

ANUARIO
DE
FILOSOFIA
DEL
DERECHO

Tomo XVIII-1975



INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDIOS JURIDICOS

ANUARIO DE FILOSOFIA DEL DERECHO

DIRECTOR

D. Luis Legaz Lacambra

Catedrático de Filosofía del Derecho

CONSEJO DE REDACCION:

D. Joaquín Ruiz Giménez y Cortés **D. Mariano Puigdollers Oliver**

Catedrático de Filosofía del Derecho

Catedrático de Filosofía del Derecho

D. Antonio Truyol y Serra

Catedrático de Derecho Internacional y de
Filosofía del Derecho

SECRETARIOS DE REDACCION:

D. Rafael Castejón Calderón **D. Angel Sánchez de la Torre**

La correspondencia deberá dirigirse a la Secretaría de Redacción del ANUARIO DE FILOSOFIA DEL DERECHO, Instituto Nacional de Estudios Jurídicos, Medinaceli, 6, Madrid-14 (España).

Para asuntos relativos a la Administración, dirigirse a la Sección de Publicaciones de dicho Instituto, en el mismo local.

* * *

Para que en el ANUARIO, se dé cuenta o inserte una nota crítica de alguna obra, deberán enviarse los ejemplares de ella a su Redacción.

PRECIO DE SUSCRIPCION

España	900 ptas.
Extranjero	1.000 »
Tomos atrasados	900 »

ANUARIO
DE
FILOSOFIA DEL DERECHO

PUBLICACIONES DEL INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDIOS JURIDICOS

Serie 1.^a

PUBLICACIONES PERIODICAS

NUMERO 4

ANUARIO DE FILOSOFIA DEL DERECHO

TOMO XVIII



MINISTERIO DE JUSTICIA
Y CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS

ANUARIO
DE
FILOSOFIA DEL DERECHO

TOMO XVIII



MADRID
1 9 7 5

ES PROPIEDAD

Queda hecho el depósito
y la inscripción en el Registro
que marca la Ley. Reservados
todos los derechos.

Depósito legal, M. 11.151 - 1958.

I. S. B. N. 84-500-1565-0

GRAFICAS UGUINA - CAUNEDO, 12 - MADRID, 1975

INDICE

Página

Estudios:

LEGAZ LACAMBRA, Luis: «Lógica formal y lógica razonable en la lógica jurídica»	1
AMBROSETTI, Giovanni: «La objetividad del Estado, signo de contradicción en las actuales concepciones y estados de ánimo»	37
SÁNCHEZ DE LA TORRE, Angel: «Saber filosófico y saber científico» ...	55
PEIDRO PASTOR, Ismael: «Los temas de la Filosofía del Derecho en el pensamiento de Pierre Teilhard de Chardin»	107
MONTORO BALLESTEROS, Alberto: «Sobre la superación del formalismo metodológico en el realismo jurídico nórdico: la doctrina de la interpretación de Alf Ross»	153
LERTORA MENDOZA, Celina Ana: «La tópica en la lógica jurídica» ...	203
MOURELLE DE LEMA, Manuel: «La problemática iuseternalista de Angel Amor Ruibal»	223
RUVO, Vincenzo de: «El Derecho en la sociedad industrial»	255
CARPINTERO BENÍTEZ, Francisco: «Sobre la génesis del Derecho natural racionalista en los juristas de los siglos XIV-XVII»	263
ANDRE-VINCENT, P.-I.: «Libertad religiosa, Derecho fundamental» ...	307
LÓPEZ MEDEL, Jesús: «La anticipación como técnica jurídica contradictoria»	313

Notas y comunicaciones:

ALVAREZ TURIENZO, Saturnino: «Sobre la disputa del positivismo en la sociología alemana»	319
SERRANO VILLAFañÉ, Emilio: «Primeras jornadas hispánicas del Derecho Natural»	343
ABRIL CASTELLÓ, Vidal: «Bartolomé de Las Casas. (Balance crítico-bibliográfico de un centenario)»	353
LÓPEZ MEDEL, Jesús: «Condicionamientos histórico-sociales del Tomismo»	369
IZQUIERDO ORTEGA, Julián: «Antonio Hernández Gil. (Problemas epistemológicos de la ciencia jurídica)»	377

	<i>Página</i>
El III Congreso Internacional de Derecho Canónico en la Universidad de Navarra	393
 Recensiones y noticias de libros:	
AGUINSKY DE IRIBARNE, Esther: «Fenomenología y ontología jurídica» (Alvaro Martín Cabrera)	399
BABOLIN, Albino: «Romano Guardini filosofo dell'alterità» (S. Alvarez Turienzo)	401
BALLESTEROS, Jesús: «La filosofía jurídica de Giuseppe Capograssi» (B. de Castro)	402
BENZO MESTRE, Miguel: «Sobre el sentido de la vida» (E. Serrano Villafañé)	405
COTTA, Sergio: «Itinerarios humanos del Derecho». Traducción de Jesús Ballesteros (Rafael Castejón)	408
CRUZ CRUZ, Juan: «Filosofía de la estructura» (A. Sánchez de la Torre)	411
DE LA CIERVA, Ricardo: «La historia perdida del socialismo» (E. Serrano Villafañé)	412
FARRELL, Martín Diego: «Hacia un criterio empírico de validez» (Celia A. Lertona Mendoza)	414
FRAGA IRIBARNE, Manuel; VELARDE FUENTES, Juan, y DEL CAMPO, Salustiano: «La España de los años 70» (V. Abril Castelló)	416
FRAILE, Guillermo: «Historia de la Filosofía Española. Desde la Ilustración» (E. Serrano Villafañé)	418
GARCÍA ARIAS, Luis: «Balance y perspectivas del Tribunal Internacional de Justicia» (V. Abril Castelló)	422
GRIMM, Dieter: «Solidarität als Rechtsprinzip» (Jesús Ballesteros) .	425
JUTGLAR, Antoni: «Pí y Margall y el Federalismo español» (Vidal Abril Castelló)	427
LARRAZ, José: «Humanística. Para la sociedad atea, científica y distributiva» (E. Serrano Villafañé)	430
LÓPEZ QUINTAS, A.: «El pensamiento filosófico de Ortega y D'Ors» (E. Serrano Villafañé)	432
LORCA NAVARRETE, José E.: «Adolfo Posada: Teoría del Estado» (E. Serrano Villafañé)	434
MACÍA MANSO, Ramón: «Investigaciones filosófico-jurídicas. I. El fenómeno jurídico» (F. Elías de Tejada)	439
MARAVALL, José Antonio: «Estado moderno y mentalidad social (siglos XV y XVI)» (V. Abril Castelló).	441
MILLÁN PUELLES, Antonio: «Economía y libertad» (A. Sánchez de la Torre)	446
MORELLI, Gerardo: «Il diritto naturale nelle costituzioni moderne» (A. Sánchez de la Torre)	448

	<i>Página</i>
NIN DE CARDONA, José M. ^a : «Herbert Marcuse (en torno de su pensamiento social, jurídico y político)» (E. Serrano Villafañé)	451
OLLERO TASSARA, A.: «Universidad y Política. Tradición y Secularización en el siglo XIX» (E. Serrano Villafañé)	452
PEREIRA, José Esteves: «Silvestre Pinheiro Ferreira. O su pensamiento político» (Francisco Puy)	456
PUY, F.; HERVADA, J.; MOLANO, E.; DALLA TORRE, G., y otros: «El matrimonio, ¿tópico social o institución permanente?» (Angel Sánchez de la Torre)	460
ROMANO, Santi: «L'ordre juridique» (R. Castejón)	464
RODRÍGUEZ-ARIAS BUSTAMANTE, Lino: «Alternativa ideológica. Comunitarismo» (E. Serrano Villafañé)	466
SÁNCHEZ DE LA TORRE, Angel: «Principios de Filosofía del Derecho» (E. Serrano Villafañé)	471
TAMOTSU SHIBUTANI: «Sociedad y personalidad» (E. Serrano Villafañé)	473
TORRES LACROZE, Federico: «Manual de Introducción al Derecho» (Cecilia A. Lertora Mendoza)	475
VALLET DE GOYTISOLO, J.: «Datos y notas sobre el cambio de estructuras» (E. Serrano Villafañé)	476
VARELA FEIJOO, Jacobo: «La protección de los derechos humanos» (E. Serrano Villafañé)	478
VILLAR PALASÍ, José Luis: «La interpretación y los apotegmas jurídicos» (A. Sánchez de la Torre)	480

Anuario de revistas:

CERVERA, Alejo de: «Concerning the effort to Define the Law»	487
GOUREVITCH, Víctor: «Philosophy and Politics, I»	487
GOUREVITCH, Víctor: «Philosophy and Politics, II»	488
SALDANHA, Nelson: «History, Reason and Law»	489
SHATIN, Joseph: «The Notion of a Minimum Content of Natural Law»	490
TAMMELO, Ilmar: «On the Construction of a Legal Logic in Retrospect and in Prospect»	490
TEBALDESCHI, Ivanhoe: «Normatività e libertà nel discorso etico e nel discorso giuridico»	491

IN MEMORIAM

El excelentísimo señor don Francisco Javier Conde García, miembro del Consejo de Dirección de este ANUARIO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO, desde su fundación, falleció el día 19 de diciembre de 1974.

Había nacido en Burgos, el 3 de diciembre de 1908, y obtuvo por oposición la Cátedra de Derecho Político de la Universidad de Santiago de Compostela el 18 de noviembre de 1943, y por concurso de traslados pasó a la Cátedra de esta disciplina en la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid el 9 de abril de 1949.

Fue miembro de la carrera diplomática, en la que también ingresó por oposición, habiendo sido embajador de España en Filipinas y en Alemania.

Entre sus principales libros pueden citarse:

Introducción al Derecho político actual. Madrid, 1942.

Teoría y sistema de las formas políticas. Madrid, 1944. Segunda edición 1948.

Representación política y régimen español. Madrid, 1945.

El saber político de Maquiavelo. Madrid, 1948.

El Consejo de Dirección del Anuario y cuantos habitualmente colaboran en el mismo, testimonian su pesar por la muerte de tan distinguido catedrático e investigador.

LOGICA FORMAL Y LOGICA RAZONABLE EN LA LOGICA JURIDICA (*)

En el universal proceso de canonización en favor de una nueva lógica, distinta de la tradicionalmente imperante en el pensamiento de los juristas, asumiré por un momento el papel de abogado del diablo. En este caso, el diablo será la denostada lógica formal. No trato, por supuesto, de proponer su beatificación en lugar de la otra, y sólo pretendo exonerarle de algunas culpas de las que es imputada como consecuencia del imperio creciente de esas tendencias, que contribuyen a crear un ambiente general que se caracteriza por una hostilidad muy justificada contra el logicismo mucho tiempo dominante en la ciencia jurídica. No voy, pues, a tomar partido *contra* la nueva lógica —lo que sería incongruente con mi modo de pensar— sino a tratar de contribuir a la clarificación del tema de la lógica jurídica, no tanto ante los doctos y expertos en la materia, que no la necesitan, como ante el público menos especialista —y, por ello, «alérgico» ante el complicado simbolismo logístico— que sí la ha menester.

En este tema, decididamente polémico, ha intervenido con suprema autoridad el maestro Luis Recaséns Siches, cuya posición antiformalista es bien conocida. Me apresuro a decir que, en esto como en tantas cosas, la comparto fundamentalmente. Por eso, cuando parezca que difiero de ella, no es porque la rechace, sino porque advierto que el asunto puede enfocarse desde alguna otra perspectiva. Para mí, también el que «argumenta» hace, *velis nolis*, lógica formal y su esquema mental puede simbolizarse. Lo que sucede es que la lógica formal no agota su argumentación ni es lo que la caracteriza como jurídica, y lo «importante» (jurídicamente) no es ni esa dimensión lógico-formal ni la posibilidad de formularla en un simbolismo logístico. La lógica jurídica, en efecto, no es tanto la lógica de los lógicos en cuanto que los juristas

(*) Este trabajo se publica también en la Colección de Estudios en homenaje al profesor Luis RECASÉNS SICHES, que se editan en México.

no pueden dejar de usarla, cuanto el estudio de los procesos mentales objetivados en formas de pensamiento —de las que las más características serían las que clásicamente se llamaban «sentencias de los doctores», pero que también lo son las sentencias de los jueces— en las que cristaliza la actividad intelectual de los juristas, la cual obedece a razones que no son siempre solamente las de la lógica formal. Esta afirmación previa explicará el sentido de cuanto expongo a continuación.

1. Partiré de un famoso ejemplo popularizado por Recaséns Siches (1): En la estación de un pueblo polaco apareció un letrero prohibiendo el acceso a los andenes a las personas acompañadas de perros. Llega un campesino con un oso y se indigna cuando no se le permite pasar a tomar el tren, pues alega que el veto se refiere exclusivamente a los perros. Con plena razón dice Recaséns que, con la lógica de Aristóteles en la mano, se puede retar en vano a que se justifique la validez de esta prohibición de pasar acompañado de un oso, si la «norma» hace referencia exclusiva a los perros. Sin embargo, parece difícil poner en duda que la prohibición está perfectamente justificada, o sea que es «razonable». Cabe pensar, pues, que hay que recurrir a criterios distintos de la lógica formal para llegar a una solución válida del caso, pues la lógica formal no funcionó en este caso para proporcionar lo que realmente importa, esto es, una decisión admisible. La formalización de esta constatación es la crítica a la teoría, mucho tiempo mantenida, del silogismo judicial, de la sentencia como silogismo, del juez como máquina de subsunciones, que formula el silogismo «el robo debe ser castigado con x años de prisión; S ha robado, luego S debe ser castigado con x años de prisión», con la misma naturalidad y facilidad con la que puede formularse este otro: «todos los hombres son mortales; Sócrates es hombre, luego Sócrates es mortal».

(1) «Unicidad en el método de interpretación del Derecho», en *Estudios Jurídicosociales en homenaje a Luis Legaz y Lacambra*, Santiago, 1960, I, pág. 227. «The Logic of the Reasonable as Differentiated from the Logic of the Rational», en *Essays in Jurisprudence in Honor of Roscoe Pound*, Indianápolis, 1962, página 255. Cfr. *Nueva filosofía de la interpretación del Derecho*, México, 1956. El ejemplo procede de JHERING y PETRACHISKI, y ya había sido citado entre nosotros por J. DUALDE, *Una revolución en la lógica del Derecho*, Barcelona, 1933, quien dijo que, a puro de pintoresco, ha rodado por tantos libros de metodología extranjeros (cita, por ejemplo, a OERTMAN, *Gesetzesanwendung und Richterfreiheit*, 1908) hasta el punto de que ha llegado a perderse la noción de su origen (pág. 91), presentándolo no como un problema de analogía, que es lo que suele hacerse, sino de interpretación extensiva, o sea de pensamiento mal expresado (pág. 92).

Pero las cosas no son tan sencillas, y el poder decir que «S ha robado» es el resultado de una operación, quizá complicada, en la que entran en juego muchos factores. No hay duda: «dictar sentencia» es algo más difícil que hacer un silogismo. Pero tampoco está claro que esto último sea cosa fácil. Pues hacer un silogismo significa, ciertamente, la operación lógica de inferir de unas premisas unas consecuencias, y toda la cuestión está en que la inferencia sea correcta. Pero también significa «sentar las premisas», y esto implica el tener que buscarlas, mediante operaciones que no son puramente lógicas, sino extralógicas (psicológicas y de otro orden), de acuerdo con finalidades que pueden ser lo mismo verificativas como imaginativas y creativas, siendo idéntica en ambos casos la posible corrección lógica de la inferencia; pero en el primero, el establecimiento de las premisas y particularmente el de la premisa menor ofrece dificultades que no se resuelven con la inferencia, por cuanto que a la premisa mayor no se llega realmente sino cuando ya ha sido establecida la menor, y sólo entonces aparece que ésta individualiza a aquélla y, como cosa natural, fluye la inferencia que es la conclusión.

