charlábamos enfrascados en un diálogo sobre el progresismo en la Iglesia, los obispos italianos y el pasado intento comunista de «compromiso histórico». Ayuso le ha descrito como un hombre «de aspecto reservado, tímido, con voz honda y bien timbrada, pausado en el hablar, despedía un hálito de *gravitas*», pero una vez que se le conocía «aparecía un carácter alegre y sin hiel, irónico y vital» (3).

En esos congresos de Bolzano conoció y trató a Miguel Ayuso, secretario de la Fundación Elías de Tejada, y de ahí su participación en las «II jornadas hispánicas de derecho natural», celebradas en Córdoba en septiembre de 1998 y organizadas por dicha Fundación. Su estancia en esa ciudad, a donde llegó acompañado de su esposa y de una de sus hijas, le permitió apreciar, según su propia expresión, el carácter abierto y, al mismo tiempo, amante de la polémica, de los españoles, muy similar al de tantos italianos y, después de las largas sesiones de trabajo, disfrutar de las prolongadas sobremesas nocturnas en el hotel en el que nos alojábamos. En aquellas jornadas, verdaderamente internacionales, pues conferenciaron cuarenta juristas y profesores de nueve países, de éste y del otro lado del Atlántico (4), desarrolló tema tan importante como la «historia del derecho natural en Italia durante el siglo XX» (5).

El 17 de enero del año 2000 muere repentinamente en Udine, concluyendo su peregrinación es este mundo.

2. APROXIMACIÓN GENERAL A SU OBRA

Giurovich escribió en más de una docena de revistas italianas, especialmente en *La scelta*, boletín bimestral bibliográfico, donde dio cuenta de numerosas publicaciones de lectura recomendada, en *Filosofia oggi*, donde publicó media docena de artículos, y sobre todo, en *Instaurare omnia in Christo*, de Udine, fundada en 1972 y dirigida por Danilo Castellano (6). Además, colaboró en más de una docena de

(3) Miguel Ayuso, «In memoriam. Giancarlo Giurovich», *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*, año VI/2000, (págs. 311-313), pág. 313.

(4) Cfr. M. Ayuso (Ed.), *El derecho natural hispánico: pasado y presente*, CajaSur, Córdoba, 2001, 766 págs.

(5) G. Giurovich, «Historia del derecho natural en Italia durante el siglo XX», en M. Ayuso (Ed.), *op. cit.*, págs. 553-594.

(6) Además, ya sea con recensiones, artículos de actualidad o ensayos, en *Divinitas*, *La scuola cattolica*, *La Panarie*, *Giornale di metafisica*, *Studdi Cattolici*, *Scienza e cultura*, *Rivista rominiana di filosofia e di cultura*, *Il Politico*, *Rivista Italiana di Scienze Politiche*, *Rivista di Diritto Pubblico e Scienze Politiche*, *Diritto e Società* y *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*.

libros colectivos, algunos de ellos correspondientes a las actas de los congresos, nacionales y extranjeros, en los que participó. Sin embargo, no fue autor muy prolijo, pues dejó tres libros publicados y, un cuarto, póstumo, donde se recoge el resto de su obra dispersa, en revistas y volúmenes colectivos (7).

Su obra se compone, por tanto, de tres estudios –sobre Saint-Martin (8), Grimm (9) y Gratry (10)– y una colectánea publicada con el título de *Filosofia, politica, religione*. Este volumen, promovido por el Departamento de Ciencias Filosóficas e Historico-Sociales de la mencionada universidad friulana, cuidado por Danilo Castellano y Brunello Lotti, incluye desde las reseñas de libros a las recensiones críticas, en su mayoría de autores italianos, aunque no falten extranjeros, como el cardenal Danielou, Simone Weil o Molnar, y entre los españoles, Vallet de Goytisolo o Sandoval; reúne desde los ensayos sobre cuestiones de actualidad religiosa, educativa, política o filosófica, hasta las monografías sobre aspectos concretos del pensamiento de algunos filósofos o el panorama general de la cultura iusnaturalista italiana en el siglo veinte; desde la crítica política hasta la religiosa. Al estudiar su pensamiento es este volumen el que analizaré.

Antes de adentrarnos con algún pormenor en la indagación de sus ideas, parece oportuno indicar algunos rasgos generales de su personalidad como intelectual y algunas de las características de su pensamiento, tal como aparecen en su obra.

La actividad intelectual del profesor patavino se caracterizó por la investigación del pensamiento filosófico, el compromiso ético, tanto en la crítica política como en la defensa de sus ideas políticas, al margen de todo partido, lo que unido a su catolicismo, le permitió ser libre en la crítica y en la exposición de su pensamiento, sin sujeciones a disciplinas de partido o de escuela que no fueran las que proceden del sometimiento a la verdad cuando ésta es descubierta. Característica de su obra, como se percibe a lo largo de sus páginas, fue el amor a la verdad y su dedicación a intentar descubrirla –«la verdad no es hija del tiempo» (11)–, sin la cual, como afirma frecuentemente, no es posible un auténtico conocimiento de las cosas, ni una filosofía verdadera, ni una política recta y adecuada a su finalidad, ni una moral rectora de nuestros actos, ni, en fin, religión verdadera que no sea un mero mensaje social, además adulterado, «un puro humanismo social» (12). Así, se comprende que escribiera: «El mundo actual vive minado por una enfer-

(7) Una relación completa en Brunello Lotti, «Bibliografia degli scritti di Giancarlo Giurovich», en G. Giurovich, *Filosofia, politica, religione*, págs. 21-26.

(8) Louis Claude de Saint-Martin, *Lettera sulla Rivoluzione francese*, introducción y traducción de G. Giurovich, La Nuova Base, Udine, 1976 (su estudio en las páginas 9-71).

(9) G. Giurovich, *F. M. Grimm un intellettuale nell'epoca dei lumi*, La Nuova Base, Udine, 1983.

(10) G. Giurovich, *La teodicea di Alfonso Gratry (un Oratoriano contro i sofisti)*, Japadre, Roma, 1989.

(11) G. Giurovich, *Filosofia, politica, religione*, pág. 57.

(12) G. Giurovich, *Filosofia, politica, religione*, pág. 68.

medad mortal: la anemia espiritual. Fruto de esa enfermedad es la indiferencia hacia la verdad y hacia la mentira; peor, aún, considerarlas intercambiables» (13).

Autor católico, que se muestra como tal, con naturalidad, a lo largo de su obra, se ha ocupado, específicamente, en diversas ocasiones de la disolución de la religión católica, intentada por el modernismo y el progresismo, enfrentándose a ello e indicando sus carencias, sus tergiversaciones y sus falsedades. Estimaba, con Danielou, que «la verdadera cultura no puede subsistir sin la fe», pero apostillaba que ese era «el problema más difícil de resolver, dada la peligrosa desbandada a la que asistimos en el mundo cristiano» (14).

Sus reflexiones filosóficas se asientan en la metafísica clásica y, atento a cuestiones permanentes de filosofía y al pensamiento de su tiempo, se ha ocupado del gnosticismo, de las ideas de Saint-Martin, Grimm y Gratry, de la polémica anti-rosminiana de De Giorgio, de la figura y la obra de Voltaire vista por el «filósofo» materialista Federico Melchor Grimm, del romanticismo y el individualismo vistos por Schmitt, de la filosofía de Umberto Padovani, de Gioberti en la interpretación del *Risorgimento* hecha por Del Noce, de Marino Gentile y de su interpretación de la *Politica* de Platón, de las aporías del contractualismo de Rawls o del fundamento de la política en Fabro y Voegelin.

Su pensamiento jurídico debe inscribirse en el realismo jurídico clásico basado en la naturaleza de las cosas —en la experiencia de la realidad—, y sus ideas políticas pertenecen al acervo del pensamiento tradicional con su concepción orgánica de la sociedad. En cuanto a sus reflexiones ético-políticas y jurídico-políticas, destaca su crítica al inmanentismo y al pensamiento ideológico y, por ende, al liberalismo y a la democracia moderna, incapaces de fundamentar una política que vaya más allá de las transacciones o de los pactos, los cuales se caracterizan por prescindir absolutamente de todo principio y de todo bien; su crítica a la modernidad, entendida como concepto axiológico carente de toda axiología, aparece, especialmente, en su rechazo de la libertad concebida como absoluto sin referencia a la verdad y al bien, una libertad entendida como «liberación de», es decir, la «libertad negativa».

3. MODERNIDAD Y VERDAD

Giurovich es sumamente crítico con la modernidad: «nunca como hoy se ha producido la subversión total y continua de todos los valores: fenómeno nuevo, colectivo y radical. Cuando el hombre y la razón creyeron serlo todo, se perdieron a sí mismos; cuanto más importante y autosuficiente se considera la razón, tanto más se pierde el significado de la realidad soberana de Dios; de este modo, el hombre del siglo veinte está cada vez más sólo, sin mundo, sin Dios y sin sí

(13) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 69.