Pero en presencia de un caso jurídico parece que es posible o preciso decir: bien, pero la premisa mayor ya está dada, no hay que buscarla, pues es la norma jurídica vigente, es la ley. Pero ocurre que la norma aplicable que funciona como premisa es aquella norma que es debido aplicar en función precisamente del caso concreto, o sea, en función de la premisa menor: pues se aplicará la norma que castiga el robo o el asesinato si se trata efectivamente de robo y asesinato y no de hurto u homicidio simple, y esto se sabe no por pura inferencia de las normas respectivas, aunque necesitemos de ellas para orientarnos en el mundo de los hechos; de modo que es sólo después de haber sentado la premisa menor, apreciando por los más variados procedimientos, todas las circunstancias del caso, cuando podemos dar por establecida la premisa mayor. Una vez que la tenemos, es cuando todo este proceso aparece como una mera y fácil operación lógica, es cuando la sentencia nos ofrece la estructura de un silogismo. Es claro que el silogismo lo hay siempre, incluso en el caso de llegar a una conclusión «razonable», como si del estudio de las circunstancias del caso llegásemos a justificar una decisión consistente en prohibir el acceso a los andenes de una estación a una persona acompañada de un oso, aunque exista una prohibición que sólo menciona a los perros. Pues esta decisión sería la conclusión de un silogismo cuya premisa mayor diría algo así como «se prohíbe el acceso a los andenes de una estación a toda persona que vaya acom-

pañada de animales que puedan molestar o asustar a los viajeros». Evidentemente, interpretada una norma referida a perros con criterios de pura lógica formal, no puede darse por válida la formulación de una norma más amplia que dé cabida a una decisión «razonable». Esto es una cuestión, pero es una cuestión distinta que también hay una inferencia lógica (o sea, lógica formal) en la conclusión partiendo de esa otra norma de contenido más amplio. Lo que importa subrayar es que *la lógica formal no dice ni impone nada acerca de cuál haya de ser la premisa mayor*, o sea, la norma aplicable, ni de cómo haya de ser interpretada ésta una vez establecida, porque esto puede ser objeto de prescripción por la misma norma jurídica, y aquélla, en definitiva es el fruto de un razonamiento que no tiene que ver de suyo con la lógica formal, porque es razonamiento acerca de lo que es el Derecho, o sea, un razonamiento filosófico sobre el Derecho, de acuerdo con el cual puede considerarse que todo el ser del Derecho se agota en el sistema de las normas legales establecidas, las cuales deben ser interpretadas según un determinado criterio y no según otro, y cabe incluso disponer que se haga tal o cual uso de la lógica formal. Pero en modo alguno es ésta la que prescribe el concepto que haya de tenerse del Derecho o los derroteros que hayan de seguirse en su interpretación. La lógica es prescriptiva sólo de las reglas de la corrección de sus operaciones, pero no prescribe el material con el que éstas hayan de realizarse; y, sobre todo, describe la estructura lógica de toda operación mental, particularmente en su fase final de objetivación en enunciados, proposiciones y juicios. La lógica opera, pues, sobre supuestos que le son dados por una determinada forma de razonar y de pensar. En este sentido, la lógica es siempre lógica del razonamiento, y como razonar es argumentar, toda lógica es lógica de la argumentación, aunque por ahora no usaremos este término, que ha adquirido un sentido muy preciso en la polémica de los juristas con la lógica formal. Polémica que sería preciso entender rectamente y situarla en sus verdaderos términos, porque no hay duda que el esquema formal de la argumentación podría ser mostrado, e incluso expresado simbólicamente, como en la placa de una radiografía. La verdadera antítesis no sería para mí la de lógica formal y lógica de la argumentación, sino la de razonamiento logicista-apodíctico y razonamiento retórico-razonable. El logicismo jurídico es un estilo de pensar y, sobre todo, de argumentar jurídicamente, en el que la lógica formal constituye el «modelo» al que debe ajustarse todo el razonamiento jurídico. La lógica no es sólo un proceso inseparable del razonar jurídico (o de cualquier otro) como garantía de su corrección, sino que se constituye en finalidad del

mismo, incluso en finalidad única y excluyente de cualquier otra (2). Pero esto no puede hacerlo sino en virtud de otros supuestos que no son lógicos sino filosóficos, ideológicos o también sociológicos, que facilitan y refuerzan la posición logicista, vg. la creencia de que el Derecho agota su realidad en el nivel normativo, y la norma es una entidad puramente lógica, o bien la reificación en que incurre el Derecho de la sociedad burguesa cuyo contenido y estructura obedece en gran parte a exigencias de la infraestructura económica, para dar lugar a una normativa genérica y abstracta que se aleja de las mismas, en el sentido estudiado por Poulantzas (3).

Este estilo logicista de la argumentación tiene muy diversas proyecciones: hay el deductivismo del Derecho natural clásico (racionalista), o el de la jurisprudencia conceptualista —al que, sin embargo, no es ajena la idea de la función creadora del jurista científico, subrayada acusadamente por Savigny—, o el logicismo kelseniano, cuya obra de depuración de la ciencia jurídica obedece sobre todo a exigencias de rigor lógico. Y hay, por supuesto, la famosa teoría del silogismo judicial, a la que antes me referí, la cual, sin embargo, no sería posible, como ya indiqué, sin unos supuestos ideológicos previos que llevan a considerar obligatoria la identificación de la premisa mayor con la norma de la ley, interpretada a su vez con arreglo a un gramaticalismo estricto o, en todo caso, no con un sentido finalista y que tenga en cuenta los intereses y valores en juego. Pero, entonces, se está no ya sólo en presencia de un estilo logicista de pensar, sino de una teoría del Derecho que impone la obligatoriedad de tomar el ajustamiento a una determinada figura lógica como único criterio válido de interpretación del Derecho. Con razón, la teoría jurídica viene reaccionando contra esto desde hace muchos años; y con toda clarividencia Recaséns Siches viene propugnando una «nueva filosofía de la interpretación del Derecho», que configura como una lógica de lo razonable» (4).

(2) Me remito al espléndido estudio de E. GÓMEZ ARBOLEYA, «Supuestos cardinales de la ciencia jurídica moderna», *Revista de Estudios Políticos*, núm. 54, 1950, y recogido en el volumen póstumo *Estudios de teoría de la Sociedad y del Estado*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1962, págs. 411 y sigs.

(3) *Nature de chose et droit. Essai sur la dialectique du fait et de la valeur*, París, 1965, especialmente págs. 256 y sigs.

(4) *Nueva filosofía de la interpretación del Derecho*, México, 1956; «El logos de lo razonable como base para la interpretación jurídica», *Dianoia*, México, 1955; *La nueva filosofía de la interpretación del Derecho*, tres conferencias en la Universidad de Panamá, 1957; *Tratado general de Filosofía del Derecho*, México, 1959. 3.ª ed., 1965, c. 21; «Unicidad en el método de interpretación del Derecho».

Ahora bien, no toda forma de logicismo en el pensamiento jurídico se vincula necesariamente a este criterio de interpretación puramente lógico-formal. Así, por ejemplo, Stammler (5) entiende que interpretar un querer jurídico es comprenderlo en su particularidad frente a otro, lo que sólo puede lograrse a través de una consideración finalista o teleológica, a diferencia de la «conclusividad jurídica», que consiste en poner una proposición jurídica, como premisa menor, bajo otra proposición, que sería la premisa mayor, y extraer la consecuencia, pero advierte que esto no es fácil (6), porque en primer lugar hay que «elegir» la premisa mayor y aun en los casos en que ésta parezca claramente establecida, la subsunción tampoco se desprende siempre de modo exacto, y es preciso recurrir al arbitrio judicial (7); y en uno y otro caso, el jurista tiene que guiarse por la *idea del Derecho* (8), para crear un Derecho justo, sin perjuicio de que en Stammler, la idea del Derecho tenga en cierto modo un sentido lógico-formal: pues al ser una reformulización del imperativo categórico kantiano (universalización del motivo del querer), no representa otra cosa que una aplicación al campo ético del principio de no

en *Estudios Jurídicosociales en homenaje a Luis Legaz y Lacambra*, 1960, tomo I; «Rivoluzione teorica e pratica nell'interpretazione del Diritto», *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 1962, 4; «The Logic of the Reasonable as Differentiated from the Logic of the Rational», *Essays in Jurisprudence in Honor of Roscoe Pound*, 1962; «La lógica de los problemas humanos», *Dianoia*, 1964; «The material Logic of the Law: a new Philosophy of Juridical Interpretation», *ARSP*, Beiheft 41, 1965; «La experiencia jurídica», *Dianoia*, 1965; «Logos de lo humano, experiencia jurídica y Derecho», ANUARIO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO, Madrid, 1965; «Nueva filosofía de la técnica jurídica», *Dianoia*, 1969; *Experiencia jurídica, naturaleza de la cosa y lógica "razonable"*, México, 1971. Cfr. David H. Moskowitz, «The Legal System in the Legal Philosophy of Luis Recaséns Siches», *ARSP*, 1965, LI/1; *A critical Study of the Legal Philosophy of Dr. Luis Recaséns Siches*, 1966; Benito de CASTRO CID, *La filosofía jurídica de Luis Recaséns Siches*, Universidad de Salamanca, 1974, págs. 211 y sigs., 257 y sigs., y 264 y siguientes.

(5) *Rechtsphilosophie*, 3.^a ed., Berlín-Leipzig, 1928, § 129 (hay edición española).

(6) *Ob. cit.*, § 140: «Die Einordnung des Untersatzes ist jedoch nicht immer in voller Exaktheit möglich. Denn es werden hier besonders Rechtsvorstellungen nebeneinander gestellt, von denen jeden in ihrer bedingten Eigenart Halt macht und diese nun mit der der anderen auswählend vergleicht: so entfällt jeder innere Grund der notwendigen Deckung des einen durch den anderen, und es bleibt nur eine gewisse Wahrscheinlichkeit, die durch die Formung der auf langer Erfahrung ruhenden Obersatz verhältnismässig sicher angreift».

(7) *Ob. cit.*, §§ 143, 154.

(8) *Ob. cit.*, § 143; cfr. §§ 91 y sigs., 100 y sigs. Cfr. *Die Lehre von den richtigen Rechte*, Berlín, 1902, 2, págs. 196 y sigs., 276 y sigs., 281-85 y sigs.

contradicción. Y en Kelsen, su normativismo formalista radical y su grandiosa construcción lógica del sistema del Derecho no le impiden expresar que la interpretación es un acto de la voluntad y que no existe ninguna interpretación que pueda aspirar a monopolizar el calificativo de la «lógicamente correcta» (9).

No sólo, pues, conviene distinguir entre distintas formas del logicismo jurídico, que encubre orientaciones intelectuales que pueden ser muy distintas entre sí, sino que tampoco el cultivo de la lógica formal en el campo jurídico implica sin más una actitud necesariamente logicista-formalista en materia de interpretación del Derecho. Hacer lógica formal es como mostrar el «esqueleto» del razonamiento, de *todo* razonamiento, también, por tanto, del argumentativo. Pero sólo algunas formas de razonamiento (el matemático y el lógico) son expresadas en su plenitud con esa mostración. Reducir el razonamiento jurídico a esa dimensión «esquelética», es decir, pretender que sólo sea eso, no depende del hecho de que se hace lógica jurídica formal, sino de una argumentación fundada en motivaciones extralógicas. Por lo demás, es perfectamente comprensible que quien cultiva esa dimensión propenda, encariñando con ella, no sólo a mostrar a qué leyes no puede escapar ese razonar, sino a presentarlas como «modelo» al que éste debe ajustarse y en el que debe agotarse. Lo primero es totalmente válido. Lo segundo ya es abusivo.

La lógica formal es, pues, como una radiografía del razonar; hacer lógica formal es hacer la radiografía del razonamiento (9 bis). Con ella en la mano sabemos cuándo éste es correcto o incorrecto, como en la placa radiográfica sabemos si el pulmón o la pierna están en condiciones de funcionar correctamente. Pero así como el saber del médico no se ago-

(9) «Versteht man unter Interpretation die Feststellung des Sinnes der zu vollziehenden Norm, so kann das Ergebnis dieser Tätigkeit nur die Feststellung des Rahmens sein, den die zu interpretierende Norm darstellt, und damit die Erkenntnis mehrerer Möglichkeiten, die innerhalb dieses Rahmens gegeben sind. Dann muss die Interpretation eines Gesetzes nicht notwendig zu einer einzigen Entscheidung als der allein richtigen, sondern möglicherweise zu mehreren führen, die alle —sofern sie nur an der anzuwendenden Norm gemessen werden— gleichwertig sind, wenn auch nur eine einzige von ihnen im Akt des richterlichen Urteils positives Recht wird» (*Reine Rechtslehre*, Leipzig-Wien, 1934, pág. 94; *cfr.* págs. 95-99; página de la edición de 1960; *La teoría pura del Derecho*, edición resumida española, Madrid, 1933, págs. 157 y sigs.; 126 y sigs. de la edición de Buenos Aires, 1941. *Vid.* L. LEGAZ, *Filosofía del Derecho*, 3.ª ed., Barcelona, 1972, págs. 559 y siguientes).

(9 bis) Me parece que esto es lo que aparece subrayado sobre todo en R. Schreiber, *Lógica del Derecho*, Berlín, 1962, ed. española, Buenos Aires, 1967.

ta en la interpretación de la radiografía, sino que ha de tratar al enfermo, al que debe conocer en todos sus aspectos para procurar curarla, también el razonar del científico no se agota en el estudio de la lógica formal de la que consciente o inconscientemente usa y en la presentación de sus leyes en un sistema formalizado (10), puesto esto no vale ni siquiera en las ciencias de la naturaleza (la física, la biología, etc.), pese a que con razón se dice que esa lógica es apta sobre todo (o exclusivamente según algunos) para el estudio de los fenómenos naturales, y mucho menos por tanto en las ciencias del hombre y particularmente en aquéllas que, como la ética y el Derecho, tienen una dimensión práctica. Es lícito, pues, e incluso puede resultar obligatorio, hacerse una radiografía: pero no tendrá sentido imponer al hombre que aparezca en la vida social vestido o disfrazado de tal guisa que se parezca a una radiografía.

Repito, con todo, que la lógica formal no es responsable del «estilo logicista» de pensar y razonar sino, a la inversa, un estilo logicista de pensamiento puede ser responsable de que toda una forma de razonamiento práctico considere que el único ideal válido para el mismo consista en trazar un «sistema de conceptos lógicamente coherente», vea en la interpretación del Derecho también *sólo* su dimensión lógico-formal

(10) Todos los cultivadores de la lógica jurídica formal son conscientes de sus limitaciones. Ulrich Klug subraya que el análisis lógico ha de completarse con el teleológico, porque la lógica es uno de los elementos de lo jurídico, pero no su único principio de explicación: *Juristische Logik*, 1951, 3.ª ed., 1966, pág. 137 (cfr. la recensión que hicimos de la primera edición en ANUARIO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO, II, 1954: «El problema de la lógica jurídica en algunas obras recientes»; hay edición española de J. D. GARCÍA BACCA, *Lógica jurídica*, Caracas, 1961). Klug separa claramente los problemas de lógica jurídica de los de teoría de la interpretación y afirma que, frente a los axiomas del Derecho positivo, hay unos axiomas teleológicos, cuya formulación es la tarea propia de la filosofía del Derecho. A la cabeza del sistema, no calculizados, están los sistemas de derecho natural, que tratan de aportar los axiomas teleológicos de los que puede inferirse si un sistema jurídico positivo está justificado teleológicamente. Cfr., también del mismo autor, *Problemas de filosofía del Derecho*, trad. de E. GARZÓN VALDÉS, Buenos Aires, 1966, págs. 7 y sigs., 61-62. G. KALINOWSKI («Le raisonnement juridique. Etat actuel de la question», *ARSP*, Beiheft, Neue Folge, 1972, pág. 21) precisa que «personne ne tient le raisonnement juridique pour exclusivement ou purement deductif». Pero, con referencia a KLUG, reconoce que «le rôle des facteurs non deductifs et extralogiques, bien que signalé en passant, n'est pas étudié plus en détail et plus à fond. Or ceci fausse un peu l'optique et fait qu'en définitif l'aspect déductif du raisonnement juridique paraît excessivement accentué, ce qui provoque en fin de compte les réactions bien connues —et pour une part justifiées— des antiformalistes».

o considere que el hacer lógica formal referida al dominio de que se trata (concretamente el jurídico) es la única forma posible de hacer ciencia (por ejemplo, ciencia del Derecho).

2. Contra estas pretensiones ha reaccionado el pensamiento jurídico y, en relación con la teoría de las normas de Kelsen, comenzó a hablarse de una «Lógica del deber ser» (11), que vendría a contraponerse a la Lógica del ser, la Lógica de la naturaleza, que tiene como cópula de sus juicios el verbo ser, mediante la cual se representa la identidad total o parcial entre el sujeto y el predicado que contiene todo juicio; mientras que con la cópula del deber ser podemos representar la libertad que se hace efectiva en una conducta. Este fue el punto de vista desarrollado por la concepción egológica del Derecho del profesor argentino Carlos Cossio (12), el cual, sin embargo, considera que la lógica ju-

(11) Principalmente por Carlos Cossio, quien en su estudio «Hans Kelsen, el jurista de la época contemporánea» (*Anales de la Facultad de Derecho de la Universidad de La Plata*, y, aparte, Buenos Aires, 1941), sostuvo que KELSEN es «el descubridor de la lógica jurídica, de una lógica que no tiene contacto con la lógica tradicional y que, sin embargo, ha pasado inadvertida ante el estrépito formidable de la lógica aristotélica» (pág. 9); es la lógica del deber ser, pues siendo el Derecho un deber ser de conducta, «la lógica del ser es inadecuada como lógica jurídica» y así como «la lógica del ser nos da conceptos neutros respecto de las existencias que investigan las ciencias correspondientes», así también «Kelsen reclama una lógica del deber ser cuyos conceptos sean neutros respecto del deber ser axiológico (Orden, Justicia, etc.), que aparece como contenido de las normas jurídicas positivas..., una metodología cuyos conceptos sean a su vez un deber ser lógico..., un deber ser que exprese como relación la desnuda y neutra relación de lo que debe ser» (págs. 13-14).

(12) Cfr. C. COSSIO, *La valoración jurídica y la ciencia del Derecho*, Santa Fe, 1951, págs. 51 y sigs.; *La teoría egológica del Derecho y el concepto jurídico de libertad*, 2.ª ed., Buenos Aires, 1964, págs. 329 y sigs. El concepto cossiano de «lógica jurídica formal» no coincide con lo que usualmente se entiende como lógica formal aplicada al Derecho y trasciende con mucho el plano de la logística. La lógica jurídica es algo «radicalmente nuevo», que en la esfera del deber ser de la conducta, ha de representar, por obra de KELSEN, algo similar en valor a lo que la lógica aristotélica ha representado en la esfera del ser (*Hans Kelsen, el jurista de la época contemporánea*, pág. 20). KELSEN ha ofrecido, pues, un modelo de lógica jurídica formal. Pero la concepción egológica va más allá, y sin alterar el contenido, «transforma profundamente el alcance y papel de la teoría kelseniana» (*Panorama de la teoría egológica del Derecho*, Buenos Aires, 1949, pág. 23): pues al interpretar la teoría pura como lógica jurídica, se da cuenta de que aquella no tiene como objeto el Derecho, sino el pensamiento jurídico que lo mienta. Por eso, la egología hace lógica jurídica formal como exigencia de una concepción filosófica, o científica, en la que aquella aparece como uno de los temas

rídica, en cuanto lógica del deber ser, es lógica formal, pero no en el sentido de la lógica tradicional, que es lógica del ser, incluso en la logística. Esta lógica jurídica formal, que es lógica del deber ser, es lógica de las normas, porque la cópula correspondiente es no enunciativa sino imputativa, y sus juicios son normas, o sea, conceptos que representan acciones. El mismo Kelsen declaró que, en sus años mozos, habló también alguna vez de Lógica del deber ser, pero a la larga no ha concedido demasiada importancia a este «descubrimiento» porque para él no hay otra lógica que la de Aristóteles. Inicialmente, la escuela egológica consideró que uno de los grandes méritos de Kelsen había sido precisamente haber abierto este nuevo campo de la lógica; pero tras la primera etapa de entusiasmo, esto mismo se ha convertido en motivo de enfrentamiento con Kelsen (13), el cual rechaza abiertamente la concepción cossiana según la cual la teoría pura del Derecho es Lógica jurídica formal (como lógica del deber ser), pero no la verdadera ciencia jurídica, que es ciencia de experiencia y cuyo objeto no son las normas sino la conducta (14).

Seguramente no tiene conexión ninguna, directa al menos, con este movimiento, pero el caso es que desde los primeros años cincuenta ha ido apareciendo como un brote epidémico —dicho sea sin ironía—, una modalidad de la logística —esto es, de la lógica formal, matemática y simbólica contemporánea—, una dirección peculiar que, desde los escritos de Von Wright recibe el nombre de «lógica deóntica» (15), que es

—el de la validez— de la filosofía del Derecho, que ha de completarse con el de la positividad, que es el objeto de la lógica jurídica transcendental, en el que la lógica jurídica formal esclarece su sentido y encuentra su fundamento; ésta, pues, se refiere a *cómo* conoce el jurista, así como la lógica jurídica transcendental versa sobre *cuándo* conoce en verdad (temas que, además, presuponen el ontológico —lo que conoce el jurista— y culminan en el axiológico —el *sentido puro* de lo que conoce).

(13) Vid. el volumen KELSEN-COSSIO, *Problemas escogidos de la teoría pura del Derecho*, Buenos Aires, 1952, págs. 57-58, 72. Cfr. también KELSEN, «Law and Logic», en el volumen *Essays in Legal and moral Philosophy*, D. Reidel Publishing Company Dordrecht, 1973.

(14) Vid. obra citada en la nota anterior y KELSEN, en su artículo publicado originariamente en la *Zeitschrift für öffentliches Recht*, 1953, y traducido por L. LEGAZ en la *Revista de Estudios Políticos*, 1953, «Teoría pura del Derecho y teoría egológica», en el que rechaza abiertamente la tesis de COSSIO y la interpretación que da éste a la teoría pura del Derecho. Sobre esto, de nuevo, vid. COSSIO, *La teoría egológica del Derecho*, 2.ª ed., págs. 356 y sigs., donde habla de una «absorción egológica» de la teoría pura del Derecho.

(15) Sobre la relación entre la lógica deóntica de von WRIGHT y la lógica

precisamente la lógica del deber ser que se venía propugnando. Los nombres representativos de esta tendencia que se manifiesta en diversos países son, entre otros, los de Anderson, Castañeda, García Maynez, Gardies, Jorgensen, Hintikka, Kalinowski, Lemmon, Nowell-Smith, Prior, Ross, Tammelo, Tarello, Weinberger, Von Wright, Ziembinski (16), et cetera. De von Wright, como hemos dicho, procede el nombre de «lógica deóntica», que utilizó en el artículo así titulado, aparecido en 1951 y en el libro del mismo año publicado con el título *Un ensayo de lógica modal* (17). La lógica deóntica aparece ahí como un caso de la más amplia lógica modal. Las nociones modales habían sido excluidas deliberadamente del cálculo de la nueva lógica tanto por Frege como por Russell y de ese modo la logística constituía un sistema lógico perfectamente adaptado para expresar el pensamiento matemático, pero desconocía por entero el lenguaje del Derecho, de la moral y de toda la vida práctica en general (18). Dirigir su atención a este dominio en lo que tiene de específico, desde los planteamientos de la logística, constituyó la originalidad de von Wright. Pero, en las obras citadas, la lógica deóntica viene aún en cierta manera a ser «lógica modal alética», porque las normas son para el autor verdaderas o falsas y la lógica deóntica resultaba

cossiana del deber ser, *cfr.* COSSIO, *La teoría egológica del Derecho*, págs. 334 y siguientes.

(16) Para la bibliografía de estos autores me remito a la que aporta G. KALINOWSKI en *Etudes de logique déontique*, París, L. G. D. J., 1969, a la que sólo añadiremos las siguientes menciones: J. L. GARDIES, «Vingt ans de logique déontique. A propos des "Etudes de logique déontique" de G. Kalinowski», *Archives de philosophie du droit*, París, 1973; «Logique déontique et théorie générale des fonctions completives», en *Logique et Analyse*, 1973; R. HILPINEN, *Deontic Logic*, Dordrecht, 1971; G. KALINOWSKI, *Logique des norms*, París, 1971; H. K. KEUTH, *Zur Logik der normen*, Berlín, 1972; F. v. KUTSCHERA, *Einführung in die Logik der normen*, Frankfurt/München, 1973; I. TAMMELO, *Outlines of Modern Legal Logic*, Wiesbaden, 1969; G. TARELLO, «Il problema dell'interpretazione: una formulazione ambigua», *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 1966, I; «Orientamenti analitico-linguistici e teoria dell'interpretazione giuridica», en *Rivista trim. di diritto e procedura civile*, 1971, I; «Sur la spécificité du raisonnement juridique par rapport au raisonnement théorique et pratique», *ARSP, Beiheft Neue Folge*, núm. 7, 1972; O. WEINBERGER, *Rechtslogik*, Viena, 1970; von WRIGHT, «Deontic Logic and the ontology of norms», en las *Actas del X Congreso Mundial de Filosofía*, Viena, 1968, II; Z. ZIEMBINSKI, «Lawyers Reasoning Based on the Instrumental Nexus of legal Norms», en *Logique et Analyse*, 1969, núm. 45.

(17) «Deontic logic», en *Mind*, 1951, núm. 60 (y en *Logical Studies*, Londres, 1957); *An Essay in Modal Logic*, Amsterdam, 1951.

(18) R. BLANCHÉ, «Préface» a los *Etudes de Logique déontique*, de KALINOWSKI, pág. X.

una simple transposición del cálculo proposicional en el dominio de las normas y las acciones. Y al limitarse al estudio de las relaciones entre funtores deónticos o entre éstos y los de la lógica clásica de las proposiciones o los de la lógica modal, dejaron de lado, como dice Kalinowski (19), todo el vasto dominio de la silogística normativa, cuya aplicación es especialmente importante en los razonamientos morales y jurídicos. En 1963 se realiza un viraje en el pensamiento de von Wright. En su obra *Norma y Acción* (20) niega expresamente los dos puntos fundamentales a que me he referido, a la par que lleva a cabo otras rectificaciones que dan un carácter mucho más maduro a su construcción. En esta obra, la lógica deóntica se constituye claramente como una lógica de las normas, dentro de las cuales distingue entre las prescripciones, las reglas y las directivas, las costumbres, los principios morales y las reglas ideales, o más exactamente, como una lógica de las proposiciones normativas, distinción en la que aquí no podemos entrar ahora, pero que en von Wright alcanza particular relieve. En rigor, el autor, que elabora una teoría de las normas, no construye una lógica de éstas en el sentido estricto del término; la lógica de las normas no sería más que una construcción paralógica o cuasilógica de expresiones (normas-prescripciones) que no poseen valor lógico sino «logoidal». Las normas quedan ahora fuera de los valores de verdad y falsedad y en este sentido salen del ámbito de la lógica, y lo que von Wright llama lógica de las normas es una lógica de las proposiciones normativas que, como todas las proposiciones lógicas, poseen el valor lógico de la verdad y la falsedad.

En cambio, Kalinowski quiere hacer verdadera lógica de las normas, o sea, llevar a cabo la hazaña de construir esa lógica del deber a que nos hemos referido, pero no en la dirección marcada por Carlos Cossio, sino con las armas de la lógica simbólica moderna. Ahora bien, Kalinowski no es sólo un eminente lógico deóntico, sino un filósofo del Derecho de orientación tomista y de acuerdo con sus presupuestos filosóficos asigna a las normas los valores de lo verdadero y lo falso, y en este punto insiste con tanta rotundidad como nitidez. Sin embargo, termina por reconocer que, desde el punto de vista meramente lógico-deóntico, la cuestión es irrelevante, porque no afecta a la estructura deductiva del proceder lógico, el cual opera con la distinción entre normas primeras y normas segundas que derivan de aquéllas. «Y que las normas

(19) KALINOWSKI, *ob. cit.*, pág. 82.

(20) *Norm and Action*. Londres, 1963 (hay trad. española, Madrid, 1973).

morales y jurídicas entren en la categoría de lo verdadero y lo falso, que sean productos del conocimiento, expresiones de emoción o imperativos de la voluntad, que sean en suma racionales o irracionales, no cambia nada al hecho de que se dividen en primarias y secundarias. Las normas primarias lo son por ser evidentes o por una opción inicial de orden volitivo o emocional; las normas segundas derivan de ellas. Pues bien, sólo una época que no ha tomado plena conciencia de la formalización en lógica, puede poner en duda la posibilidad de deducir normas en la hipótesis voluntarista o emocionalista. Hoy, que la formalización nos es familiar, sabemos que el razonamiento es deductivo cuando es conforme a una regla lógica de razonamiento. Esta es lógica cuando se funda en una tesis lógica. Y toda tesis lógica de la teoría de las proposiciones supone, en la lógica bivalente, dos valores que permiten la construcción de las matrices de los funtores proposicionales de esta teoría. Se interpreta frecuentemente, con razón, 0 y 1, signo de los valores lógicos en cuestión, como los signos de lo verdadero y lo falso. Pero nada esencial cambiaría en el cálculo proposicional formalizado y, por tanto, en las partes de la lógica que funda, si con esos signos se hiciese referencia a otros valores que los de verdad o falsedad, por ejemplo, a los de utilidad e inutilidad o los de validez o invalidez. Pues el fenómeno del razonamiento en general y del deductivo en particular no está ligado exclusivamente a las categorías de lo verdadero y lo falso; y sean o no verdaderas las normas jurídicas y morales, habrá derecho a ver un razonamiento deductivo en el sentido estricto del término, en el lazo discursivo que enlaza a las normas morales o jurídicas segundas a las normas primarias correspondientes» (21).

La lógica deóntica es, pues, lógica deductiva, lógica de la inferencia, aunque para su validez resulta irrelevante que sus premisas y conclusiones sean normas, así como es posible utilizar reglas fundadas en el cálculo proposicional o en el cálculo funcional (22). Pero hay razonamientos específicamente normativos, cuya corrección está garantizada, en cuanto que se basen en leyes lógicas que muestren relaciones constantes determinadas total o parcialmente por la naturaleza específica de los *estados de cosas* designados por las dos proposiciones normativas, o sea, las proposiciones que significan normas. Kalinowski pone dos ejemplos: 1) El que habla debe decir la verdad; luego el que habla tiene el derecho de decirla. 2) Todo comerciante debe inscribirse en el Registro Mer-

(21) *Ob. cit.*, pág. 104.

(22) *Ob. cit.*, págs. 171-172.

cantil; todo vendedor ambulante es comerciante, luego todo vendedor ambulante debe inscribirse en el Registro Mercantil. El primer ejemplo representa un tipo de razonamiento que obedece a reglas lógicas fundadas en tesis que revelan relaciones necesarias entre los funtores proposicionales deónticos específicamente normativos, como *debe hacer* y *puede hacer*; el segundo presenta ejemplos de reglas lógicas fundadas en tesis que tienen en cuenta la estructura sintáctica de las normas y pueden llamarse «silogismos normativos», que forman un grupo especial dentro de la lógica deóntica (23).

Estamos, como se ve, en un plano de lógica formal, cuyo contenido se ha ensanchado y enriquecido hasta constituir una rama específica. Pero lo importante es que su estructura sigue siendo idéntica (24). Esto se advierte claramente sobre todo en los sistemas menos formalizados, como el de García Maynez, en los que se destaca la sustitución de los valores de verdad y falsedad por los de validez o invalidez y, en general, de todas las proposiciones expresadas por un *es* por otras en las que la cópula es un deber ser, en el sentido de obligatoriedad o de licitud, con sus recíprocas implicaciones estructurales. Pero todo esto pierde relevancia aparente o apariencial a medida que la formalización aumenta y ésta, sin perjuicio de basarse en un análisis cada vez más minucioso de los contenidos deónticos, se convierte en finalidad última o predominante del sistema. Afirmarlo así no constituye una crítica a la elaboración de tales sistemas, los cuales representan una aportación intelectual de primer orden y únicamente cabe señalar el riesgo que ello entraña de pensar que todo el estudio de las realidades normativas y de los razonamientos prácticos se agota en esta formalización. La cual, volviendo a nuestro símil, es ver unas y otros a través de los rayos X y estudiar la radiografía obtenida. Para el pensamiento jurídico, podríamos decir, la lógica deóntica constituye una posibilidad tentadora, y aunque en modo

(23) *Ob. cit.*, pág. 173.