(14) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 48.

mismo; sólo, con un pasado que rechaza, transcurre su vida superficialmente. Su existencia es esencialmente centrífuga y provisional, capitulación aún más amarga y triste por los ídolos que crea en una aberrante dinámica consoladora» (15). Estos ídolos modernos son las ideologías y, entre ellas, en ese mismo lugar, menciona la marxista (16), el racionalismo moderno (17), el existencialismo (18) y el progresismo (19); pero no son la únicas, puesto que el liberalismo (20) y el contractualismo han merecido, amplias y pertinentes críticas. Sin duda han contribuido a ello diversas causas, pero la más radical, para nuestro autor, se encuentra en la secularización y la irreligión: «al rechazar a Dios aparecen las idolatrías»; y resumiendo la cuestión, sentenciará: «son sólo algunos aspectos de la única y gran idolatría: la religión del hombre» (21).

Para Giurovich, la modernidad está inmersa en una concepción antropológica immanentista, voluntariamente elegida, heredera del iluminismo, que «con su íntinseca incapacidad para plantear la cuestión de la finalidad, niega el ser y la verdad, (e) historiarizará la verdad al convertirla en “hija del tiempo”. Pero si la verdad es hija del tiempo, si cada tiempo produce su verdad, es forzoso concluir que la Verdad no existe; será verdadera tan sólo la idea más difundida o más útil y la decisión sobre su legitimidad dependerá sólo de la ideología que, con medios casi siempre reprobables, haya sabido imponerse a las demás: expulsado el criterio,

(15) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 66.

(16) «Es idólatra la ideología marxista que considera al hombre como verdadero y único demiurgo; que considera la *historia* como el proceso por el que la humanidad se autocrea y a la *moralidad* fundamentada en el movimiento de la historia y no en la voluntad de Dios», G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 66.

Con ironía, pero crudamente, en otro lugar, dirá: «el pensamiento marxista es una *summa atheologica*», pág. 490.

(17) «Es idólatra la concepción de aquellos filósofos, herederos del racionalismo moderno, que afirman que el pecado es fruto de la ignorancia y que la salvación es conocimiento», G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 66.

(18) «Es idólatra, también, la concepción de aquellos filósofos, como Sartre y Heidegger, que destacan en el hombre una libertad creadora para después arrojarla y volverla inútil en un mundo absurdo», G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 66.

(19) «Es idólatra la concepción de un progreso científico entendido como medio de salvación más eficaz que la penitencia y la oración», G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 66.

(20) «La raíz del liberalismo es teológica: cuando la razón sustituye a la fe, se ataca el dogma; cuando la voluntad humana sustituye a la ley divina y al derecho natural, se ataca la moral. La causa de esta doble sustitución se encuentra en el “libre examen” de Lutero, del que traen causa dos corrientes de pensamiento: una exalta hasta tal punto la libertad humana, que lleva a la negación de Dios; la otra anula hasta tal punto la libertad humana, que conduce a la negación del hombre», G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 475.

«El Estado liberal nace de una revuelta de la razón contra la fe», *Filosofía, política, religione*, pág. 364.

(21) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 66; cfr. en forma similar en pág. 57.

A propósito de un libro de Castellano sobre el aristotelismo cristiano de Marcel De Corte, señalaba que «el laicismo muestra toda su astuta hostilidad con la filosofía en general y con la filosofía clásica en particular», *Filosofía, política, religione*, pág. 61.

la regla, sólo queda la fuerza de la arbitrariedad. De ese modo, la verdad se convierte en el deseo de una minoría de “puros” que se yerguen en paladines de la justicia e imponen su tiranía en nombre de la libertad» (22).

La filosofía, desde la escisión cartesiana entre el pensamiento y las cosas, se adentró, entre otras sendas sin salida, por los tortuosos caminos del racionalismo y el idealismo, mostrando su indiferencia o su rechazo hacia la verdad.

Para Giurovich, la filosofía moderna produjo una fractura entre experiencia y pensamiento (23), que la esteriliza; en efecto, «si la filosofía no se basa en la experiencia de la realidad cae en un apriorismo subjetivo» (24), pues no cabe verdadero conocimiento si no hay objeto, que es lo que ocurre cuando se prescindir de la realidad (25); ésta ha de ser captada en su integridad (26) y no fragmentaria o parcialmente, prescindiendo de aquello que no encaje en lo preestablecido por nuestro pensamiento. De ahí los reduccionismos de tantas filosofías y sistemas: inmanentismo, historicismo, psicologismo, positivismo o cualquier sistema apriorístico, constitutivamente imposibilitados para comprender los problemas, pues contemplan las cosas con el convencimiento de que éstas están obligadas a demostrar su construcción abstracta (27). Sus críticas a Kant insisten en que «no hay auténtica antropología sin ontología» (28).

El subjetivismo, hoy dominante, es causa principal de la disolución de los principios objetivos y de la misma ley natural (29), tanto en el sujeto que lo profesa como en la sociedad por la que se extiende y lo padece. Con ello tiene mucho que ver el orgullo y la ambición ilimitada, que es en lo que consiste el deseo de ser como dioses, el *non serviam* (30).

El historicismo también ha recibido sus críticas constantes por su rechazo de la verdad, a la que convierte en transitoria y sociológica; en efecto, indica Giurovich que es incapaz para ser criterio racional de la bondad o maldad de actos e instituciones, porque en sí misma «la historia no produce valores» (31). Y frente a un determinado progresismo religioso, objeta que «la historia por sí misma no produce valores –como pretenden los historicistas– sino que necesita para ser comprendida principios que no se pueden sacar de su desarrollo». «Marchar al son de los tiempos para estar en el sentido de la historia, es una tesis ideológica del laicismo y del progresismo, que no sólo carece de fundamento (del historicismo no

(22) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, págs. 56-57.

(23) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 307.

(24) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 307.

(25) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 308.

(26) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, págs. 310-311.

(27) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 311.

(28) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 67.

(29) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 154.

(30) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 155.

(31) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 163.

se sale si la repudicación se formula desde su interior), sino que es opuesta, y como tal inaceptable, con los principios cristianos» (32).

Una mera descripción no penetra en la verdad del ser, ni, por tanto, permite comprenderlo, de ahí el drama de tantos análisis modernos, que resultan parciales cuando no superficiales, y conforme a los cuales, sin embargo, se pretende que constituyen la auténtica realidad y son la base del obrar social. También frente al historicismo señala Giurovich un error básico: «el historicismo rehusa el criterio matahistórico que es el único que permite la comprensión no ideológica de la multiforme realidad. Cuando se rechaza este criterio sólo queda la aproximación fenomenológica descriptiva, aquel “punto de vista” que, por sí mismo, sobreentiende la ausencia de objetividad» y efectúa «un análisis carente de rigor al estar privado de fundamento» (33).

El hombre es animal racional, capaz de descubrir la verdad que se encuentra en las cosas. El potencial de la razón, aunque limitada en cuanto humana, sin embargo no tiene límites en su capacidad de comprensión perfecta de las cosas. Pero, por su misma naturaleza, está sometida a su objeto, que es la realidad de los seres y las cosas. No puede prescindir de la naturaleza ni de las normas que ésta contiene, so pena de extraviarse en la irrealidad.

Giurovich comparte con la *filosofía perenne* que la verdad existe y puede descubrirse; que la razón descubre, pero no inventa: «en la perspectiva clásica, en la verdadera metafísica, el conocimiento humano no es dominio o imposición, es una facultad dócil y sometida a su objeto, no inventa sino que aprende» (34). Por eso, la filosofía tiene el cometido de explicar la realidad y no el de inventarla (35). Y recuerda, con Santo Tomás, que «la razón humana no puede ser el criterio de medida del conocimiento, el criterio es más bien el *ordo rerum* al que también pertenece el hombre» (36).

Pero la filosofía moderna, desde Descartes, se ha emancipado de la naturaleza, a la que sólo considera como objeto, no de conocimiento, sino de transformación. Con ello se ciega y no puede, porque previamente ha renunciado a ello, descubrir en la naturaleza, en el orden de las cosas, la axiología que muestra.

Así, de una parte, «la razón moderna precisamente porque rechaza conocer las ideas en las cosas, ya no puede presentar a la voluntad la realidad bajo la forma de un *deber ser* ontológico» (37); de otra, «todo acto cognoscitivo (...) se constituye en dependencia del propio objeto y en relación a él. Es el objeto el que modela y determina el conocimiento», lo que «supone admitir la realidad

(32) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 163.

(33) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 350.

(34) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 284.

(35) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 346.

(36) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 293.

(37) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 293.

como término necesario del conocimiento» (38). Pero la filosofía moderna y la política, desde Hobbes ha negado que el hombre tenga una específica naturaleza (39).