(24) En este sentido, L. LEGAZ, «El problema de la lógica jurídica en algunas obras recientes», ANUARIO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO, 1954, II; COSSIO, *Teoría egológica del Derecho*, págs. 330 y sigs. (también con referencia a von WRIGHT y MIRÓ QUESADA, «La lógica del deber y su eliminabilidad», *Comunicación al Congreso de Filosofía de Lima*, 1951); en cambio, Recaséns Siches (*Experiencia jurídica, naturaleza de la cosa y lógica razonable*, págs. 504-505) considera que la lógica jurídica de GARCÍA MAYNEZ —como la de von WRIGHT, BECKER, KALINOWSKI y MIRÓ QUESADA— no son meras aplicaciones de la lógica formal referente a lo enunciativo, sino que pretenden constituir una lógica especial y autónoma de lo normativo. El problema es si se trata de una pretensión plenamente lograda o, más bien, en qué sentido ha existido esa pretensión.

alguno podemos considerar pecaminoso caer en esa tentación, conviene desde luego precaverse enérgicamente contra el riesgo de pensar que la *lógica jurídica* es sólo la lógica deóntica, en la medida que, en cuanto lógica, es lógica formal. Es decir, la lógica deóntica es lógica que busca constituirse como auténtica lógica del deber ser y que ha conseguido en efecto incrementar el contenido y las perspectivas de la lógica clásica —incluida la Logística moderna— para tratar de captar y expresar también las realidades «egológicas» y sus implicaciones normativas, desde las exigencias propias de éstas, pero con el aparato de la lógica formal. Pero, con todo eso, no deja de ser un *divertimento* intelectual —dando a la palabra su sentido más noble y plausible— que, en sí mismo, no responde más que en parte a las demandas acuciantes en favor de una «nueva» lógica, distinta de la lógica aristotélica del ser, por parte de un gran sector del pensamiento jurídico. Pues el sentido de esas demandas es el de una reacción contra el predominio de la lógica formal en el Derecho; y la lógica deóntica es, en definitiva, lógica formal. Conviene, sin embargo, tener presente que esta reacción contra la lógica formal no se da tanto o no sólo contra el uso de la moderna logística (que es la expresión actual de la lógica formal) aplicada al Derecho como contra la presencia de un estilo logicista y formalista en la construcción de un sistema de conceptos jurídicos.

La cuestión no está, pues, sólo en construir una «lógica del deber ser», que puede expresarse en sistemas formalizados, sino en presentar una forma de razonamiento, el razonamiento del jurista, no sólo en su estructura lógico-formal (en el sentido tradicional y logístico), sino también en toda la amplia dimensión, que sería la verdadera esencial y más característica, que no es lógica formal, sin dejar ser lógica.

Es de justicia reconocer que el eminente lógico deóntico que es Kalinowski, cuando trata de modo específico el tema de la lógica jurídica, no se limita a su función de «radiólogo» del razonamiento (25). La significación de la lógica deóntica para la moral y el Derecho, dice, es la de constituir una fuente de medios lógicos que sirven para la justificación racional discursiva de las normas segundas. Esa significación le viene del hecho de que las tesis de la lógica deóntica fundan las reglas

(25) En este sentido J. L. GARDIES dice de KALINOWSKI que ha sabido ponerse «à l'écoute de toutes les formes connues et non encore formalisées de raisonnement pratique, avec le souci de *capter* ces rationalités, qui échappent encore aux formalisations qui s'étaient pourtant avérées suffisantes pour capter la rationalité mathématique» (*A propos des Etudes de logique déontique*, de G. KALINOWSKI, citado, pág. 423).

lógicas de razonamiento a las que deben ajustarse los razonamientos específicamente deónticos para ser correctos y, por tanto, concluyentes. Y de ahí que ciertas reglas lógicas de los razonamientos deductivos deónticos se encuentren subordinadas a reglas de elaboración, interpretación y aplicación de Derecho que, en cuanto tales, son extralógicas.

3. La lógica jurídica, para Kalinowski (26), es la lógica del razonamiento jurídico en cuanto obediente a las reglas de la lógica formal (razonamientos de coacción intelectual). Pero admite que hay otros razonamientos, unos de *persuasión*, como el *retórico*, y otros de *argumentación* puramente jurídica basados en presunciones, prescripciones, ficciones, etc., establecidas por la ley, los cuales son *extralógicos*, al paso que los razonamientos jurídicos lógicos se distinguen en razonamientos normativos y no normativos. Estos últimos son jurídicos sólo *per accidens*, por razón de su contenido o de la persona que los usa. Pero son exactamente del mismo tipo metodológico que los razonamientos que intervienen en cualquier otra actividad humana. Algunos razonamientos normativos, sin embargo, están también regidos, exclusiva o parcialmente, por reglas extralógicas de interpretación del Derecho, reglas que pertenecen de modo implícito o explícito al sistema del Derecho, pero cuya función es semejante a la de las reglas lógicas usuales. Y hay en Kalinowski un párrafo que me parece muy esclarecedor para comprender cómo entiende la lógica jurídica y que por eso puede servir de punto de partida para una confrontación con la «nueva retórica» y la «teoría de la argumentación» de Perelman o la «lógica de lo razonable» propugnada por Recaséns Siches. «En los tres casos que representan las reglas de razonamiento —deductivas o no—, las reglas extralógicas (por relación a las precedentes) de interpretación del Derecho dictadas por el legislador y las reglas de argumentación retórica, estamos en presencia de reglas cuya estructura general se puede reducir a esta fórmula: el que admite tal(es) o cual(es) proposición o proposiciones, tiene derecho a admitir tal(es) o cual(es) otra(s). En esto, las reglas de los tres tipos son idénticas. Pero difieren al mismo tiempo por las *razones* por las que nos autorizan a admitir la nueva proposición y por el *valor noético* que por ello les es conferido (verdad, probabilidad o aun simple oportunidad). Mientras estas razones sean *motivos racionales*, estamos en el terreno de la lógica, al menos en el sentido analógico de la palabra. Pero en

(26) *Introduction à la logique juridique*, París, 1965, págs. 139 y sig.; *vid.* también «Raisonnement juridique et logique déontique», en *Logique et Analyse*, 1970, 13; «Le raisonnement juridique. Etat actuel de la question», *ARSP*, 1972.

ciertas circunstancias es racional no sólo reconocer lo que nos autorizan a admitir las *reglas de razonamiento* deductivo, reductivo, analógico, inductivo o estadístico (reglas lógicas en sentido amplio), sino también lo que nos dictan el sentimiento (por ejemplo, de *piedad*) o la norma jurídica que establece tal o cual *ficción* o *presunción jurídica*. Pues para el hombre, *animal razonable*, es racional dejarse guiar, según los casos, tanto por el *sentimiento* o la *voluntad* —cuando estos poderes, irracionales en el sentido de que son distintos de la razón, han adquirido sin embargo una disposición de colaboración armoniosa con ésta— como por la *razón* misma. Es por lo que la lógica en sentido propio no agota el dominio de lo racional y, por otra parte, la retórica y la argumentación en Derecho (comprendida la de interpretación jurídica) no están orientadas hacia lo irracional (si bien deben poner atención en no caer en ello). Por consiguiente, habida cuenta del carácter analógico del concepto de la lógica y, por tanto, del nombre que la significa, se puede, siguiendo respectivamente el ejemplo de Perelman y de Gregorowicz, extender el nombre de lógica jurídica al estudio de la argumentación jurídica de carácter retórico, así como al de las reglas *extralógicas* de interpretación del Derecho» (27). Y confiesa que la meditación sobre las posiciones de estos dos autores últimamente citados le llevó a entrever el carácter analógico del concepto de lógica y a modificar su opinión original sobre el sentido y lo bien fundado del término «lógica jurídica» (28).

En definitiva, pues, Kalinowski ensancha el concepto de la lógica jurídica para incluir en ella, por supuesto, la lógica formal (deóntica), pero también otras dimensiones que trascienden el ámbito de la lógica formal. Y, en cambio, considera que es un tanto estrecha la concepción que los antiformalistas tienen del razonamiento jurídico, que queda reducido, en la fórmula de Perelman (29), «al razonamiento del juez tal como se manifiesta en un juicio o sentencia que motiva una decisión», noción de razonamiento que debiera contrastarse con la mucho más amplia que los modernos metodólogos han elaborado. Es dudoso que el razonamiento de aplicación judicial sea el razonamiento jurídico por excelencia. Precisamente los casos de aplicación extrajudicial de Derecho carecen del aspecto controversial y dialéctico que presenta la aplicación

(27) *Introduction à la logique juridique*, págs. 38-39.

(28) *Introduction à la logique juridique*, pág. 39, nota 13.

(29) PERELMAN, «Le raisonnement juridique», en *Les études philosophiques*, 1965, 20, pág. 133; «Le raisonnement juridique», *ARSP*, Beiheft Neue Folge, 7, 1972, págs. 6, 8; KALINOWSKI, en *ARSP*, 1972, pág. 22.

del Derecho judicial. Por otra parte, la vida jurídica no se limita a la aplicación del Derecho, pues antes de aplicarse una norma debe ser elaborada y, luego, conocida por los teóricos y por los prácticos del Derecho formados por aquéllos. Por su estructura formal, ningún razonamiento jurídico —sobre la elaboración, el conocimiento o la aplicación del Derecho— tiene nada de «específicamente» jurídico; y, por respecto a su materia, todos esos razonamientos son «jurídicos». A la luz de una teoría general del razonamiento podrá verse que todos ellos son partes de razonamientos más vastos y complejos, que constituyen tareas intelectuales dirigidas, tales como «qué comportamientos humanos son susceptibles de dañar gravemente la vida social si no son jurídicamente regulados» o «cuál es la mejor regulación jurídica de tal comportamiento» o «cómo debe resolver el juez para que su sentencia sea conforme a la legislación vigente y a las exigencias de la vida (comprendida la justicia)» o «qué medio de interpretación debe reputarse preferible», «qué norma será preciso aplicar a tal caso concreto», etc. La respuesta a estas preguntas mostrará, en unos casos, que es preciso poner en juego un proceso de demostración compuesto de varias inferencias, proceso deductivo en principio, aunque puede contener a título subsidiario inferencias no deductivas; en otros, habrá que verificar la admisibilidad o inadmisibilidad de las consecuencias de una hipótesis desde el punto de vista de la legislación o de las exigencias de la vida y del sentido de la justicia, lo que introduce un irremediable matiz subjetivo; y en todo caso hay que integrar en una teoría del razonamiento jurídico todas las teorías de la controversia y la argumentación, porque las premisas de cualquier razonamiento jurídico pueden ser elegidas —y de hecho lo son en la mayor parte de los casos— en un diálogo, o sea, en el curso de una controversia regida entre otras cosas por la dialéctica y la retórica (30).

No tiene nada de sorprendente que Kalinowski llegue a estas conclusiones. Al fin y al cabo, él no ha descendido al campo jurídico desde el de la lógica formal, sino al revés, pues su modo de proceder, como ha subrayado R. Blanché (31), es comparable al de los fundadores de la logística, para los cuales la lógica no era un fin sino un medio de introducir más rigor en el discurso matemático, y lo que busca nuestro autor es encontrar la estructura del discurso jurídico y expresarla por un formalismo que cumple, respecto de ese discurso, una función análoga a la que el formalismo de Frege y Russell aseguraba para el lenguaje matemático.

(30) KALINOWSKI, «Le raisonnement juridique», *ARSP*, págs. 33-40.

(31) «Préface» a *Etudes de logique déontique*, de KALINOWSKI, págs. X-XI.

4. Los partidarios de la teoría de la argumentación y de una concepción de la lógica jurídica como teoría de la argumentación jurídica, proceden, en todo caso, de modo completamente distinto. No hacen lógica formal ni tampoco lógica deóntica (que es una modalidad de la lógica formal); descartan toda proclividad hacia un estilo logicista de pensamiento; sus obras presentan, pues, una apariencia enteramente diferente, porque no se encontrará en ellas ninguna fórmula lógica, ninguna simbolización, y ya por eso sólo su lectura resulta más grata y accesible al profano. Esto, por supuesto, no implica ningún detrimento en la calidad intelectual, y tampoco se trata de que exista una oposición a toda lógica, sino sólo al dominio de una determinada forma de lógica. La argumentación jurídica tiene así, para Perelman (32), una estructura lógica propia, una racionalidad immanente que hay que saber descubrir y mostrar, porque no «está ahí», como la del pensamiento matemático, pero no lo está porque no se la ha buscado, porque sobre todo desde Descartes se ha considerado axiomático que debe considerarse falso lo que sólo es verosímil e, inspirado en este ideal, el lógico no se ha sentido cómodo más que en el estudio de las pruebas que Aristóteles llamaba analíticas; de ahí que los razonamientos extraños al dominio puramente formal parecen escapar a la lógica y, por tanto, a la razón. Pero, se pregunta Perelman, ¿se debe extraer de esta evolución de la lógica y de los progresos innegables que ha realizado, la conclusión de que la razón es incompetente en los dominios que escapan al cálculo y que allí donde ni la experiencia ni la deducción lógica pueden suministrarnos la solución de un problema, no nos queda más que abandonarnos a las fuerzas irracionales, a nuestros instintos, a la sugestión o a la violencia? La argumentación trata de acrecer la adhesión de los espíritus a las tesis que se presentan a su asentimiento; pero no hay por qué limitarse a ese grado particular de adhesión que es la evidencia e identificar la evidencia con la verdad. La argumentación trata también de provocar una acción; pero la acción sobre el entendimiento no usufructúa la racionalidad y la acción sobre la voluntad no es necesariamente irracional, pues estas dos facultades del hombre no están enteramente separadas y la

(32) *Traité de l'argumentation* (en colaboración con L. OLBRECHTS-TYTECA, París, 1958; 2.^a ed., Bruxelles, 1970). Vid. también de PERELMAN, «Logique formelle, logique juridique», en *Logique et Analyse*, 1960; *Droit, moral et philosophie*, París, 1968, así como los estudios agrupados en el volumen *Le champ de l'argumentation*, Bruxelles, 1970, ~~en~~ *rapport* citado (al Congreso de Bruselas de la IVR, que versó sobre el tema «La argumentación jurídica»), «Le raisonnement juridique», en *ARSP*, 1972.

acción fundada en una opción humana es racionalmente justificable, pues de lo contrario el ejercicio de la libertad sería absurdo.

Perelman quiere completar, dentro de la lógica, la teoría de la demostración por una teoría de la argumentación, imitando los métodos que han dado tantos triunfos a la lógica formal, pero rechazando para las ciencias humanas los modelos suministrados por las ciencias deductivas o experimentales. Lo que importa es analizar con rigor los medios de prueba de que se sirven estas ciencias del hombre, el Derecho y la filosofía, examinando el tipo de argumentación que usan los publicistas en sus periódicos, los políticos en sus discursos, los abogados en sus defensas, los jueces en sus sentencias y los filósofos en sus tratados.

En una línea semejante a la de Perelman se mueve Alessandro Giuliani (33). Para el profesor italiano (34), la lógica jurídica, entendida como teoría de la controversia, lleva necesariamente al terreno de aquella lógica *more iuridico*, que durante siglos estuvo representada por la tradición tópica (35). Convergen en ésta tres disciplinas, que son la retórica, la sofística y la dialéctica, entre las cuales no cabe ni una identificación que ignore sus diferencias ni una distinción que desconozca sus conexiones. Su objeto es el dominio de la opinión (Derecho, política, moral), donde el recurrir a procedimientos rigurosos y demostrativos representaría un abuso de la razón; en los problemas prácticos —relativos a valores y opciones— el consenso es el único criterio de una verdad probable (contrapuesta a la verdad necesaria de las ciencias de-

(33) *La controversia: contributo alla Logica giuridica*, Pubblicazioni dell'Università di Pavia, 1966; «La logique juridique comme théorie de la controverse», en *Archives de Philosophie du droit*, 1966; «La théorie de l'argumentation», en *Logique et Analyse*, 1963, 21-24; *Il concetto di prova. Contributo alla logica giuridica*, Milano, 1961; *Logica del diritto (Teoria dell'argomentazione)*, estr. del 25 volumen de la *Enciclopedia del diritto*, Milano, 1974.

(34) *Logica del diritto*, pág. 14.