De ese modo, la razón se hace inútil, peor aún, destructiva, aunque el mundo moderno aparente ignorarlo, porque desconoce, o finge desconocer, que «la racionalidad consiste en la capacidad de aprehender la verdad de los entes» y que el «obrar racional es sólo aquél que actúa respetando esta verdad» (40). Por ello, indica Giurovich, «cuando se pierde el criterio metodológico de la *veritas rerum* se extravía el camino para lograr la difícil conquista de la verdad, porque la realidad y los conceptos se sustituyen por preconceptos e ideas, se superpone un discurso siempre diferente a lo que manifiesta lo real y se transmite de forma sistemáticamente distorsionada (ideología)» (41).

Giurovich reiteraba «la necesidad de volver a la metafísica tradicional» (42) a fin de evitar el callejón sin salida de la filosofía moderna: «postular una ciencia sin metafísica es una contradicción en sus términos, porque sin metafísica no existen medidas, ni criterios, ni inteligencia que contemple, coordine y comprenda el significado íntimo de las cosas» (43).

El pluralismo de la sociedad y del Estado moderno, que se ha hecho «principio» constitucional, supone que tanto la verdad como el bien, se han convertido en meras posibilidades o probabilidades, pero no en función del grado de conocimiento de la realidad, sino en sí mismo; es decir, verdad y bien son, por «principio» relativos y, en cuanto tal, perfectamente optativos; esto quiere que se trata de una mera cuestión de opinión, siendo tan absolutamente respetables y válidas todas las opiniones y las opciones elegidas, cualesquiera que sean. De ese modo, ni la moral es posible, ni tampoco el bien común (44).

Así, la verdad se convierte en enemiga directa de la modernidad y del Estado actual por incompatibilidad con ese pluralismo, y en nombre de éste, se la rechaza y combate. Giurovich denuncia esta retorsión del ser de las cosas, esta auténtica perversión, al indicar: «Es una idea corriente sostener que el exclusivismo intrínseco de la verdad, en la medida en que excluye necesariamente todo lo que se aleja de ella, nos referimos a las verdades metafísicas y éticas, atenta contra aquel pluralismo que diariamente se invoca por doquier y que sería el único que garantizaría el clima de libertad tan necesario al hombre como el aire que respira», ello entraña una confusión y un error, porque «existe una íntima unión entre

(38) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 308.

(39) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 425.

(40) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 405.

(41) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 489.

(42) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, págs. 47, 48.

(43) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 81.

(44) Cfr. E. Cantero, «Moralidad, pluralismo y bien común», en D. Castellano (Ed.), *Europa e bene comune. Oltre moderno e postmoderno*, Edizioni Scientifiche Italiane, Nápoles, 1997, págs. 115-123; también en *Verbo*, núm. 341-342, enero-febrero 1996, págs. 113-125.

verdad y libertad, pues sin la verdad la libertad es palabra vacía y carente de sentido» (45).

4. CRÍTICO DEL «PROGRESISMO CATÓLICO»

En un comentario a las tesis «progresistas» de una sedicente revista católica (46), frente a quienes creen en el dogma del progreso indefinido como desarrollo ineluctable de la sociedad en la cual el propio hombre está inmerso, objeta, el absurdo que emerge de la propia tesis: «¿cómo puede el espíritu humano juzgar un proceso cósmico del cual no es más que el producto?» (47). Pero la fe en el progreso continuo, entrañaría, de hecho, un determinismo, y, por tanto, sería indiferente la acción del hombre, y éste poco, o más bien nada, podría hacer para remediar la injusticia; concepto, éste, carente de sentido, pues sería la propia ineluctable dinámica de ese pretendido progreso quien establecería hechos, comportamientos, condiciones, etc.; por ello, frente al determinismo y la fatalidad, subyacentes en esa concepción del progreso —característica, entre otras, del llamado progresismo católico con su vinculación a «la marcha de los tiempos», a «los vientos de la historia», al «*aggiornamento*»—, objeta que «si todo está determinado, también lo estará la injusticia y, la justicia será, entonces, un mito inverificable, porque donde reina la fatalidad no hay errores, ni valoraciones morales, ni transgresiones de leyes, ni violaciones del derecho» (48).

Eran los años en que algunos pretendían reducir la religión católica a un mero mensaje social, cuya finalidad era el cambio de unas estructuras consideradas injustas; la crisis estaba abierta y todavía no se ha cerrado, pese a los esfuerzos de Juan Pablo II. Giurovich, frente a tal progresismo, advierte que «la crisis de la conciencia cristiana es ante todo, crisis moral y religiosa» (49), y que la Redención es la liberación del pecado: «Jesucristo condena repetidamente la injusticia social, pero tal condena no se formula desde una perspectiva social, sino religiosa, y es un cambio íntegro el que propone Jesús y no un marxista cambio de estructuras» (50).

La insistencia en esa interpretación errónea de la religión católica, donde la caridad tenía que desaparecer para dar paso a la justicia, única acorde con una pretendida dignidad humana a la que aquella hería, le lleva a advertir «el peligro de reducir el cristianismo tan sólo a un servicio al prójimo. De ese modo se rebaja el cristianismo a un puro humanismo social»; y que «la caridad sin justicia y la jus-

(45) G. Giurovich, *Filosofia, politica, religione*, pág. 80.

(46) G. Giurovich, «Il "nuovo" cristianesimo di "Lettere friulane"», en *Filosofia, politica, religione*, págs. 54-60.

(47) G. Giurovich, *Filosofia, politica, religione*, pág. 55.

(48) G. Giurovich, *Filosofia, politica, religione*, pág. 57.

(49) G. Giurovich, *Filosofia, politica, religione*, pág. 53.

(50) G. Giurovich, *Filosofia, politica, religione*, pág. 58.

ticia sin caridad son unilateralidades que el cristianismo ha rechazado y que la misma razón condena» (51).

Uno de los mayores males de donde procedía tanta liquidación de la religión católica, lo veía en la secularización y en un cambio teológico radical para «ponerse al día»: «Uno de los errores teológicos de hoy es la *tendencia antropocéntrica*» (52). Con ello, los dogmas y los sacramentos perdían su razón de ser, ante una concepción del hombre en la que éste es artífice de su salvación. Giurovich denuncia algunas aberraciones que, en muchos ambientes, no fueron excepcionales: «estos teólogos modernos que turcen la nariz ante el bautismo de los niños, porque conceden mucha mayor importancia a la adhesión personal del bautizado que a la eficacia sacramental del bautismo, querrían reservarlo a una *élite* de militantes dejando, de ese modo, fuera de la Iglesia a la gran mayoría del pueblo común. El bautismo sería, así, más un signo de agregación a la Iglesia que un principio de regeneración»; doctrinas que «subrayan el aspecto subjetivo de la fe y dejan apartada la acción objetiva de Dios en el sacramento» (53).

Eran, también, los años en que la «desmitificación» estaba al orden del día; este fenómeno tampoco escapó a su crítica, y siguiendo a Sciacca, señalaba que «cuando con el pretexto de la desmitificación se quiere expulsar de la teología a lo sobrenatural y a Dios, para hacer de Cristo y de Su enseñanza un puro mensaje social, de pacifismo, de humanitarismo, etc., entonces, el pluralismo teológico se convierte en una *impiedad*» (54).

Consignemos, finalmente, que frente a quienes consideraban que la religión católica es compatible con cualquier filosofía, indicaba que el pensamiento cristiano no es compatible con cualquier filosofía, porque aunque la Biblia no es un libro de metafísica, sin embargo, «se encuentran *verdades objetivas*, como la existencia de un Dios personal, la inmortalidad del alma, la realidad de la persona espiritual, la libertad de querer, por lo que aquellas filosofías que nieguen esas verdades fundamentales no son compatibles con la doctrina de la Iglesia» (55). En cambio, la armonía entre fe y razón la encontramos, por ejemplo, cuando indica que «la doctrina de la Iglesia subraya la relación entre la doctrina del conocimiento natural de la ley moral y la doctrina de la naturaleza humana. El hombre, al desobedecer a la ley moral no se opone sólo a una Ley dada a Moisés, además contradice a su querer más íntimo, a su ser y al ser de la creación» (56).

(51) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 68.

(52) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 69.

(53) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 71.

(54) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 57.

(55) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 81.

(56) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, págs. 72-73.

También expresó sus críticas y su rechazo hacia aquel «diálogo» —muy difundido entre un cierto *aggiornamento*— que subvertía el verdadero mandato evangélico de «ir y predicar a todas las gentes» (págs. 73-75) o hacia la trampa comunista, consistente en que los católicos aceptaran una colaboración en las cuestiones prácticas, sin renunciar a lo esencial de su fe (págs. 75-76).

5. LA LIBERTAD

Para Giurovich resulta bien claro que la auténtica libertad pende de la verdad y del bien; es la que promueve la Iglesia católica, expresada en el evangelio de San Juan: «Conoceréis la Verdad y la Verdad os libraré» y su correlato opuesto en que «el que comete pecado es esclavo del pecado».

Así, tratando de la enseñanza de la religión en la escuela, escribe nuestro autor: «la conciencia es verdaderamente libre sólo cuando se vincula con la verdad, porque la verdad es quien hace libres; no me refiero, desde luego, a la verdad historicista que por ser hija del tiempo es la negación misma de la verdad; sino a aquella Verdad que sólo la Iglesia posee totalmente y a la que, desde siempre, el hombre tiende como su auténtico fin; las otras pretendidas formas de libertad orientadas en el sentido del humanismo radical, promueven con su esclavitud la infelicidad segura del hombre. El hombre es verdaderamente libre sólo cuando se orienta totalmente, y en primer lugar su inteligencia, a lo que es verdaderamente bueno y justo, a lo que verdaderamente es digno de ser amado y respetado (...). Esta verdad completa sobre el hombre constituye el fundamento de la doctrina de la Iglesia y es la base de la verdadera libertad. A la luz de tal verdad, el hombre no es un ser sometido a procesos económicos y políticos, sino que estos procesos están ordenados al hombre y sometidos a él. Por ello, no se puede alcanzar una auténtica libertad de la persona sin la enseñanza de la religión católica en la escuela» (57).

El hombre precisa un criterio para discernir la rectitud o la maldad de sus actos, que es el que proporciona la objetividad de la ley moral, que dice lo que está bien y lo que está mal. Libertad y verdad se encuentran, pues, estrechamente ligadas, de tal forma que aquella resultaría inútil sin la verdad (58): «Es un error concebir dialécticamente (dialéctica en el sentido moderno y no en el platónico) libertad y verdad. Si se afirma sólo la libertad somos incapaces de distinguir el bien del mal. La libertad sin referencia objetiva a la ley-norma, que aunque percibida subjetivamente no la crea el sujeto, es una libertad vacía, incapaz no sólo de distinguir lo que realmente es, sino también lo que debe ser» (59).

El hombre puede actuar correctamente en el uso de su libertad, o por el contrario, hacerlo en contra de sí misma, aunque pretenda ocultar esa corrupción de la libertad revistiéndola con las vestiduras de la auténtica. Esa es la situación del mundo moderno, en el que la libertad ha sido sustituida por su mera apariencia, rechazando la norma, el orden natural y el ser de las cosas.

(57) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 168.

(58) Cfr. Juan Pablo II, *Veritatis splendor*; E. Cantero, «¿Nueva moral o moral de siempre? (A propósito de la encíclica "Veritatis splendor" de Juan Pablo II y de la obra de Dario Compostá "La nuova morale e i suoi problemi")», *Verbo*, núm. 335-336, mayo-junio-julio 1995, págs. 519-544.

(59) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 368.

«El *acto libre* –escribe Giurovich– encuentra su pleno significado, no en hacer cualquier cosa o en realizar la propia subjetividad, sino en el cumplimiento de lo que es justo, y aquí la mediación de la ley, con su carácter obligatorio, no sólo es legítima, sino también necesaria» (60). Cabe negar el significado auténtico de la libertad, rechazando lo que la inteligencia descubre: «La libertad humana puede corromper, desviar o falsear la inteligencia, pero eso no es consecuencia de una naturaleza humana corrompida por el pecado original, sino que es obra de la libertad del hombre, que, mediante un proceso de *mala fe*, puede ocultar a sí mismo la verdad que la inteligencia descubre» (61).

Eso es lo que le ocurre a la modernidad y al pensamiento revolucionario, para los que «la libertad se concibe como el estado natural del hombre que la sociedad, el poder, el Estado le han sustraído. Es una libertad indefinida que corresponde a la misma naturaleza del hombre según la visión de Rousseau. Es esta libertad la que ha de ser reconocida por el poder, libertad que es toda y para todo *licencia*, concebida como derecho que tiene el individuo para zafarse de cualquier obligación», es la «libertad negativa» (62), que se reclama sin ningún referente a la verdad y al bien moral (63) y como liberación del orden natural y rechazo de toda ontología (64).

Esa es la falsa libertad que hoy parece haberlo invadido todo y que el Estado moderno propugna: «La concepción del Estado amoral y laicista, que la recta razón repudia, concede a la libertad la totalidad de una preeminencia que sólo corresponde a la verdad y al bien y, en definitiva, al ser, porque la verdad no es más que el ser referido a la inteligencia, como el bien lo es referido a la voluntad» (65).

6. EXPERIENCIA JURÍDICA, NATURALEZA DE LAS COSAS Y ORDENAMIENTO JURÍDICO

Para el pensamiento clásico la naturaleza es tanto el escaparate que muestra la existencia de un orden natural, como la fuente de donde dimana el derecho. Giurovich, sin emplear la expresión «naturaleza de las cosas», se refiere a esa

(60) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 89.

(61) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 82.

(62) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 292.

(63) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 388.

(64) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 415.

«... "libertad", "igualdad", "fraternidad", son valores, pero no absolutamente y en abstracto; lo son si resultan metafísicamente fundados: así, por ejemplo, la libertad no es anarquía, arbitrariedad o licencia, sino autodeterminación en relación a una norma ética objetiva; la libertad entraña orden, racionalidad, deber, y no mera creatividad. La libertad es obrar conforme a razón y poder ser y hacer aquello que se debe ser y hacer; es facultad dirigida al bien, instrumento electivo de bien. Entendida de ese modo sí es un valor» (pág. 294).

(65) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 390.

realidad con la expresión de «experiencia jurídica», la cual no indica sólo el obrar humano en ese campo, ni sólo las instituciones creadas, ni sólo las normas establecidas; también incluye todo eso, pero a condición de que parta de una realidad preexistente, que dicha experiencia tenga un fundamento metafísico y que presuponga los principios filosóficos y morales de la filosofía perenne. La naturaleza de las cosas es, pues, la realidad que presupone la auténtica experiencia jurídica.

Así, de una parte, indica: «Es preciso considerar la experiencia jurídica como el fundamento originario del que emerge el derecho mediante una dialéctica continua entre el momento de la inmediación y el de la mediación o reflexión» (66); de otra, advierte: «O se reconoce la existencia de un principio metafísico del que depende el valor de la justicia, o la contradicción es la consecuencia inevitable al admitir la existencia de una “justicia injusta”, porque para la indagación neokantiana idealista, todo fenómeno es jurídico por el mero hecho de decidirlo así una autoridad supraindividual» (67).

«En el pensamiento clásico —que defiende Giurovich— hay siempre un objeto que se interpone en toda acción justa entre el sujeto del derecho y el sujeto del deber: es la realidad del objeto la que mide el título del primero y la obligación del segundo, independientemente de la voluntad de las personas presentes. El legislador no es el creador del orden jurídico, sino el que lo descubre: los datos del ordenamiento jurídico están escritos en las cosas y se leen con la razón» (68). «El pensamiento clásico sabía que si el príncipe y el pueblo pueden darse leyes determinando lo justo positivo, el acto de determinar lo que es justo no depende ni de la voluntad del príncipe ni de la voluntad del pueblo, sino de la *res justa*» (69).

La naturaleza es norma para la determinación de la justicia y el derecho (70); «el término *jus* remite siempre al orden natural» (71) y la justicia consiste en dar a cada uno lo suyo (72); el derecho es la misma cosa justa (73). Su determinación resulta directamente de la naturaleza o, sin contradecirla, de la convención humana, dando lugar a lo justo natural y a lo justo positivo (74). Derecho natural y derecho positivo no constituyen dos órdenes jurídicos autónomos, sino un único orden jurídico en el que ambos aspectos de un único derecho se

(66) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 310.

(67) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 436.

(68) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 367.

(69) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 367.

(70) Cfr. G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 369.

(71) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 366.

(72) Cfr. G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 366.

(73) Cfr. G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 367.

(74) Cfr. G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, págs. 377, 437.

entrelazan (75). La ley es derecho, indica con Santo Tomás, en cuanto *aliqualis ratio iuris* (76).