(35) GIULIANI, *Logica del diritto*, pág. 14. Cfr. TH. VIEHWEG, *Topik und Jurisprudenz*, Munich, 1953 (hay trad. española); 3.ª ed. revisada, 1965. Esta obra, como se sabe, ha sido considerada como pionera en la reivindicación de la tópica, la retórica y la dialéctica clásicas y en la oposición a la idea de «sistema» en la ciencia jurídica, que debe ser considerada como pensamiento de problemas. Cfr. L. LEGAZ, *Filosofía del Derecho*, pág. 87. También es muy importante en el mismo sentido la aportación de M. VILLEY, «Questions de Logique Juridique dans l'Histoire de la Philosophie du Droit», en *Etudes de Logique Juridique*, 1961, volumen II; *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, París, 1957. Vid. la exposición que de estos autores hace RECASÉNS en *Experiencia jurídica, naturaleza de la cosa y lógica "razonable"*, págs. 424 y sigs., 433 y sigs.

mostrativas). Bajo esta perspectiva, el discurso sofístico, como el retórico, representa una auténtica forma de razonamiento: pero un razonamiento persuasivo no siempre es correcto. Sólo el discurso dialéctico va en busca de la verdad: a través de una confutación permanente demuestra la inviabilidad lógica de ciertos recursos argumentativos y regula la discusión con el fin de asegurar la igualdad de los participantes en el diálogo y hacer correcta la adhesión. Desde un punto de vista general se puede afirmar que la retórica corresponde al momento de la invención y la dialéctica al momento del juicio. La retórica se ocupa sobre todo de los aspectos persuasivos y de las técnicas de presentación de los datos argumentativos: asume, por tanto, el punto de vista del abogado, mientras que la dialéctica se inspira en el punto de vista de un juez imparcial y, en cuanto teoría de la impugnación y metodología de la relevancia, va estrechamente ligada a la sofística, entendida en sentido lógico, como el capítulo relativo a la patología de la argumentación en el ámbito de la dialéctica.

A juicio de Giuliani (36), la teoría de la argumentación escapa a la posibilidad de un tratamiento sistemático, porque no puede prescindir de opciones y preferencias en el plano de las premisas filosóficas más generales: y la primacía concedida a uno de sus capítulos termina por reaccionar sobre los otros que aceptan no sólo sus técnicas sino también sus inclinaciones filosóficas. Por eso prefiere el autor la perspectiva «dialéctica» a la «retórica» y, por tanto, los aspectos lógicos a los persuasivos de la teoría de la argumentación. Una dialéctica jurídicamente comprometida es, en realidad, lógica jurídica o lógica del razonamiento de los juristas y supone una renuncia al complejo de inferioridad frente al «sistema» que se patentiza incluso en algunas tentativas recientes de revalorización de la dialéctica, como la de Viehweg, que siguen atadas por una interpretación tradicional de la misma como «lógica menor». Pero, de acuerdo con Perelman, Giuliani sostiene el carácter antiformalista de la lógica jurídica, cuyas pruebas son argumentativas y justificativas y, por tanto, las nociones de «auditorio» y de «justificación» tienen importancia decisiva. Y al revalorizar un uso práctico de la razón, se liga al ideal secular de la filosofía como amor de la sabiduría y como un conocimiento que conduce a la felicidad y a la virtud, ideal que es irreductible a una racionalidad reducida a cálculo: sólo una ra-

(36) GIULIANI, *loc. cit.*; del mismo, «La filosofia retorica di Vico e la nuova retorica», estr. de *Atti dell'Accademia di Scienze Morale e Politiche*, de Nápoles, Librería Scientifica Editrice, Nápoles, 1974, pág. 160.

zón práctica puede ofrecer criterios de valoración de las acciones independientes de los fines tal vez irracionales y a menudo opuestos.

La teoría de la argumentación ha sido interpretada por algunos en sentido formalista y analítico, considerando que no es incompatible con la lógica (formal) sino más bien un compromiso e integración con ella (37). La evolución del pensamiento de Perelman no parece, a juicio de Giuliani, dar por válida esta interpretación, que en un primer momento pudo estar justificada por el predominio de las técnicas formales de persuasión ante el «auditorio universal» que patentiza una sabiduría colectiva, un sentido común, y por eso tiene una pretensión de verdad, porque comprende a todos los hombres razonables y competentes en las cuestiones controvertidas (38). Pero cada vez más se acentúa en Perelman el carácter filosófico de la teoría de la argumentación y no puramente «lógico» en el sentido de la lógica formal, aunque sí como una lógica de los valores, ligada por un lado a la ética y por otro a la psicología, que define la empresa filosófica, desde la perspectiva retórica, en función de una racionalidad que supera la idea de verdad (39). El «auditorio universal» no es un principio formal y tampoco se resuelve en un registro de las opiniones aceptadas (40). La nueva retórica participa en el renovado interés por los problemas del lenguaje, característico de la filosofía contemporánea, pero no cae en la trampa analítica,

(37) Vid. los estudios de A. BAYAERT, P. GOCHET, M. LOREAU, J. RUYTINX y P. VERSTRAETEN en los *Essais dans l'honneur de Ch. Perelman*, 1963. En contra de esta interpretación. A. GIULIANI, «Il campo dell'argomentazione», *RIFD*, 1972, páginas 100 y siguientes, a propósito del libro citado de PERELMAN, *Le champ de l'argumentation*. Con todo, me parece digno de atención lo que piensa el colaborador de mi cátedra señor ROSIÑOL DE ZAGRANADA, quien en una tesina inédita presentada en la Universidad de Salamanca, dice que en el *Traité de l'argumentation* de PERELMAN ha podido observar un claro estudio de elementos y operaciones típicamente matemáticos que podrían encajar perfectamente en cualquier intento de relacionar con los conceptos jurídicos esa nueva y pujante rama de la Matemática que conocemos por «teoría de juegos»: las técnicas de argumentación que analiza PERELMAN en la obra indicada podrían servir entonces como base para las «estrategias» a considerar desde el punto de vista de dicha «teoría de juegos» en el desarrollo de estudios como el que, bajo el título «Game Theory and the Interpretation of Deontic Logic» (en *Logique et Analyse*, 1960, 3) llevó a cabo LEO APOSTEL, por ejemplo.

(38) PERELMAN, «Opinions et vérité», en el vol. *Justice et Raison*, Bruxelles, 1963, pág. 196; «Considérations sur la raison pratique», en *Le champ de l'argumentation*, pág. 181.

(39) GIULIANI, *Il campo dell'argomentazione*, loc. cit., pág. 102.

(40) PERELMAN, «Rétorique et Philosophie», en *Le champ de l'argumentation*, página 227.

porque el reconocimiento de un valor cognoscitivo al lenguaje ordinario (comprendido el metafórico) lo vincula a la más auténtica tradición dialéctica, de Aristóteles a Vico. «A través de la profundización de los problemas del lenguaje, ha venido pensando su orientación no sólo anti-racionalista sino también antipositivista: pues ningún positivista estaría dispuesto a reconocer implicaciones lógicas a las figuras estilísticas y a la misma metáfora» (41). La revalorización del valor cognoscitivo de la metáfora acontece a través de una distinción entre metáfora «explicativas» y metáforas «expresivas» (42): el uso filosófico de las metáforas es diferente tanto del uso poético como del científico y se limita a las que están basadas en una analogía que supone una axiología y aun una ontología; el trabajo filosófico es en cierto sentido corrección del material analógico que es peculiar de una determinada cultura (43). Es, pues, una filosofía retórica, una dialéctica, que es lógica, pero no es «la lógica», y que rompiendo cada vez más con las tentaciones irracionistas y existencialistas, propende a vincularse, reinterpretándola, a la dialéctica hegeliana y a la lógica de Peirce (44). Ahora bien, una dialéctica, sea la del filósofo o la del jurista, tiene que renunciar a una claridad absoluta: las nociones confusas tienen una función en cuanto permiten una división del trabajo y del conocimiento. Claridad y precisión son cualidades indispensables del lenguaje científico: pero cuando se trate de prescripciones legales, pueden tal vez representar un obstáculo o un límite (45).

En suma, la teoría de la argumentación tiene su modelo en el razonamiento judicial. El Derecho es «un modelo de razonamiento digno del interés del lógico» (46). Las técnicas jurídicas de la racionalidad y la justificación de las decisiones son revalorizadas en el plano más gene-

(41) GIULIANI, *Il campo dell'argomentazione*, pág. 103.

(42) PERELMAN, «Analogie et métaphore en science, poésie et philosophie», en *Le champ de l'argumentation*, pág. 271.

(43) GIULIANI, *La filosofia retorica di Vico*, págs. 150-60; *Logica del diritto*, páginas 28.

(44) PERELMAN considera que el proceso de la tesis, la antítesis y la síntesis de la dialéctica de HEGEL puede compararse a un juez razonable que mantiene la parte válida de las antilogías. *Cfr.* «The new Rethoric: A Theory of Practical Reason», en *The Great Ideas Today*, Encycl. Britannica, 1971, pág. 306; cita de GIULIANI, en *RIFD*, pág. 110, y *La filosofia retorica di Vico*, pág. 160.

(45) PERELMAN, «Droit, Logique et argumentation», *Le champ de l'argumentation*, pág. 143; *cfr.* GIULIANI, *RIFD*, pág. 103; *Logica del Diritto*, pág. 23.

(46) PERELMAN, «Le raisonnement juridique», en *Le champ de l'argumentation*, pág. 188.

ral de la argumentación filosófica; la controversia filosófica se modela sobre la controversia jurídica y el disenso está en la misma naturaleza de la empresa filosófica, en la que no se puede recurrir ni a la demostración ni a la verificación empírica, sino a la justificación y a la impugnación de las objeciones. Verdad y justicia aparecen así estrechamente vinculadas, tanto en el proceso filosófico como en el jurídico. Lo verdadero parece coincidir con una orientación moral enderezada a eliminar lo falso y lo irrelevante. Buscar la verdad es en cierto modo buscar la justicia, pero nunca se llegará a valores absolutos; luchar contra los argumentos engañosos es luchar contra el error pero también contra el abuso y la injusticia (47).

5. Recaséns Siches se sitúa también abiertamente en el campo de los partidarios de expulsar la lógica formal del tratamiento de los problemas humanos y, concretamente, de los jurídicos. Prolongando la línea antiformalista que se ha patentizado, a partir de Jhering, en tantas tendencias del pensamiento jurídico, el egregio yusfilósofo hispano-mexicano propugna una «nueva filosofía de la interpretación del Derecho cuyo sentido radical se expresa en la famosa fórmula del «logos de lo razonable» o «lógica razonable» (48).

Esta doctrina, que recoge motivos diltheyanos y de la *Gestaltpsychologie* y a la que en modo alguno es ajena la concepción de la «razón vital» expuesta por Ortega y Gasset, parte del principio de que la vida humana no puede ser conocida, comprendida ni analizada manejando las categorías y métodos que se usan para la aprehensión y explicación de los fenómenos de la naturaleza ni, por el contrario, la de las ideas puras. El hombre no es naturaleza, es lo diferente de la naturaleza, pero tiene naturaleza y vive en ella y con ella y, por tanto, sus leyes condicionan lo humano e influyen sobre ello: pero no sirven para dar cuenta de lo humano como tal ni para acercársele suficientemente. Pues el hombre y su conducta posee algo que le falta a la naturaleza: un sentido o significación. Los fenómenos naturales son explicables pero incomprensibles; sólo pueden comprenderse las conductas del hombre, sus obras y sus resultados objetivados (y también, ciertamente, las ideas puras, las leyes lógicas, las conexiones matemáticas, etc.) (49).

La vida humana es esencialmente un hacerse a sí misma, es tarea,

(47) GIULIANI, *Logica del diritto*, pág. 25.

(48) *Experiencia jurídica, naturaleza de la cosa y lógica "razonable"*, páginas 325 y sigs.; *vid.* obras citadas en las notas 1 y 4 de este estudio.

(49) *Experiencia jurídica...*, págs. 523 y sigs.

quehacer, proyecto. Resuenan aquí ideas claramente orteguianas (50) cuando el autor nos dice que el sujeto se encuentra ante un número plural de posibilidades y de potencialidades, entre las cuales tiene que elegir, decidiéndose por alguna de éstas en cada uno de los sucesivos momentos de su existencia, sea deliberada y explícitamente, sea continuando a crédito de una decisión anterior con propósito de alcance duradero. Por eso, no es que el hombre *tenga* (como dicen los indeterministas) o *no tenga* (según los deterministas) libre albedrío, sino que *es* libre albedrío. Con esta frase se expresa vigorosamente la situación o inserción del hombre en su circunstancia, en su contorno, es decir, en su mundo; pero se trata de una inserción con un margen o ámbito de holgura. En este hueco tiene el hombre que optar por alguna de las posibilidades a su alcance, pues no está forzosamente predeterminado a seguir una sola de ellas y evitar las demás.

Pues bien, la razón pura de tipo físico-matemático opera o bien con ideas claras y distintas, intrínsecamente válidas, o con hechos forzosamente determinados por leyes de inexorable causalidad; pero en todo problema humano, o sea, en toda cuestión de conducta práctica, figura un coeficiente de indeterminación en virtud de que el hombre es libre albedrío dentro de una zona, aunque ésta se encuentre limitada por el contorno concreto, por la circunstancia particular.

Los problemas humanos, en efecto, implican relaciones sociales y, frecuentemente, conflictos de intereses entre diversas personas y diferentes grupos. Y en la conducta humana interviene una enorme y complicadísima multitud de componentes heterogéneos que hacen casi impracticable poderlos abarcar mentalmente en su conjunto y en sus recíprocas influencias. Y en presencia de una situación social concreta hay que proceder no sólo a la interpretación y valoración de los sentidos y significaciones en juego, sino que hay que contar con el acatamiento que las gentes de un grupo prestan a unas determinadas pautas sociales o al grado de repudio de las mismas con ánimo de sustituir por otra mejor la realidad presente (51).

Una consideración de la experiencia jurídica debe ser para Recaséns el punto de arranque de la teoría del logos de lo razonable. A esta ex-

(50) *Ob. cit.*, págs. 525-26; *cfr.* de ORTEGA Y GASSET, por ejemplo, *¿Qué es filosofía?*, «Obras inéditas», Madrid, 1958, págs. 254 y sigs., y el «Prólogo» a la edición de sus *Obras*, Madrid, 1932.

(51) *Experiencia jurídica...*, págs. 325 y sigs.

perencia la presenta (52) como una conciencia caliente, la conciencia de un drama, conciencia de conflictos, de aspiraciones, de entusiasmos por ciertos ideales, de ímpetus de determinadas aspiraciones, de determinados deseos, así como también de protestas. Y se trata al mismo tiempo de la conciencia dolorosa de penurias, de desvalimientos, de dolores, de desajustes, de inquietudes y del dato de un afán de certeza que vengán a aquietar la ansiedad de la incertidumbre y a aliviar el dolor de la inseguridad; pero todo eso no de cualquier manera, sino precisamente de acuerdo con lo que se considera como exigencias de justicia. Es, pues, una experiencia de datos muy variados, pero íntimamente enlazados: datos de realidades sociales, datos dentro de esas realidades, que consisten en sentimientos de escasez, a veces de carencia, en apuros, en dolores, en protestas, en anhelos, en programas, en conflictos de intereses, en el choque de aspiraciones; de ideas contrapuestas de justicia, de intereses a veces incompatibles, de hechos de la naturaleza humana real, en sentido empírico, biológico y psicológico; en suma, se trata de la experiencia de problemas prácticos de convivencia y de cooperación interhumanas, erizados de dificultades; problemas que demandan un tratamiento adecuado y una solución, al menos relativa, de acuerdo con pautas de justicia, conforme a criterios de valor. Parece, pues, que el pensamiento jurídico no ha de partir de primeros principios como premisas para extraer consecuencias, sino del análisis de problemas prácticos suscitados por la vida social, analizándolos en todos los factores y dimensiones que contienen, ponderándolos mediante el examen de los diferentes argumentos contrarios que las partes interesadas aducen, valorándolos a la luz de criterios de Derecho natural y de justicia, pero también de prudencia, buscando la solución posible y relativamente más justa, más prudente y más viable, habida cuenta de todas las circunstancias que concurren en tales problemas y que son diversas y cambiantes en cada situación social (53). Reconoce, no obstante, Recaséns (54) que en una determinada realidad social concreta figura también la presencia o influencia de algunos esquemas racionales, pues aunque los valores básicos son conocidos mediante una intuición intelectual, la adecuación de unos medios para conseguir ciertos fines sí que puede ser objeto de ciencia racional y susceptible de verificación empírica: pero siempre está expuesta a la interferencia de factores no racionales y aun irracionales, cuya influencia

(52) «Logos de lo humano, experiencia jurídica y Derecho», ANUARIO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO, XI, págs. 32 y sigs.