La experiencia jurídica puede resultar, sin embargo, frustrada al tiempo que ser frustrante, cuando, no se tienen en cuenta la realidad –la naturaleza de las cosas– y las condiciones del razonamiento correcto, necesarias para averiguar la verdad, como ya vimos anteriormente. Así, advierte Giurovich, que «para la experiencia jurídica, la apertura condicionada en el cotejo con la realidad –como la ofrecida con una actitud filosófica inmanente–, tiene como consecuencia tanto una experiencia disminuida como una comprensión tan sólo ideológica de la realidad. De hecho, al sostener que no se puede ir más allá de los acontecimientos históricos y valorar los problemas jurídicos tan sólo con esta perspectiva, se reduce el valor al hecho y el deber ser al ser, porque el valor pierde su íntima relación con su fundamento –el conocimiento de una inclinación, de un fin– y se convierte en un simple fenómeno psicológico. Experiencia jurídica y comprensión total y problemática son conceptos que se requieren recíprocamente y de modo necesario» (77). Por ello, el positivismo, pese a cualquier apariencia contraria, prescinde de la experiencia jurídica, a la que desconoce y rechaza, como ocurre, también, con cualquier otra ideología: «La experiencia de la racionalidad del derecho, que es una petición del natural “apetito” al orden (aspiración constante en los individuos de unir certeza y seguridad, orden y justicia, estabilidad y movimiento) que el derecho debe satisfacer, resulta frustrada, ya sea por el positivismo jurídico, ligado a la letra de la ley y a la intención del legislador», «ya sea por cualquier sistema apriorístico, constitutivamente imposibilitado para comprender los problemas, porque va hacia las cosas con la certeza de que estas están obligadas a demostrar las construcciones abstractas» (78).

El ordenamiento jurídico, fruto de la experiencia jurídica, no tiene por objeto establecer cualquier orden, sino tan sólo un orden justo: «El ordenamiento jurídico ha de basarse en una realidad preexistente, debe presuponer principios filosóficos y morales que hacen posible una juridicidad honesta y humana, la cual se constituye sobre la *res justa debita*» (79); «tiene como finalidad principal algo positivo, facilitar y promover el bien común, de acuerdo con las exigencias morales del individuo que vive en sociedad», porque esas exigencias son conformes a la propia naturaleza del hombre (80); por ello, su finalidad no consiste en «instaurar un orden cualquiera, sino aquel fundamentado en la verdad y la justicia, sin las cuales queda sólo el relativismo propio de la sociedad actual, que ya no constituye una comunidad política» (81). De ahí su severa crítica al sistema contemporáneo

(75) Cfr. G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 435.

(76) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 437.

(77) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 311.

(78) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 311.

(79) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 390.

(80) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 390.

(81) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 322.

en el que, «el crimen se ha vuelto lícito», pues «jamás se ha visto una recta conciencia obviar un mal (como el aborto clandestino) legalizándolo. ¿Quién osaría legalizar el robo por el simple hecho de que hoy roban muchos?» (82).

7. DERECHO SUBJETIVO Y DERECHOS HUMANOS

Lo expuesto hace de Giurovich un crítico, tanto de la concepción moderna del derecho subjetivo, en que la facultad de obrar prescinde de toda referencia a la justicia, como de la concepción moderna de los derechos humanos, que traen causa de aquél.

Frente a un personalismo que considera que la labor del Estado es ponerse al servicio de la persona a fin de que garantice y amplie su libertad negativa, Giurovich advierte que «tal subordinación del Estado a la persona, trastocando el orden natural de la realidad, sobreentiende que el Estado está obligado a reconocer como derecho subjetivo cualquier manifestación de la voluntad individual. Al no existir ni principios ni valores objetivos, sino tan sólo opiniones y opciones, todo se resuelve en una reglamentación de peticiones, que se convierten en normas calculando la fuerza con la que se expresan. En tal perspectiva no tiene sentido hablar de Estado, ni de ordenamiento jurídico» (83).

Además, «la sociedad humana es una sociedad de deberes, bien diferentes de los que forman la sociedad de los derechos que nace del contrato», por lo que «partir del individuo, de su presunto derecho subjetivo, sólo puede llevar a la anarquía y a la inexistencia de orden jurídico» (84).

Para Giurovich (85), los modernos derechos del hombre, ligados al iusnaturalismo racionalista, se basan en la negación de los verdaderos derechos del hombre, denominación que se corresponde con las tendencias naturales de las que habla el iusnaturalismo clásico de Santo Tomás.

(82) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 107.

«Una sociedad sin justicia es una sociedad sin orden, un auténtico caos político. La cultura positivista es absolutamente incapaz de resolver el problema de la justicia; los análisis positivistas de la realidad humana llevan naturalmente a la sociología, que como ciencia de la historia interpreta los hechos mediante leyes generales que necesariamente se resuelven en el relativismo. Todas las reglas de conducta social, si lo son verdaderamente, precisan principios que las justifican, porque una regla moral que carezca de la comprensión de su propio fundamento y de sus fines propios, perdería la referencia a su fundamento y llevaría a su desaparición. Discurso idéntico ha de hacerse respecto al orden jurídico, que es un orden cuya objetividad se encuentra en su fundamento metafísico» (págs. 387-388).

(83) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 322. Y poco después, añade: «del personalismo contemporáneo no emerge una matriz cristiana, sino más bien el filón del iusnaturalismo moderno (el derecho natural perenne es otra cosa) que desembocó en la Declaración de derechos de 1789, en el que se inspiran, tanto el personalismo como los teóricos de la democracia “progresiva” y “radical”» (pág. 323).

(84) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 368.

(85) Cfr. G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 339.

Frente a la común aceptación de los derechos humanos, incluso deificación para muchos, Giurovich pertenece a ese mundo, que distinguiendo lo que pueda haber de verdad en algunos de ellos, rechaza su origen y su falso fundamento: «Está de moda destacar sobre todo los *desiderata*, ennoblecidos como derechos humanos, pero se olvida que el nacimiento del Estado moderno va aparejado con la renuncia total de los asociados a todos sus derechos en favor de la máquina que es el Leviathan; máquina dotada de una conciencia hipertrofiada llamada “conciencia universal”, que se expresa en formulaciones generales y abstractas; son declaraciones que en principio parecen universales, pero que en realidad son parciales y unilaterales. Todas proceden de aquel concepto de libertad subjetivísticamente considerada, que desde la *Declaración* de 1789 ha impregnado todos los sucesivos catálogos de derechos» (86).

Esa concepción subjetiva lleva a la implantación «legal» de auténticas aberraciones jurídicas como si fueran derechos, que no hacen sino destruir los derechos verdaderos. Lo advierte Giurovich al indicar que el subjetivismo lleva a la destrucción de la naturaleza de los derechos, p. e., el pretendido derecho al divorcio destruye el derecho al matrimonio y la misma institución (87).

Giurovich es contrario a los derechos humanos generados con la modernidad, procedentes del 89, que contraponen a los derechos del hombre, propios del iusnaturalismo clásico. Aunque la denominación no sea muy correcta, está, sin embargo, perfectamente clara la cosa que expresan; distinción que la mayoría de los iusnaturalistas actuales, aun cuando se refieran a los derechos humanos en ese segundo significado, no hacen, provocando la confusión y contribuyendo a la difusión de los primeros (88) y que Juan Pablo II se esfuerza en esclarecer (89).

Conforme a tal distinción, Giurovich señala la contradicción que entraña «la aceptación del Estado moderno —que nace de una particular y absurda concepción de los derechos humanos— y la pretensión de fundar sobre aquél y sobre éstos los derechos del hombre (es decir, los derechos humanos del iusnaturalismo clásico). Es propiamente la negación de estos derechos, es decir, de los del hombre, el presupuesto de los derechos humanos, es decir, de los ligados al iusnaturalismo moderno. Aún hay más. El nacimiento del Estado moderno implica, con absoluta coherencia, la renuncia total (Hobbes, Rousseau) o parcial (Locke) por parte del individuo de sus mismos derechos humanos; sobre esta alienación incondicionada y plena, el Estado tiene un poder sin condiciones y su ejercicio puede decirse absoluto» (90).

(86) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 414.

(87) Cfr. G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 414.

(88) Cfr. E. Cantero, *El concepto del derecho en la doctrina española (1939-1998). La originalidad de Juan Vallet de Goyisolo*, Fundación Matritense del Notariado, Madrid, 2000, *passim*; «Panorama del derecho natural en España», en M. Ayuso (Ed.), *El derecho natural hispánico: pasado y presente*, CajaSur, Córdoba, 2001, págs. 693-728.

(89) Cfr. E. Cantero, *La concepción de los derechos humanos en Juan Pablo II*, Speiro, Madrid, 1990.

(90) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 339.

8. LA COMUNIDAD POLÍTICA

Indica Giurovich que para el pensamiento racional –expresión que, como la de racional-clásica, a veces utiliza para designar el pensamiento aristotélico-tomista–, y para la doctrina social de la Iglesia, que es lo que comparte y propugna, «la vida de la comunidad política no depende tan sólo de la forma de gobierno, sino del respeto del orden social natural», porque «la comunidad política no es una unión de individuos aislados, sino una sociedad de sociedades que tiene origen natural» (91). Pero se trata de una unidad de orden, que no constituye un todo homogéneo sino heterogéneo, como había advertido Aristóteles. Por ello, en esa unidad, «las partes que la forman no pierden sus características y particularidades, ni, menos aún, se confunden con el todo»; «subsisten tal como son, distintas unas de otras, con funciones, competencias y deberes propios» (92). La finalidad de la comunidad política es el bien común, es decir, el bien de todos porque es el bien de cada hombre en cuanto tal (93). En tal comunidad política, «lo que unifica, organiza y dirige las partes al bien común es la autoridad» (94).

Dos de los principios sociales a que atiende esa unidad de orden son los de totalidad y subsidiariedad, los cuales no están destinados a enfrentarse dialécticamente, como ocurre con el liberalismo o el marxismo, sino que por su connaturalidad, están destinados a la armonía entre ellos, para lo cual no hay otro medio que la atención a otro principio capital: el bien común (95). Con el pensamiento clásico, Giurovich concibe la totalidad como pluralidad y no como unidad que implica la uniformidad (96). Por ello, a la comunidad política el pluralismo le es natural y esencial; pero se trata de un pluralismo social y no ideológico, constituido por la gran diversidad natural de los cuerpos intermedios (97). Y es que «la sociabilidad humana no se desarrolla en una sola dirección, sino que procede gradual y ordenadamente en grados distintos y órdenes de comunidad, pues el Estado no es una sociedad de individuos sino una *sociedad de sociedades*, en una interacción que constituye una trama estructurada, en la que las formas más elevadas no deben absorber a las inferiores, sino complementarlas» (98). Por ello, para evitar que la autoridad o el órgano superior interfiera la actividad del inferior, pudiendo llegar a su desaparición, recuerda los *límites* de la subsidiariedad en cuanto acción del Estado (99).

-
- (91) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 364.
(92) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 364.
(93) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, págs. 473 y 312.
(94) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 364.
(95) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, págs. 418-419.
(96) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, págs. 474, 475.
(97) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 420.
(98) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 416.
(99) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, págs. 418-419.

El pluralismo social de los cuerpos intermedios, es esencial a la comunidad política, pues «en su interior se realizan determinados valores, tanto individuales como sociales (100), siendo instrumentos insustituibles de estructuración y coordinación social» (101).

Consignemos, finalmente, en este epígrafe, su crítica y rechazo del contractualismo, por ser contrario al orden natural de la comunidad política; la contraposición individuo-Estado, hecha desde el contractualismo de Hobbes, es absolutamente artificial, porque el hombre por su propia naturaleza es incapaz de vivir sin comunidad política. Se produce, así «una artificiosa separación entre naturaleza y sociedad, entre hombre y ciudadano, cuyo resultado es el Estado moderno, que con su positivismo jurídico, determina la verdad y la justicia, el bien y el mal» (102). Esto es el fruto de una «opción individualista, que es el denominador común de todas las construcciones políticas modernas, para las cuales la dimensión política no es intrínseca al ser humano, sino el producto de un posible acto de voluntad, aunque imposible también para los mismos teóricos del contractualismo, que lo postulan porque resulta operativo, funcional, para sus respectivas construcciones» (103).

En crítica a Rawls advierte que «para el contractualismo, individuo y sociedad son realidades antitéticas» y que «en el fondo de esta concepción, lo social se considera como una dimensión externa de la vida personal y, por tanto, como una forma no auténtica de existencia» (104). Además, respecto a la cohesión, armonía (105) o equilibrio social de la comunidad política, «ya no es condición natural del cuerpo político, sino resultado momentáneo del enfrentamiento entre impulsos totalmente contrapuestos» (106).

9. EL BIEN COMÚN

El bien común ocupa un lugar de relieve en las reflexiones de Giurovich, sobre todo porque la política ha prescindido de él, sustituyéndolo por el bien público.

(100) Se refiere expresamente, además de a la responsabilidad, a la fraternidad, la solidaridad, la justicia y el amor, pág. 421.

(101) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 420.

Giurovich indica su fundamento ontológico y deontológico, así como su naturaleza axiológica, su historicidad estructural y su finalidad (págs. 420-421).

(102) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 338.

(103) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 338; cfr. pág. 402.

(104) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 402.

(105) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 419.

(106) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 399.

En otro lugar, dirá: «El Estado no es una construcción externa al tejido social», ni consiste en la «subordinación a unos presuntos derechos de un individuo considerado como verdad en sí» (pág. 332).

«El bien común constituye la condición para la actuación de los bienes particulares; es, como ya pensaba Santo Tomás, esencialmente un medio. Pero si es medio para los individuos a los que les permite el desarrollo de su esencia en conformidad con los fines de su naturaleza, en lo que se refiere a la sociedad, el bien común es un fin, porque el finalismo social se compendia en la salvaguardia y en la consolidación de las condiciones morales y materiales de aquel ambiente social en el que el hombre es capaz, verdaderamente, de realizar la plenitud de su destino» (107). «El bien común no es ni el bien del Estado ni, menos aún, el de la colectividad hipostasiada; no hay que confundir la diferencia que existe entre el *bien del todo* y el *bien de todos*. Mejor dicho, sólo por medio del bien de todos se realiza un principio superior y, es en este sentido, que el bien común es al mismo tiempo inmanente y trascendente» (108).

Como definición indica que «es el bien de todo hombre en cuanto hombre» (109); y este bien consiste en «el desarrollo de su esencia conforme a los fines de su naturaleza». No es, por tanto, de este o de aquel individuo, sino de todos. Presupone la naturaleza humana con los fines que le son propios. Para la comunidad política su fin propio es el bien común. Por ello, en cuanto tal fin, tiene que «salvaguardar y consolidar las condiciones materiales y morales de un ambiente social en el que el hombre pueda realizar la plenitud de su destino terreno».

Pero el bien común no es una abstracción ni una mera idea. No es tampoco un ideal al que hay que tender pero que siempre resulta inalcanzable. Las sociedades concretas también tienen su bien común concreto, puesto que éste, se especifica según tiempo y lugar. Pero aunque la historia es necesaria para su concreción, el bien común no es mera historicidad, pues lo que expresa el bien común trasciende cada situación y momento histórico, al expresar unos principios permanentes. Por ello, el bien común es universal.

«Si el Estado es el instrumento esencial de la realización del bien común, sin embargo no cabe admitir que se trate de un bien arbitrariamente definido por el mismo Estado; también el Estado se justifica por el servicio al bien común. No se olvide que toda tentativa de reunir en un elenco completo los elementos constitutivos de bien común enumerándolos está destinada al fracaso, lo mismo que la concepción de un bien común válido para todas las sociedades en cuanto deducción de las exigencias inmutables de la naturaleza humana y de los fines espirituales del hombre, porque sería preciso una perfección de la inteligencia política que la experiencia demuestra que no es posible, ni a los hombres, ni a las sociedades. Sin embargo, son elementos estables y constantes del bien común el orden y la justicia en tanto que los datos del ambiente social, esencialmente cambiantes, condicionan las transformaciones variables del bien común, y es a partir de estos elementos inestables donde tiene su origen la contingencia de la idea de derecho».

(107) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, págs. 311-312.

(108) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 312.

(109) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, págs. 435, 473, *passim*.

«El bien común no es sólo un concepto filosófico, sino también una idea social y el verdadero objeto de la política digna de tal nombre, la que ordena la comunidad y la orienta basada en un principio que expresa la finalidad en armonía con la dignidad de la naturaleza humana» (110).

«Es totalmente arbitrario confundir el Bien Común con el bien público o con el bienestar, porque no sólo se confunde lo que es particular —el bienestar— con lo que es universal —el Bien Común—, sino que, además, se sobreentiende que es una suma de bienes individuales o el resultado de un contrato prolongado. En ambos casos habremos establecido los presupuestos que impiden al individuo el desarrollo de su esencia adecuadamente a los fines de su naturaleza, e imposibilitan a la sociedad salvaguardar y consolidar las condiciones materiales y morales de un ambiente social en el que el hombre pueda realizar la plenitud de su destino terreno. Sólo partiendo de esta verdad será posible legislar, porque se sabrá qué cosa son el derecho y la justicia, y será posible gobernar sabiendo cuál es el bien de todo hombre, que en cuanto bien de cada uno es Bien Común de todos» (111).

La política y el Estado están sometidos a la moral, por eso, «el Estado debe impedir la licencia cuando el mal moral no concierne sólo al ámbito del individuo sino a toda la sociedad» (112). Por el contrario, «donde el Estado ha renunciado a toda posición ética y ha querido dejar libre el juego de las opiniones y de los intereses, se ha manifestado una progresiva desintegración humana»; la decadencia actual «es fruto de una política separada de hecho de la moral» (113).