(53) *Experiencia jurídica, naturaleza de la cosa y lógica "razonable"*, pág. 528.

(54) *Ob. cit.*, págs. 501 y sigs.

explica la desviación de la línea de conducta que pudiera esperarse en el supuesto de que estuviesen determinados racionalmente del todo los comportamientos por los que se pondrían unos medios al servicio de unos fines.

Para entender el pensamiento de Recaséns, conviene no olvidar que éste distingue claramente entre lo que llama lógica y ontología formal del Derecho y lógica material del Derecho, que es el logos de los contenidos de las normas jurídicas. Su lucha por una «lógica de lo razonable» se centra en este segundo ámbito; pero admite expresamente que la lógica formal tiene «sólido fundamento y entera justificación dentro de su propia área», aunque limitada por su significación y función específicas (55). Este ámbito es el de los conceptos *a priori*, esto es, universales y constantes, necesarios, esencias intrínsecamente válidas de carácter formal, que constituyen la trama de toda realidad jurídica y, por tanto, también las condiciones de la posibilidad de todo conocimiento jurídico. De estos conceptos se derivan axiomas y nexos regidos por

(55) RECASÉNS señala que, por lo demás, también en el pensamiento físico y matemático la lógica formal muestra muchas insuficiencias y que algunos lógicos contemporáneos como GÖDEL, DUBARLE y QUINE sostienen que la lógica pura de la inferencia requiere para su fundamentación una metalógica, la cual, a su vez, tiene que apoyarse en argumentos retóricos (*Experiencia jurídica...*, págs. 519 y siguientes). Con relación a la lógica jurídica se la ha querido fundar en una lógica «intuicionista» construida en relación con una Matemática intuicionista, por PHILIPPS, «Rechtliche Regelung und formale Logik», en *ARSP*, 1964, 50, págs. 317 y siguientes, e *ibid.*, *Sinn und Struktur der Normlogik*, 1966, 52, págs. 195 y siguientes, fundándose en HEYTING, «Die intuitionistische Grundlage der Mathematik», en *Erkenntnis*, 1931, 2. En contra, G. KALINOWSKI, «L'intuitionisme en logique déontique», en *Rechtstheorie*, 1970, 2, págs. 157 y sigs. La posibilidad de un fundamento incluso «retórico» de la lógica formal, de un fundamento intuicionista de la matemática, etc., me parece el complemento de la posibilidad de descubrir la estructura lógico-matemática del razonamiento dialéctico, tal como lo ha mostrado, por ejemplo, ASENJO, «Dialectic Logic. Dialectic as a Chapter of Mathematical Logic», en *Logique et Analyse*, 1965, págs. 321 y sigs., y en *Teorema*, marzo 1971, págs. 7 y siguientes. Hoy parece bastante generalizada la idea de que la lógica en general y, en particular, la lógica simbólica es el estudio sistemático del proceso de razonamiento preciso, pero no un sustituto del mismo, porque manipular símbolos no es lo mismo que pensar y la finalidad de la lógica simbólica no es otra que la de reducir procedimientos verbales complicados en simples dispositivos de letras y símbolos (*cfr.* la «Lógica», del *National Council of Teachers of Mathematics U. S. A.*, trad. española de F. VELASCO COBA y E. L. RIERA, México, 1970, pág. 11). El propio VIEHWEG admite que la lógica matemática puede rendir buenos servicios a la lógica formal en su aplicación al Derecho, en cuyo campo puede apuntarse éxitos positivos («La "logique moderne" du droit», en *Archivos de Philosophia du droit*, 1966, págs. 207 y sigs.

las leyes de la lógica formal, tal como ha sido estudiado por las obras de García Maynez (56) y de los lógicos deónticos, que han puesto en claro las inferencias formales y las modalidades deónticas, las relaciones necesarias entre los varios axiomas esenciales de índole formal, manejando no la oposición entre lo verdadero y lo falso sino entre lo válido y lo inválido. Pero todos estos estudios tienen a juicio de Recaséns (57) un alcance limitadísimo para las funciones creadoras de Derecho, lo mismo al nivel legislativo que en el plano jurisprudencial. Este papel consiste en poner en evidencia lo que el jurista *no puede hacer*, pues si lo hiciese caería en contradicción con la esencia misma del Derecho. Pero no suministra en absoluto ninguna orientación positiva ni al legislador ni al funcionario administrativo, ni al juez, ni al abogado para orientarles sobre *lo que deben hacer* en cuanto a la producción de los contenidos de las normas jurídicas, ni pueden proporcionar criterios para la determinación material de lo que se considere que deba ser normado o como lícito, o como obligatorio, o como potestativo o como ilícito. Por otra parte, las inferencias entre normas o imperativos y las modalidades deónticas podrán funcionar sólo después de haber sentado la interpretación material de las normas, o sea, la interpretación del sentido, alcance y consecuencias de los contenidos de aquéllas, en relación con los casos o conflictos similares que se planteen. Entonces, resulta que esas leyes formales válidas se aplican a la interpretación ya producida mediante el logos de lo razonable, de la prudencia o de la equidad.

El contenido fundamental del logos de lo razonable aplicado al Derecho consiste en una discriminación, por de pronto, entre los valores

(56) *Experiencia jurídica...*, pág. 503. La obra llevada a cabo por GARCÍA MAYNEZ le parece a RECASÉNS superior y más certera a la realizada en el campo de la lógica deóntica por otros autores como KALINOWSKI o von WRIGHT. La obra lógica de GARCÍA MAYNEZ se desarrolla en los siguientes estudios: *Introducción a la lógica jurídica*, México, 1950; *Los principios de la ontología formal del Derecho y su expresión simbólica*, México, 1953; *Lógica del juicio jurídico*, México, 1955; *Lógica del concepto jurídico*, México, 1959; *Lógica del raciocinio jurídico*, México, 1964. De la primera de estas obras nos ocupamos ampliamente en ANUARIO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO, II, 1954. El hecho de que hayamos mostrado alguna duda sobre la pretensión de construir una «nueva» lógica, o el de que Carlos COSSIO considere la obra de GARCÍA MAYNEZ como representativa del punto de vista más tradicional en materia de Lógica (*Teoría egológica del Derecho*, págs. 330-31, nota 28; *vid.* también *Teoría de la verdad jurídica*, Buenos Aires, 1954, págs. 125 y siguientes), no afecta lo más mínimo a su elevado valor científico: sus estudios son una perfecta radiografía de la norma y del pensar del jurista, que deja libre todo lo que en su razonar hay *además* de lo que aparece radiográficamente.

(57) *Experiencia jurídica...*, pág. 505.

que en ningún caso pueden servir de criterio para la elaboración de normas jurídicas y aquellos otros que sí son válidos para esta finalidad, tanto aquellos que dan lugar a criterios ideales de carácter universal, aplicables a todo caso y a toda situación, como aquellos otros —de carácter económico, científico, técnico, pedagógico, etc.— que valen para determinados casos y supuestas unas ciertas circunstancias, o bien todos los que tradicionalmente pueden ser englobados dentro de lo que se llama *prudencia* (58).

El legislador opera con valoraciones sobre tipos de situaciones reales o hipotéticas en términos genéricos y relativamente abstractos. Lo esencial en su obra no consiste nunca en el texto de la ley, sino en los juicios de valor que el legislador adoptó como inspiración de su ley.

El proceso productor del Derecho continúa en la obra del órgano jurisdiccional, el cual, en lugar de valorar, en términos generales, unos *tipos* de soluciones, tiene que valorar, debe hacerlo, en términos concretos, situaciones individuales. Para eso, tiene que valorar la prueba, valorar los hechos del caso planteado, comprendiendo su singular sentido, calificándolos jurídicamente y estimando cuál sea la norma pertinente. El conjunto de esas operaciones, trabadas recíproca e indisolublemente entre sí, es el proyecto de solución más justa dentro del orden jurídico positivo.

Claro que, mientras que el legislador dispone de un ámbito de libertad relativamente amplio para elegir las finalidades o los propósitos, en cambio el juez debe atenerse a los criterios adoptados por el orden positivo vigente. Ahora bien, el juez debe atenerse no tanto al texto de la ley —lo cual frecuentemente le llevaría a disparates o injusticias— sino sobre todo y principalmente a las valoraciones positivas sobre las cuales la ley está de hecho inspirada —más o menos correctamente— y aplicar esas mismas estimaciones al caso singular. La solución estimativa o valoradora no está reservada exclusivamente al legislador, sino que penetra y empapa todos los grados en la producción del Derecho. La función del órgano jurisdiccional, en este sentido, aun manteniéndose, como debe hacerlo, dentro de la obediencia al orden jurídico positivo, es siempre creadora, pues se alimenta de un rico complejo de valoraciones particulares sobre lo singular, las cuales pueden ser llevadas a cabo con autoridad solamente por el órgano jurisdiccional. Lo que equivocadamente se llama «aplicación del Derecho» no es algo que le sobrevenga a una norma después de haber sido emitida, antes bien es una parte in-

(58) *Ob. cit.*, págs. 518 y sigs.

tegrante de esta norma. Y es una parte tan necesaria, que en algunos casos podemos saber lo que en efecto *es* el Derecho sólo en la medida en que hemos aprendido cómo opera y cuáles son los efectos que produce en las realidades humanas existentes. Una norma jurídica es lo que ella hace. Si una norma jurídica no opera real y efectivamente, no puede ser llamada Derecho, pues se reduce a ser un mero pedazo de papel o unas voces en el desierto (59).

En toda esta actividad, a juicio de Recaséns (60), la lógica formal —la lógica de la razón pura, de lo racional, de la inferencia— tiene muy poco que hacer. Esa lógica sólo tiene aplicación al estudio de las formas *a priori* o esenciales de lo jurídico, pero carece de ella respecto a la materia o contenido de las normas jurídicas. Y también puede tener alguna intervención, pero muy limitada y simplemente incidental, cuando en un asunto humano se halle incrustado un problema de tipo matemático, como, por ejemplo, el de medir un predio, el de calcular unos réditos, o bien el problema de determinar la igualdad de dos situaciones. Pero la determinación de los contenidos del Derecho, tanto de las normas generales como de las particulares, es función propia del logos de lo humano y de lo razonable.

6. Parece absolutamente evidente que en todo razonar sobre asuntos humanos hay que contar con la índole propia de los mismos, para hacerlo de la manera adecuada. Razonar es usar de la razón y usar de la razón es «discurrir» con arreglo a un modelo determinado. La razón es única: varían los modelos de discurso; elegir uno u otro obedece a «razones» que, para que lo sean, para que no sean «sinrazones», han de estar justificadas, esto es, han de obedecer a criterios «razonables». Razonable es todo aquello en lo que se puede convenir —al menos como hipótesis de trabajo— por los hombres doctos y entendidos en la materia, bien por razón de su evidencia probada, de su demostrabilidad, su probabilidad, su plausibilidad, por todas las razones que la razón no conoce —*les raisons du coeur*— pero que se imponen con fuerza de convicción irresistible, porque captan lo esencial de una situación.

Pues bien, lo razonable está en la base de todo pensar, de todo discurrir, y como éste siempre transcurre, en la medida en que es correcto, en una forma lógica, la «lógica de lo razonable» tiene la primacía absoluta, en el sentido de que la elección de un modelo u otro de discurso es una cuestión de razonabilidad. Sin duda, el matemático y el físico

(59) *Ob. cit.*, págs. 531-532.

(60) *Ob. cit.*, pág. 536.

tienen que usar de una «razón» y una «lógica» que responden al modelo matemático y, en la medida en que actúen como tales, ese será necesariamente su comportamiento. La lógica de su lenguaje-objeto no puede ser otra. Pero esto es una proposición de un metalenguaje que se refiere a ese lenguaje-objeto, y en ese metalenguaje podrá decirse también que eso es lo más razonable, que es así como debe proceder el físico y el matemático; y se podrá decir además que la determinación de los primeros principios en que se conviene en la física y la matemática o en cualquier ciencia tienen carácter convencional, pero no pueden —no deben— ser arbitrarios porque lo arbitrario es lo irrazonable, aquello en lo que no es posible convenir.

Pero si lo razonable es en esos casos hacer uso del modelo matemático en otros casos lo razonable es lo que precisamente debe convertirse en modelo del razonar, porque sería irrazonable servirse del discurso matemático. A la lógica de lo razonable se abre, pues, todo el ámbito propio del discurrir sobre los asuntos humanos. El *logos* es, de suyo, *logos* de lo razonable y dentro de éste se acota el sector de la racionalidad de tipo matemático, con el que hace *pendant* el campo específico de la razonabilidad, que es el que también puede llamarse campo de la argumentación.

Por distintos que sean uno y otro, no deben considerarse como radicalmente excluyentes e incompatibles entre sí, salvo en la medida en que la misma «naturaleza de la cosa» hace irrazonable el uso de un modelo que no es el adecuado. Obviamente, no tiene sentido decir que a un problema matemático hay que buscarle una solución razonable. A la inversa, una solución de tipo matemático no es, en principio, la adecuada para zanjar un problema de interpretación de una norma o para dar una solución justa a un litigio humano. Y, sin embargo, puede ser perfectamente razonable recurrir en este último caso a soluciones matemáticas. Al fin y al cabo, desde Aristóteles se habla de «progresión aritmética» y «progresión geométrica» para caracterizar dos tipos de justicia. Si la lógica matemática es lógica formal, se puede plantear y resolver la oposición entre «lógica formal» y «lógica material» a favor de ésta, como propia para encontrar soluciones justas y razonables a las controversias humanas. Pero no se podrá prescindir del todo del ingrediente matemático que hay en ellas ni renunciar, por tanto, del todo a un tipo de razonamiento matemático. Importa, pues, una interpretación de la «naturaleza de la cosa» y, singularmente, de la naturaleza de esa cosa que es el Derecho, tal como se individualiza en cada caso, para tener idea clara del modelo de discurso a que debe ajustarse *in concreto*

el razonar sobre el mismo y para darse cuenta del tipo de lógica de que debe hacer uso, del que efectivamente usa y del que no puede dejar de usar.

Surge así el problema de la lógica jurídica, el problema de una lógica que sea una «posibilidad del pensamiento jurídico» y que no sea sólo «la lógica» aplicada *telle quelle* al razonamiento de los juristas. Ahora bien, la expresión «lógica jurídica» tiene alguna ambigüedad.

Podríamos comenzar por una distinción tan sutil que puede parecer un bizantinismo. ¿Es lo mismo «lógica del Derecho» que «lógica jurídica»? Nicolai Hartmann (61) habló de una «lógica del pensamiento» y una «lógica del objeto». Una y otra no las veía como «partes» distintas de un tratamiento sistemático de la lógica, sino como dos orientaciones o maneras de entenderla. La lógica, en efecto, puede ser entendida como «ciencia del pensar» y entonces las leyes lógicas son leyes del pensamiento, las conexiones lógicas son conexiones mentales, las formaciones lógicas son funciones del pensar y la esfera lógica en general es una esfera del pensar puro. Para Hartmann, por el contrario, la esfera lógica está constituida por la estructura y las relaciones de dependencia de lo objetivo en sí mismo, de un «ser en sí» lógico ideal, cuyas leyes son las leyes lógicas. Una lógica del pensar, dice, tiene con la lógica del ser ideal la misma relación que la psicología del conocimiento con la teoría del conocimiento, a la que no puede ni modificar ni agregar nada nuevo.

No se trata ahora de trasplantar sin más a nuestro tema esta distinción, que podría hacernos caer en una tosquedad imperdonable. En Hartmann se trata de dos filosofías, que llevan a dos modos distintos de entender la lógica. Para nosotros se trata de dos dimensiones de la lógica: la lógica del objeto que el Derecho es y la lógica del pensar de los juristas, la estructura lógica de su razonamiento. También aquí se trata de dos orientaciones, que pueden ser divergentes, en cuanto a la **manera de enfocar el planteamiento lógico de los problemas del Derecho. Pero la diferencia está en que la «lógica del objeto» no debe eliminar la «lógica del pensar»,** porque no se trata tanto de alternativas filosóficas ante las que es preciso optar, como de posibilidades diversas pero complementarias y, por lo mismo, igualmente válidas en su respectivo dominio, el del objeto y el del razonar sobre él. Y excusado decir que la «lógica del pensar» (la «lógica jurídica» propiamente dicha) carece de

(61) *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 4.^a ed., Berlín, 1949, páginas 24-26.

todo matiz subjetivista y no tiene que ver con la psicología a que alude Hartmann cuando la contrapone a la «lógica del objeto».

Así, pues, la lógica jurídica es, en una primera dimensión, lógica del Derecho; lógica del objeto-Derecho, leyes de su ser en sí, estructuras esenciales que estarán presentes en todas las manifestaciones de su realidad empírica. En este sentido, la lógica del Derecho es «ontología formal del Derecho» (62) y, por tanto, lógica, «la lógica» pura y simplemente aplicada al Derecho, ya en su formulación aristotélica (63), ya en las versiones de la moderna logística, si bien se sustituye el valor de verdad por el de validez, y ya esto da lugar al nacimiento de una «lógica nueva», la lógica del deber ser en que consiste el ser auténtico del Derecho, que se configura como lógica «deóntica», o sea como lógica de las normas, de las estructuras formales de las mismas y de los sistemas normativos y de la estructura formal de todo pensamiento jurídico en cuanto tiene que ser lógicamente correcto desde su especificidad jurídica (64): pero entonces se tratará en realidad de una mera transposición de la lógica formal y sus categorías al campo de lo jurídico, o sea, de un cambio de variables en el seno de una estructura lógica idéntica, y la formulación de un simbolismo capaz de expresar adecuadamente todo ese ámbito de la realidad.

Lógica jurídica podrá ser también la «lógica de la formación de conceptos jurídicos», porque toda formación de conceptos tiene su lógica propia: y pienso que, en este terreno, la lógica formal y la lógica de lo razonable tienen que ir estrechamente unidas. Me parece que en la formación de los conceptos puros y *a priori* no entra en juego sólo la lógica formal, así como no hay sólo lógica de lo razonable en la formación de los conceptos de las instituciones jurídicas, porque, en cuanto actividad mental, necesariamente está sometida como cualquier otra a las leyes de «la lógica», que le son inherentes si es correcta, aunque, por darse por sobreentendidas, no son lo verdaderamente «importante» ni aquello que la caracteriza. Pero, en realidad no veo por qué tiene que haber más lógica formal en la formación del concepto de derecho sub-

(62) Cfr. sin embargo las observaciones críticas de HARTMANN a esta expresión «ontología formal» y su aplicación a la ontología del ser real, *ob. cit.*, páginas 31 y sigs.

(63) Indebidamente calificada de «formal», porque su orientación es ontológica, según N. HARTMANN, *ob. cit.*, pág. 23.

(64) También N. BOTBIO dice que por lógica jurídica puede entenderse la lógica de las proposiciones normativas y la lógica del razonamiento de los juristas («Sul formalismo giuridico», en la *Revista Italiana di Diritto Processuale Penale*, 1959, pág. 977); cfr. también LEGAZ, *Filosofía del Derecho*, págs. 50 y sigs.

jetivo o en el de norma jurídica que en el de hipoteca o el de compraventa. A mi juicio, es perfectamente posible un concepto formal de la hipoteca: de no haberlo, sólo habría distintas regulaciones que, por puro azar, serían designadas con una palabra idéntica; y sólo porque no es ese hecho un azar, es posible hablar de «hipoteca» en el Derecho español, en el francés o en el alemán. Evidentemente, no significa «formal» en ese caso lo mismo que «esencial»: sin duda, al Derecho no es «esencial» que exista la hipoteca, mientras que sería una *contradictio in adjecto* hablar de un Derecho sin normas. El concepto de hipoteca no es, pues, un concepto puro, apriorístico. Con todo, dada la existencia de un régimen de propiedad privada, se puede inferir con bastante lógica la necesidad de un régimen hipotecario. En todo caso, es cierto que cabe igualmente afirmar que es «razonable» que tal régimen exista y que éste debe configurarse de acuerdo con las conveniencias del sistema económico social existente en cada momento y situación. Pero esta razonabilidad no quita la dosis de lógica formal subyacente. Y por otra parte, es verdad que tendría poco sentido decir que es razonable que existan normas o derechos subjetivos, pues los hay por necesidad lógica, supuesto que existe Derecho. Pero, a su vez, en el concepto del Derecho no entran sólo ingredientes lógico-formales, sino precisamente también ingredientes de razonabilidad, que se transfunden a los conceptos inmediatamente derivados de aquél (o sea, a los conceptos puros, apriorísticos). No es que sea razonable que haya normas, pero en una teoría de las normas el logos de lo razonable exigirá que éstas sean lo más justas posible, adecuadas a las convicciones sociales dominantes y a las circunstancias de tiempo y de lugar. etc. No es que sea razonable que haya derechos subjetivos, porque los hay con necesidad lógica, pero el logos de lo razonable intervendrá para señalar que su contenido debe ser lo más rico posible y que su reparto entre los sujetos jurídicos ha de tener la máxima amplitud. Sin duda, en la construcción de su concepto destacará sobre todo la dimensión formalizada, que permite abarcar cualquier contenido (65), pero esto es posible, como hemos indicado, respecto de cualquier concepto jurídico y lo que diferencia a unos conceptos de otros es el grado de «inferencia» lógicamente necesaria (que en algunos es inmediata y por eso presenta carácter apriorístico y *fundamentalmente* formal) del concepto superior que se da por supuesto, o

(65) Vid. no obstante el conocido pasaje de MAX SCHELER sobre la relatividad de la distinción entre conceptos formales y materiales (*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 2.^a ed., Halle, 1921, págs. 43 y sigs., 49).

el grado de «razonabilidad» que «lógicamente» entra en su construcción (pues el ser «razonable» puede pertenecer a la dimensión lógico-formal de un pensamiento).

Y, por último, la lógica jurídica —la que en un sentido estricto puede llamarse así y hacia la cual se orientan las nuevas tendencias antiformalistas— es la lógica de la argumentación jurídica, en las diversas formas que adopta según el tipo de argumentadores: el abogado y el fiscal, el creador y el aplicador o intérprete del Derecho, el juez y el jurisconsulto que emite respuesta o dictamen: teoría de la prueba y teoría de la interpretación, sofística, retórica, tópica, dialéctica, presentar argumentos válidos, convincentes, al menos en el sentido de que son los mejores que uno puede presentar pero que es preciso confrontar con otros que se alegan con pretensión análoga: eso es lo que siempre ha hecho el jurista, el jurisconsulto romano y el pretor, el glosador y el comentarista medieval, el legista, el pandectista, el partidario del Derecho libre, el logicista, el sociologista. En la medida en que todos ellos son «juristas», y separando lo que hay en su actividad de juristas de la «teoría» filosófica que puedan profesar, cabe destacar una dimensión común que es a la vez estructural e intencional, a saber, el proceder con una cierta «lógica». Evidentemente, ésta no se agota ni de hecho ni intencionalmente en la lógica formal, porque, explícita o implícitamente, el jurista la supera y trasciende. No sería razonable pensar otra cosa y sería irrazonable del todo pensar que lo único importante para el jurista es hacer lógica (jurídica) formal. No: una radiografía completa del razonar de los juristas no sólo nos muestra que hay un esqueleto, sino también unos músculos y unos órganos con funciones específicas y específicamente importantes, y cuyas condiciones de funcionamiento precisa conocer. Pero hay también el esqueleto. El esqueleto del razonamiento es la lógica formal. La lógica formal pertenece, pues, lógico-formalmente, o sea, por necesidad lógica, al razonamiento jurídico. Pero no lo agota y es **conveniente y razonable** llamar lógica jurídica no sólo a lo que en el razonar jurídico hay de lógica formal —precisamente porque es «lógica» pura y simple con escasa dosis de especificidad jurídica— sino a todo lo demás que hace el jurista que busca, por medios intelectuales adecuados o no, una solución justa y razonable a los conflictos y controversias humanas, para evitar el riesgo de que el viejo prestigio de la lógica (formal) gravite absorbentemente sobre la actividad del jurista, hasta convertirse en finalidad única y última, pero también para evitar que el desprestigio del logicismo arrastre hacia lo irracional la actividad interpretativa y argumentativa de los juristas. La lógica formal no puede,

pues, ser expulsada, sino sólo contenida en sus justos límites, en los límites de lo razonable, que impone no traspasarlos, pero también mantenerse en ellos.

Luis LEGAZ Y LACAMBRA.

Madrid.

LA OBJETIVIDAD DEL ESTADO, SIGNO DE CONTRADICCION EN LAS ACTUALES CONCEPCIONES Y ESTADOS DE ANIMO

1. Desatención y hostilidad de las que hoy está rodeado el Estado.
2. El significado profundo de la negación del Estado ha de buscarse en el concepto absolutamente creativo de la verdad social, que ve en él un término de contradicción interna.
3. Toma de posición frente a la temática precedente. Artificiosidad de conectar el Estado a la verdad. En una diversa perspectiva de la verdad, el Estado es realidad necesaria, perfectiva de la *socialitas* humana, punto interno de convergencia de la vida social y expresión autorizada del orden de ésta. Aún, más allá de las atracciones doctrinales de las que el Estado es continuamente término.
4. Retorno a la objetividad del Estado. Confirmación decisiva procedente del nexo entre Derecho y Estado renovado por recientes concepciones. El valor sintomático del significado casi universal atribuido a la fórmula «Estado de Derecho». Interpretaciones personalistas y de la «ética teológica» de los valores en esta dirección.

* * *

Apenas se considera la realidad social y política contemporáneas, aparece un elemento singular y desconcertante: la desconfianza y también el desprecio de que está rodeado hoy el Estado. No está lejano el tiempo, que llega —se puede decir— hasta el nuestro, en que el Estado era glorificado, como en la concepción romántica, que veía encarnado en él el espíritu del todo, realidad majestuosa y culminante. También está cercano aquel tiempo en que se tenía, con diversas visiones, absoluta fe en la capacidad y en la correspondencia del Estado como infalible instrumento de realización del Derecho. Pero, ¡cuánto ha cambiado hoy la concepción corriente hacia el Estado! Mucho más que para otras

realidades del mundo social y político, se da para el Estado desatención y hostilidad.

Este estado de ánimo, de aversión hacia el Estado no puede menos —si apenas se quiere captar su significado— que dejarnos pensativos. Súbitamente se presenta la interrogación de si esta negativa esconde algo solemne y grave y nos vemos conducidos a preguntarnos con Enrico Opocher —que recuerda aquí el trabajo de Giuseppe Capograssi— si el Estado contemporáneo no ofrece al individuo «como refleja, a través de una inmensa lente de aumento, la trágica imagen de su contradictoria condición y, por consiguiente, el auténtico problema de su destino» (1).

La negación del Estado tiene algo de solemne y grave. Es sintomático que visiones del mundo profundamente expresivas de las contradicciones del alma contemporánea introduzcan el tema del Estado en sus esquemas, para negarlo desde puntos de vista opuestos y, sobre todo, que se dé a esta negación un significado interpretativo y comprensivo de todo el mundo social, que —precisamente— estas visiones parecen atravesar, como de un salto, para colocarse frente al Estado.

La consideración de sólo algunas de estas expresiones ofrece testimonio y prueba de una actitud negativa deliberadamente radical.

¿Qué otra cosa nos dice la gran negación del Estado que conoce el mundo contemporáneo y que proviene del marxismo? Son demasiado conocidas las premisas generales de Marx para quien las relaciones jurídicas así como las formas del Estado no deben ser configuradas en sí mismas ni sobre la base del llamado desenvolvimiento general del intelecto humano, sino que más bien tienen sus raíces en las condiciones materiales de vida; esto es, en la sociedad civil, cuya anatomía debe buscarse en la economía política. He aquí un pasaje famoso: «En la producción social de su vida los hombres llegan a relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un grado determinado de la evolución de las fuerzas productivas materiales. La estructura económica de la sociedad está constituida por el conjunto de estas relaciones de producción, las cuales forman la base real sobre la que se eleva la superestructura jurídica y política a las que corresponden determinadas formas de la conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual, en general. No es la con-

(1) E. OPOCHER: «Il filosofo di fronte allo stato contemporaneo», *Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti*, A. A., 1964-1965, CXXIII (1965), página 586.

ciencia de los hombres la que determina su ser, sino por el contrario, es la existencia social la que determina su conciencia. En un cierto punto de su desenvolvimiento las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en conflicto con las relaciones de producción existentes; es decir (lo que no es sino una expresión jurídica del mismo hecho), con las relaciones de propiedad, en cuyo ámbito se habían movido hasta aquí. Tales relaciones sociales que, hasta ahora, fueron formas evolutivas de las fuerzas de producción, se transforman en sus cadenas. Entonces llega una época de revolución social. Al transformarse las bases económicas de la sociedad, antes o después, se revoluciona toda su monstruosa superestructura. Examinando tales revoluciones, es necesario siempre distinguir entre la revolución material en las condiciones de la producción económica, constatable con precisión científica, y las formas jurídicas, políticas, artísticas o filosóficas, en resumen ideológicas, en las cuales los hombres se hacen conscientes del conflicto y lo combaten» (2).

De estas premisas seguras, se deducen las consecuencias relativas al Estado, que según la concepción marxista, debe desaparecer. Esto resulta tanto de la doctrina de Marx como de la de Engels, que fue después seguida por Lenin en la obra *Estado y Revolución* (y precisada por Stalin en su *Discurso al XVIII Congreso*, 1939). Engels concibe una disolución progresiva del Estado. «El primer acto con que el Estado asume realmente la representación de toda la sociedad —la toma de posesión de los medios de producción en nombre de la misma—, es al mismo tiempo el último que efectúa como Estado. La ingerencia del poder central en las relaciones sociales deviene gradualmente inútil y termina por eliminarse por sí misma. Al gobierno de las personas, lo sustituye la administración de las cosas y la dirección de los procesos de la producción. El Estado no *abdica* sino *perece*. Así debe entenderse la frase del «libre gobierno popular», tanto en el sentido que le atribuyen los agitadores actuales cuanto en su insuficiencia científica; así como la pretensión de los llamados anarquistas, que el Estado deba ser derribado súbitamente» (3).

(2) MARX: *Crítica de la Economía Política* (1859), traducción de la II edición alemana a cargo de A. Labriola, Roma, 1899, págs. IV-V (inserta en MAX-ENGELS-LASALLE, *Opere*, Milán, 1911-1914, vol. II). Ver también *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Tercer manuscrito, en *Obras filosóficas de juventud*. («I Clásicos del marxismo»), trad. y notas de G. Della Volpe, Roma, 1963, pág. 228.

(3) ENGELS: *La evolución del socialismo desde la utopía a la ciencia* (1878), Roma, 1902, pág. 36 (inserta en MARX-ENGELS-LASALLE, *Opere*, ya citada, volumen IV). Sobre el Derecho, véase el pasaje fundamental en MARX-ENGELS, *Mani-*

Según Lenin, los hombres, libres de la esclavitud capitalista, se habituaron gradualmente a conservar las reglas elementales de la vida en sociedad sin violencia ni coacción, sin sumisión, sin aquel mecanismo de coerción que se llama Estado. Así dice: «Desde el momento en que todos los miembros de la Sociedad, o al menos su inmensa mayoría, han aprendido a gestionar *ellos mismos* el Estado, se han puesto a la obra, han «organizado» el control sobre la ínfima minoría de los capitalistas, sobre los señores deseosos de conservar sus hábitos capitalistas y sobre los obreros corrompidos profundamente por el capitalismo —desde aquel momento—, la necesidad de cualquier administración empieza a desaparecer. Cuanto más completa es la democracia, tanto más cercano está el momento en que resulta superfluo. Mientras más democrático es el «Estado» compuesto por los obreros en armas, que «no es ya un Estado en el propio sentido de la palabra», más rápidamente comienza a extinguirse *todo* Estado» (4).

La posición del marxismo frente al Estado, aparece demasiado clara: la proclamada negación del mismo parece el espejo, nudo y compendio de todas las contradicciones sociales que sólo y ante todo su decadencia puede sanar.

Otra visión negativa del Estado que puede tomarse como testimonio sintomático es la del existencialismo. Si bien en esa dirección no faltan diversas apreciaciones, sin embargo, en general también aquí el Estado es concebido como la realidad más necesaria, vinculante y por ello más inauténtica de la inserción en la vida social. Este es un concepto que especialmente algunos pensadores del existencialismo han expresado con fuerza indudable.