10. LA DEMOCRACIA MODERNA

La legitimación democrática del poder, como es sabido, es puramente formal y procedimental; sólo le interesa que el poder se constituya y se desarrolle respetando las ordenanzas establecidas para su formación y ejercicio. Así, la naturaleza y finalidad del poder, los contenidos materiales de sus disposiciones son indiferentes al discurso democrático. Indiferencia, hay que precisar, tan sólo, hacia el mal, porque inmediatamente entran en juego *los principios intangibles* del 89, que impiden que se puedan tutelar los verdaderos bienes —que son conformes a la razón—, frente a los caprichos establecidos como presuntos y sedicentes derechos humanos —que son irracionales—. Así, el caso más paradigmático lo constituye la permisividad del aborto que es considerado como un «derecho» de la madre. De ese modo, lo que es puramente procedimental, termina siendo el criterio de lo jurídico y de lo moral, al no haber dejado nada —ninguna cuestión— fuera de lo que puede ser objeto del poder democrático. Lo que sólo debería ser legitimador de la designa-

(110) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 312.

(111) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 332.

(112) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 390.

(113) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 108.

ción de los gobernantes y del parlamento, se convierte en un cheque en blanco de su actuación, en legitimación anticipada del ejercicio del poder. De ese modo, la exigencia de su ejercicio correcto ha desaparecido de la política y ésta se incapacita para una actuación conforme a su finalidad, pues sólo busca el poder y, una vez logrado, su conservación.

Giurovich denuncia esa concepción puramente formalista y procedimental a la que, incongruentemente, se eleva a categoría moral: «En una concepción racional y cristiana, los partidos políticos han de juzgarse por sus principios (...) siendo inaceptable la concepción de una praxis democrática como categoría moral de la política» (114).

Por eso, frente a la tesis demócratacristiana argumenta que «el poder que se rige por el puro consenso dirigido a la conquista o al mantenimiento del poder», «lleva a la disgregación y al aniquilamiento del Estado. Concebir el partido como instrumento de la lucha política dirigido a la conquista del poder, en lugar de considerarlo como un organismo tendente a la realización de determinados principios y, en su caso, a instaurar un orden, es presuponer que el consenso no es para realizar un orden jurídico que realiza valores objetivos, sino tan sólo para la tutela de aquella praxis democrática» (115).

Sobre tales bases, al erigir la democracia en valor, y en el valor por antonomasia, se comprende que considere imposible cualquier rectificación del sistema democrático moderno, pues éste no renuncia a su fundamento: «cuando universalmente se sostiene que el único valor que hay que defender es la democracia, entendida no como posible y buena forma de gobierno, sino como el fundamento del gobierno», «cualquier posible cambio, aunque sea mínimo a tal tendencia consolidada sobre los errores», «está destinado al fracaso» (116).

Y es que la democracia moderna ha dejado de ser una forma de gobierno para convertirse en una forma de Estado, en una forma de vida y hasta en una religión, las únicas que cabe admitir como legítimas. Giurovich comparte esta crítica tradicional a la democracia moderna, y en tal sentido, escribe: «La democracia ya no se concibe como *una* forma de gobierno, sino como *la* forma de gobierno por excelencia de la comunidad política, una forma que se convierte en Estado» (117). Es, también, forma de pensamiento y de vida asentada sobre sus falsos dogmas: bondad natural del hombre, libertad sin límites e igualdad absoluta (118).

Las características de esa democracia son la voluntad general, la inmanencia y el poder absoluto, autónomo, independiente y sin límites (119). Por ello, frente a quienes sostienen que no hay más alternativa que la de elegir entre la dictadura y

(114) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 337.

(115) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 338.

(116) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 341.

(117) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 364.

(118) Cfr. G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, págs. 364-365.

(119) Cfr. G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 368.

la democracia, Giurovich advierte que se trata de un falso dilema: «democracia moderna y dictadura, no son términos antitéticos, sino fases distintas de un círculo vicioso que oprime la vida de las naciones» (120). En realidad, añade, la democracia moderna es totalitaria (121), y con ella se verifica la incompatibilidad entre la ideología y la auténtica participación social (122).

La democracia moderna «representa el desarrollo del liberalismo político que reduce la autoridad a un simple poder al servicio de la libertad individual (libertad civil) que surgiría del sacrificio de la libertad natural y crecería gracias a la libertad política. Si, como ha enseñado Leon XIII, la autoridad no está ligada necesariamente a determinada forma de gobierno y, por lo tanto, también las formas democráticas de gobierno son lícitas si persiguen el bien común, es necesario recordar que es precisamente su incapacidad constitutiva para realizar el bien común lo que constituye la forma de la “democracia moderna”, no sólo porque no está en condiciones de comprenderlo, sino porque no distingue entre verdad y error: todo es sólo opinión, todo es sólo licencia que espera una legalidad del número» (123).

11. EL PARTIDO DE LA DEMOCRACIA CRISTIANA Y LA CONSTITUCIÓN ITALIANA

Para Giurovich se equivocan quienes consideran que el partido de la democracia cristiana italiana era un partido católico, pues, en realidad, no lo fue desde su misma constitución; al mismo tiempo, demuestra la interpretación falsa de que ha sido objeto la doctrina social de la Iglesia para explicar que fue un partido católico (124).

En cuanto a la Constitución italiana, escribía en 1995, que la crisis actual era fruto de los principios en que se inspiraron los constituyentes y que la actual caída del espíritu es consecuencia de la secularización (125). Giurovich demuestra la falsedad de la interpretación, hecha por el partido demócrata cristiano, conforme a la cual, la Constitución italiana fue «una obra inspirada en el pensamiento católico», «tesis que sólo cabe sustentar mediante trastocamientos doctrinales e interpretaciones forzadas de la doctrina social de la Iglesia y de sus continuas denuncias del modernismo social y político» (126).

Así, entre otras objeciones, Giurovich señala que la admisión del pluralismo ideológico sin restricción alguna en sustitución del natural pluralismo social de los

(120) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 364.

(121) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 366.

(122) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 368.

(123) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 472.

(124) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, págs. 324-328; 475-476; 154; 165.

(125) Cfr. G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 333.

(126) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 324; cfr. pág. 236.

cuerpos intermedios, supone la entronización del relativismo «al aceptar la tesis de que en la esfera política el Bien Común se obtiene a posteriori, como resultado de un proceso de opiniones antagónicas y de intereses de grupos y de partidos» (127). Además, «la soberanía popular ha demostrado ser inidónea para suministrar al Estado los elementos de cohesión necesaria que en un tiempo proporcionaban el motivo religioso o la idea de nación, al prevalecer el individualismo con todo el poder disolvente de sus reivindicaciones. Ante la incapacidad de hacer frente a ello, asistimos a una forma de utopía institucionalizada en la que el Estado se encarga, haciéndolas suyas, de dar curso a todas las reclamaciones» (128).

Frente a los que, como Pietro Scoppola, tergiversan la doctrina social de la Iglesia, al indicar una apertura a la democracia por parte de Pío XII, atribuyéndole al Papa la recuperación de la idea liberal democrática del Estado de Derecho, Giurovich muestra la falacia de tal supuesta «apertura» y desmonta la tesis mediante el análisis de los principios contenidos en el Concordato de 1953 entre la Santa Sede y el Estado Español (129); y a la tesis de quienes, como Giorgio Campanini, sostienen que Pío XII, en su famoso radiomensaje de Navidad de 1944, se mostró favorable a la democracia moderna, demuestra la falsificación con la transcripción del texto en el que se rechaza, precisamente, lo que es presupuesto indiscutido e indiscutible de la democracia moderna (130).

Desde Pío XII nada ha cambiado. Juan Pablo II no ha dudado en calificar de totalitarismo (131) y de Estado tirano (132) a esa democracia (133).

(127) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, págs. 324-325.

(128) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 334.

Menciona, entre otras, la liberación del aborto, la droga, la pornografía, el libertinaje sexual y la eutanasia, pág. 290.

(129) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 327.

(130) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 328. Análoga observación haría al libro de Gianfranco Morra, *La dottrina sociale della Chiesa. Natura, finalità e principi essenziali* (*Filosofía, política, religione*), págs. 475-476.

He aquí el famoso texto de Pío XII, tantas veces citado para sostener lo que el propio texto rechaza:

«Una sana democracia, fundada sobre los inmutables principios de la ley natural y de las verdades reveladas, será resueltamente contraria a aquella corrupción que atribuye a la legislación del Estado un poder sin freno ni límites, y que hace también del régimen democrático, a pesar de las contrarias, pero vanas apariencias, un puro y simple sistema de absolutismo», Pío XII, *Benignitas et humanitas*, radiomensaje de Navidad de 1944, en *Doctrina Pontificia*, II, *Documentos políticos* (edición preparada por José Luis Gutiérrez García, con introducción de Alberto Martín Artajo), BAC, Madrid, 1958, pág. 879.

Sobre la materia cfr. Federico Cantero Núñez, «La democracia y la doctrina pontificia», en VV.AA. *¿Crisis en la democracia?*, Speiro, Madrid, 1984, págs. 191-224.

(131) Cfr. Juan Pablo II, *Centesimus annus*, 46, Ediciones paulinas, Madrid, 1991, pág. 18; *Veritatis splendor*, 101, San Pablo, Madrid, 1993, pág. 130.

(132) Juan Pablo II, *Evangelium vitae*, 20, San Pablo, Madrid, 1995, págs. 39-40.

(133) Cfr. E. de Caronte, «Derecho a la vida y democracia moderna en el magisterio de Juan Pablo II. Reflexiones para una política católica», *Verbo*, núm. 379-380, noviembre-diciembre 1999, págs. 887-898.

12. CONCLUSIÓN

Como hemos visto, la experiencia de la realidad es el punto de partida de Giurovich, la base sobre la que se asienta el pensamiento racional o, más escuetamente, dice, la racionalidad. Al escribir de su propio quehacer en las Jornadas de Córdoba, se enmarca entre aquellos contemporáneos que «proponen a la inteligencia de todos en la convicción de que la filosofía o, más en general, el pensamiento, si no se funda sobre la experiencia de la realidad, queda aprisionado por el *a priori* puro del sujeto, cuya apertura condicionada al dato impide que cuanto se concibe racionalmente se pruebe plenamente» (134).

Giurovich ha sido un autor que ha escrito contra corriente, enfrentado a las tendencias modernistas y modernizantes, destructoras de la posibilidad de alcanzar el conocimiento de las cosas y de todo aquello que merece conservarse, al tiempo que impiden cualquier mejora real.

Llevaría muy lejos establecer la comparación del pensamiento de Giurovich con otros autores, tanto italianos como españoles o de otros países, cuestión, por otra parte, ajena al objeto de este estudio y que, con relación al pensamiento italiano, excede mis conocimientos de la materia. Lo que me parece suficientemente probado es que Giurovich se inscribe en la herencia, asumida y compartida, de lo que constituye el pensamiento clásico y, derivado de él y más próximos a nuestros días, el pensamiento político tradicional. Así, por ejemplo, en su obra subyace claramente el pensamiento de Aristóteles o de Santo Tomás, o más cercanamente y con menor intensidad, el mejor Rosmini, el crítico del liberalismo secularista y ateo. Con todo, me parece que no será difícil encontrar en la obra de Giurovich, tanto la influencia de algunos de sus contemporáneos, como la coincidencia con algunos de ellos de edad similar; pienso, por ejemplo, en Augusto del Noce (1910-1989) (135), Marino Gentile (1906-1991) (136), Carlo Francesco D'Agostino (1906-1999) (137), Cornelio Fabro (1911-1995) (138) o Darío Composta (139)

(134) G. Giurovich, *Filosofía, política, religione*, pág. 467.

(135) Cfr. D. Castellano (Ed.), *Augusto del Noce. Il pensiero filosofico*, Edizioni Scientifiche Italiane, Nápoles 1992.

(136) Cfr. D. Castellano y G. Giurovich (Eds.), *Modernità della classicità. La filosofia etico-politica in Marino Gentile*, Forum, Udine, 1996; D. Castellano, «In memoriam di Marino Gentile», en D. Castellano (Ed.), *Nuove integrazioni dell'Europa*, Edizioni Scientifiche Italiane, Nápoles, 1993, págs. 111-123.

(137) Cfr. Pietro Giuseppe Grasso, «Critiche di un cattolico del 1947 alla Costituzione», en VV.AA., *Questione cattolica e questione democristiana. Liber amicorum di Carlo Francesco D'Agostino*, CEDAM, Padua, 1987, págs. 157-178; D. Castellano, «In memoriam. Carlo Francesco D'Agostino», *Verbo*, núm. 385-386, mayo-junio-julio 2000, págs. 474-477.

(138) Cfr. «In memoriam di Padre Cornelio Fabro», *Instaurare omnia in Christo*, año XXIV, núm. 3, settembre-dicembre 1995, págs. 3-4; D. Castellano, *La libertà soggettiva. Cornelio Fabro oltre moderno e antimoderno*, Edizioni Scientifiche Italiane, Nápoles, 1984; VV.AA., *Per Cornelio Fabro*, La Nuova Base, Udine, 1999.

(139) Cfr. Darío Composta, *Filosofía del diritto*, Pontificia Università Urbaniana, Roma, 1991; *La nuova morale e i suoi problemi. Critica sistematica alla luce del pensiero tomistico*, Pontificia Accademia di S. Tommaso, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano, 1990.

entre los de la generación anterior a la suya; y en Danilo Castellano (140), Francesco Gentile (141) o Pietro Giuseppe Grasso (142) entre los de su misma generación (143). Las coincidencias con el pensamiento tradicional español, especialmente en el aspecto socio-político y jurídico, las encontramos con algunos de sus representantes actuales, como Vallet de Goytisolo (144), Gamba (145), Miguel Ayuso (146) o con lo que yo mismo he indicado en alguna ocasión (147).

Ya se trate de influencias o coincidencias, la cuestión carece de importancia. Lo interesante es ver que el pensamiento tradicional, que procede de la noche de los tiempos y del que tenemos constancia desde la época en que nos han llegado las reflexiones del hombre sobre sí mismo y sobre la realidad exterior a él, incrementado y depurado por la religión católica, no es patrimonio de este o de aquel país, o de esta o de aquella escuela, sino que es patrimonio de la verdad y, por ende, patrimonio universal. De ese gran océano sin duda nuestro autor no es más que una gota, como acontece con la mayoría de los autores, pero por eso mismo, merece nuestra atención y nuestra consideración. El bien y la influencia que tenga en otros hombres, a través de su obra escrita en tantas sedes diferentes, sólo lo sabrán ellos, pero sin duda le estarán justamente agradecidos.

(140) Cfr. especialmente, D. Castellano, *La razionalità della politica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Nápoles, 1993 y *L'Ordine della politica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Nápoles, 1997.

(141) Cfr. Francesco Gentile, especialmente, *Intelligenza politica e ragioni di stato*, (7.^a reimpresión de la 2.^a ed. de 1984), Giuffrè, Milán, 1993; *Ordinamento giuridico tra virtualità e realtà*, CEDAM, Padua, 2000, trad. esp., *El ordenamiento jurídico, entre la virtualidad y la realidad*, Marcial Pons, Madrid, 2001; «*Esperienza giuridica e secolarizzazione*», en D. Castellano y G. Cordini (eds.), *Esperienza giuridica e secolarizzazione*, Giuffrè, Milán, 1994, págs. 17-32.

(142) Cfr. Pietro Giuseppe Grasso, «Stato moderno e diritto costituzionale prodotti della secolarizzazione», en D. Castellano y G. Cordini (eds.), *Esperienza giuridica e secolarizzazione*, Giuffrè, Milán, 1994, págs. 321-336; «Compagine istituzionale e trasformazioni della Repubblica», *Studi parlamentari e di politica costituzionale*, núm. 108, 2.^o trimestre 1995, págs. 13-35; «L'Italia si cristianizzò sotto il partito dell'unità dei cattolici», *Instaurare omnia in Christo*, año XXX, núm. 3, settembre-dicembre 2001, págs. 1-2.

(143) El propio Giurovich, al referirse a los años más recientes, menciona a una serie de autores, entre los que se incluye, a Paulo Zolli, y a los ya mencionados Fabro, Composta, Castellano, Gentile y Grasso, «Historia del derecho natural en Italia», cit. pág. 587.

(144) Cfr. E. Cantero, *El concepto del derecho en la doctrina española (1939-1998)*. *La originalidad de Juan Vallet de Goytisolo*, Fundación Matritense del Notariado, Madrid, 2000, especialmente, págs. 654-674.

(145) Cfr. M. Ayuso, *Koinós. El pensamiento político de Rafael Gamba*, Speiro, Madrid, 1998; M. Ayuso (Ed.), *Comunidad humana y tradición política. Liber amicorum de Rafael Gamba*, Editorial Actas, Madrid, 1998.

(146) M. Ayuso, «El totalitarismo democrático», en VV.AA., *¿Crisis en la democracia?*, Speiro, Madrid, 1984, págs. 121-154; *¿Después del Leviathan? Sobre el estado y su signo*, Speiro, Madrid, 1996.

(147) Cfr. E. Cantero, «Evolución del concepto de democracia», en VV.AA., *¿Crisis en la democracia?*, Speiro, Madrid, 1984, págs. 5-35, trad. italiana, «Evoluzione del concetto di democrazia», *Quaderni di Cristianità*, anno I, n. 3, Inverno 1985, págs. 14-33; «Propiedad y orden político», en VV.AA., *Propiedad, vida humana y libertad*, Speiro, Madrid, 1981, págs. 141-185; «El mito de la reforma de estructuras», en VV.AA., *La sociedad a la deriva*, Speiro, Madrid, 1977, págs. 127-145; «La armonía», *Verbo*, núm. 173-174, marzo-abril, 1979, págs. 381-400.