Nicolás Berdiaeff afirma que la fuerza del Estado puede transformarse en demoníaca y que el Estado mismo, ídolo del mundo objetivado, puede llegar a cambiar al hombre en objeto: «El hombre es el valor más alto de la Sociedad, de la Nación, del Estado, pero teme ser oprimido por la Sociedad, la Nación, el Estado, convertidos en ídolos del mundo objetivado, decaído, de este mundo de la desunión donde las relaciones tienen por base la imposición. La peculiaridad del mundo objetivado y socializado, es introducir dondequiera el orden, el mandamiento, la autoridad... la explotación del hombre por el hombre o por el Estado es la transformación del hombre en objeto. Y la explotación

fiesto del Partido Comunista, traducción de la edición crítica con introducción de E. Cantimonti, Turín, 1962, pág. 152 (II, Proletari e Comunisti).

(4) LENIN: *Estado y revolución*, V, *Las bases económicas de la extinción del Estado*, traducción italiana, Roma, 1965, pág. 930 (Opere scelte).

del hombre por el hombre sólo es superada por un acto que descubre el tú» (5). Insiste Berdiaeff y coloca al Estado en el centro de una objetivación extrema de la existencia humana, en cuanto él sólo se considera sujeto. La objetivación se hace así sinónima de negación de la vida interior. Si el ambiente social se hace cada vez más homogéneo, los individuos son todavía más oprimidos que en un mundo diferenciado. La persona viviente no es considerada el bien supremo, sino el Estado, la potencia de la colectividad social (6).

No estaríamos lejos de la verdad si afirmásemos que —por paradójica coincidencia con el marxismo— también para el existencialismo es el Estado la realidad social que hay que negar ante todo, porque representa el punto más alto de lo impersonal, de la solidificación social; por añadidura, la realidad que contiene todo esto. En términos heideggerianos parece que la dictadura del anónimo, del «se» (*das Man*) no pudiera ejercitarse en su irrelevancia e impersonalidad (nos divertimos como la gente *se* divierte, vemos y juzgamos de literatura y arte como *se ve* y *se juzga*. Nos retiramos también de la «gran masa» como suele hacerse; encontramos «estimulante» lo que se encuentra estimulante) (7), sino con la implícita presencia del mayor impersonal que es el Estado. Que esto no está lejos de la verdad puede probarse porque también allí donde —en los párrafos de las páginas de los grandes existencialistas—, el Estado se libera de lo inauténtico y recobra una objetividad, ésta parece un elemento de fuerza, como en Jaspers (8) y aún más en Heidegger (9).

Todavía debieran ser muchos los temas a desarrollar, pero ya podemos decir, sin duda, que algunas expresiones recogidas, dentro de lo vivo, en direcciones centrales del alma contemporánea, nos confirman el hecho

(5) N. BERDIAEFF: *El yo y el mundo* (cinco meditaciones sobre la existencia), traducción de M. Banfi Malaguzzi, Milán, 1942, págs. 220-221.

(6) Idem, *El destino del hombre contemporáneo*, traducción de L. Cagliani, Milán, 1947, pág. 46.

(7) M. HEIDEGGER: *Ser y Tiempo*, traducción de P. Chiodi, Milán, 1953, página 140.

(8) Véase el trabajo de U. HOMMES, «Die Existenzerhellung und das Recht», *Philosophisch Abhandlungen*, XX, Frankfurt am Main, 1962, pág. 110. (El origen del Estado en la «situación de lucha»: «Der Staat ist die verdichtete Macht der Gesellschaft welche die Möglichkeit eines über das Ganze entscheidenden Handelns hervorbringt».)

(9) Ver J. M. PALMIER: *Les Ecrits politiques de Heidegger* («Essais et philosophie»), L'Herne, 1968. (Véase especialmente «Philosophie et politique chez Heidegger», págs. 146-164.)

singular y desconcertante a que hoy asistimos: La negación directa, deliberada y casi violenta del Estado.

2. Ahora, que hemos llegado aquí, siguiendo las interrogantes que se presentan y nos llevan hacia la dirección de una investigación más amplia, podemos y debemos preguntarnos. ¿Cuál es el significado de la negación del Estado? Debe ser un significado general, porque si es verdad que un singular destino de los elementos y las formas del mundo social y político es el de reflejar el espíritu del tiempo, ofreciendo su representación resumida y sintomática, precisamente por esto es cierto que las mismas formas y signos del mundo social y político deben ser considerados en las posiciones de pensamiento y en los estados de ánimo generales de una época, para alcanzar su sentido último.

Debemos pues, recurrir a un elemento general que se encuentre sobre la misma realidad del Estado y supere también toda realidad social y política, hacia el cual remita la misma realidad negada.

Pues bien, nosotros sostenemos que la negación del Estado, examinada en sus motivos implícitos, no sólo remite a posiciones generales, sino desde luego metafísicas, pertinentes a la misma concepción de la verdad. A través del Estado, se niega el mismo concepto de verdad y el Estado es negado en cuanto se le considera y representa portador de un elemento que contrasta con esa verdad. Pero ¿cómo se define la verdad? He aquí el punto decisivo. Nuestra época —conviene responder, sin duda— profesa un contexto de verdad esencialmente social, que confina con los horizontes sociales y es continuo producto de la misma sociedad. El problema de la verdad suele presentarse hoy, con particular acento y tendencia casi irresistible, en términos sociales o directamente políticos. Bajo el impulso de potentes y —al menos aparentemente— triunfantes ideologías, parece que el aspecto puramente teórico de la verdad está desapareciendo de los intereses culturales y que sólo una pregunta tenga sentido; esto es, qué verdad pueden soportar o, sin más, tolerar las pretendidas realidades primeras, sociales y políticas. El problema de la verdad queda así mutilado y contrahecho, siendo su más desconcertante confirmación el rechazo que la más difundida cultura contemporánea está realizando del sentido universal del pensamiento, negando que éste tenga su centro en las grandes personalidades filosóficas, y la temporalización cada vez más decidida que con ello se hace del problema de la verdad.

Es un concepto absolutamente social de la verdad en dirección horizontal, lejano de toda referencia vertical y, aun más personalista.

Indudablemente es un carácter dominante de nuestra época al cual, en el fondo, no es ajeno el mismo existencialismo, donde el concepto de ser —cuando es nuevamente mencionado por Heidegger— no sabe recobrar una dirección decididamente vertical y no sabe defenderse de la verdad social impersonal, que sin embargo combate. Precisamente en esta perspectiva adquiere profunda significación, a nuestro parecer, la desconcertante y singular realidad de la negación del Estado. Puesto que el Estado se presenta en todo caso como la realidad social más amplia, intensa y concluyente, y puesto que la verdad se reduce a la continua creatividad del mundo social y político, negando el Estado se quiere negar que la verdad pueda alcanzar un término de objetividad.

La negación del Estado tiene, por consiguiente, un significado verdaderamente metafísico: esto tiene una indicación expresa en signos externos y casi corpóreos en el mundo social y político, pero rica de fuerza y ciertamente también de misteriosa sugestión en el concepto puramente social de la verdad contrario, también en su interior, a toda objetivación. De este modo, se conecta el Estado con la verdad, aunque sea negativamente.

Que el mismo concepto de verdad se encuentra aquí en juego y que dentro de éste se intenta alcanzar al Estado como su pretendido término interno de objetividad, es confirmado por la «verdad» expresa en la realidad social de hoy, más allá de las particulares concepciones políticas o singulares direcciones de pensamiento. Parece difícil negar hoy, a nuestro parecer, que en los estados de ánimo y en las convicciones generales no sólo la «verdad» se equipara con «verdad social», sino que esta cualidad de la verdad lleva dentro de sí misma —en un pliegue profundamente contradictorio— elementos de desconfianza y de negación, que se refieren propiamente a aquella dimensión social con la que se quiere hacer coincidir la verdad.

Preguntémonos: ¿Cuáles son los caracteres de la realidad social que parecen hoy prevalecer en la opinión común? Son los caracteres de la impersonalidad, de la exterioridad y de la banalidad. Esta es la conclusión del hombre común. El mundo social es impersonal. El hombre encuentra en él no ya una interpretación de sus necesidades, sino una disposición mecánica y niveladora que lo hace aparecer lejano, ausente y también hostil. El mundo social es exterior. Parece que no custodia ningún soplo de espiritualidad y que consiste todo en organización y sobre todo en coacción exterior. El mundo social está lleno de banalidad. La vida social no tiene nada de atrayente o de convincente, por el contrario parece el lugar donde están confinados los aspectos menos auténticos de

la vida, precisamente aquellos relativos a una afirmación de lo impersonal y de lo exterior. De aquí deriva que la vida social aparezca al hombre común no sólo externa, sino grotesca y, en todo caso, sin un sentido inmediato y constructivo.

A dicho carácter absorbente hacen relación situaciones en las que el hombre se encuentra como aprisionado. Semeja que la vida social bajo el signo de la impersonalidad, de la exterioridad y de la banalidad, no alcance más que esterilidad e imperfección. Entre el hombre y la realidad social, parece alzarse y agrandarse el contraste. Desde este punto de vista, parece que la tensión entre el hombre y la realidad social estuviese destinada a llegar a ser insuperable y que el rechazo de todo el mundo social se presentara como la única posible evasión.

Pero he aquí que, en el perfil de estos estados de ánimo, aparece hasta el fondo el elemento íntimamente contradictorio del que se decía que tiene como término final la negación del Estado. De la concepción puramente social de la verdad, derivan la desconfianza y la revuelta contra la vida social, de la cual todavía, por interna e inexorable lógica, se rechaza toda objetividad. Retorna, en este cuadro, la negación del Estado como la de aquello que se presenta con pretensión de objetividad y que, por eso, contrasta con toda la restante vida social: la hostilidad contra el Estado y la negación del mismo tienen lugar en nombre de la «verdad», que también suscita una profunda desconfianza.

Como se ve, no es arriesgado afirmar que los estados de ánimo y las direcciones de pensamiento actual respecto al Estado, tienen un profundo significado. Presentan verdaderamente el problema de la verdad en toda su extensión y originan —también dentro del horizonte social y político— una exigencia de claridad que ponga el mismo problema de la verdad y los conexos sobre la realidad, especialmente la del Estado.

De este modo, la realidad del Estado —como nos dice Eustaquio Galán y Gutiérrez en una vivaz notación que se presta bien a subrayar este punto— puede venir en ayuda del individuo y de la misma vida en momentos de crisis y de contrastes: «La fisonomía de nuestra época es sobradamente conocida. Difiere mucho de la de otros tiempos, contrasta, desde luego, abiertamente con aquellas épocas en las que el despliegue de las energías creadoras de la cultura se producía como insensiblemente y de modo natural, y en las que la vida privada discurría tranquila, sin prisas, sin sobresaltos y hasta casi con tedio y monotonía, en largas jornadas e incluso veladas que era preciso animar artificialmente: no había calamidades, ni guerras, ni grandes novedades, los problemas sociales no eran tan aguda y dramáticamente sentidos como hoy.

la familia estaba sólidamente integrada, la religión era una sustancia viva en el alma, que actuaba como un bálsamo suavizando el dolor de nuestras desventuras —las normales desventuras de la vida—, el trabajo rendía a la mayor parte de los hombres —sin gran esfuerzo— lo suficiente para el sustento y el vestido, las grandes contingencias de la existencia, como el nacimiento y la muerte, o los pequeños sucesos cotidianos —un viaje, una fiesta, una reunión o una visita, o el saludo mismo en la calle—, adquirirían una notoria importancia, e iban envueltos en toda clase de ceremonias y formalidades. Sin ir más lejos —para referirnos a una época que conocieron nuestros padres o nuestros abuelos—, desde la guerra civil americana (1865), la guerra francoprusiana (1870) y la época victoriana hasta 1914, ha reinado entre los pueblos blancos, como dice Spengler, un estado de tranquilidad, comodidad y seguridad tan acentuadas, que hoy nos parece como inverosímil que se hubiese producido una situación semejante. Nuestra época, en cambio, es intensamente azarosa e infeliz. Pero su fisonomía no se ofrece como una novedad radical. Ya Platón había hablado, con su estilo mental mitológico y pagano, de que la vida de la humanidad oscila entre dos clases de épocas, unas, en que, según el gran pensador griego, parece como si Dios mismo se ocupase de las cosas de los hombres, de modo que éstos viven, en tales circunstancias, con relativa facilidad y sin grandes conflictos ni problemas; y, otras, en cambio, en que —como decía Platón—, parece que Dios deja nuestro mundo de la mano, y todo se hace entonces apuro, desorden, expectación e inquietud. Es en estas últimas épocas cuando suena, según Platón, la hora del Estado y del Estadista, y cuando cobra singular importancia la meditación sobre el Estado» (10).

3. Llegados aquí, es ahora posible tomar posición. De cuanto aquí se ha venido observando, está claro que ésta sólo puede ser dictada desde una perspectiva general que trascienda al Estado y que haga referencia a la misma verdad. De tal modo, la conexión polémica afirmada entre verdad y Estado es superada en nombre de una concepción auténtica de la verdad. Estamos así en un punto decisivo al que nos han llevado las mismas negaciones del Estado en nombre de la verdad social,

(10) E. GALÁN Y GUTIÉRREZ: «Algunas ideas fundamentales para la elaboración de una nueva teoría del Estado», prólogo a la *Teoría del Estado*, de G. DEL VECCHIO, Barcelona, 1956, págs. 50-51. Véase también, del mismo autor, *Estado, naturaleza y cultura*. (El Estado como un trozo vivo de la realidad social y sus factores condicionantes, naturales y culturales según Heller.) Madrid, 1948.

entendida como puramente creativa y, por ello, extraña u. hostil a la última objetivación que es el Estado. Debemos ahora decir que el problema verdad-Estado y, sobre todo, el problema de cuánta «verdad» puede y debe ser reconocida al Estado obtiene solución en una perspectiva de la verdad que no sea puramente horizontal, limitada al plano social, sino al contrario, vertical y ascendente (11). Saliendo de los límites del presente trabajo, una delineación del problema teórico general de la verdad, para la conexión con el problema del Estado y de la realidad social, basta aquí decir que tal concepto de verdad revoluciona, en cierto modo, la visión, en cuanto escrutando en su interior la realidad social, la reconoce a ella misma portadora de aspectos generales y necesarios de la verdad, constituidos por esferas sociales referidas al hombre y atraídas por él mismo, en cuanto todas se refieren a él y que se encuentran en disposición vertical y ascendente. Así un perfil de verdad entra en lo social y lo atraviesa por completo, pero su raíz está en el hombre. A un concepto absolutamente social de la verdad sucede pues un concepto «humano» que está presente en la realidad social y la estructura.

Como se comprende, todo esto cambia completamente los términos del problema. En verdad, son los mismos perfiles sociales, hechos estériles por su autonegación, los que reconquistan una contraposición interna, porque se ponen prontamente la exigencia de su re inserción en el elemento humano, el cual se muestra capaz de reevaluar al elemento social, que así es llevado a una verticalidad. Pero todo esto —como se ve claramente— es la expresión de un concepto de verdad cuya dirección no recorre sólo la horizontalidad social, sino que considera y reasume a ésta desde un punto de vista vertical.

Por cuanto respecta a nuestro tema es ahora posible una toma de posición. Cesa la artificiosa contraposición entre Estado y verdad so-

(11) Esto que afirma Opocher, concluyendo una meditación suya, es sintomático: «Las pretendidas verdades sociales del Estado no parecen (...) sino simples ideologías de individuos y grupos sociales, elevadas a "verdad objetiva" por una profunda exigencia implícita en la misma esencia de la vida social. El Estado no es en algún modo portador de verdad y por consiguiente de lo Absoluto si bien está en la lógica misma del proceso social del cual el mismo emerge la tendencia invencible de objetivar y hacer absoluto lo individual. Cualquiera que sea el valor objetivo del contenido de las "verdades sociales" del Estado, no hay duda de que esto no depende para nada del hecho que el Estado se haga portador de estas verdades. Y la misma contraposición de verdades sociales a verdades individuales no parece, desde este punto de vista, sino un necesario reflejo de la pretensión metafísica del Estado». «Lo stato e il problema della verità», *Rivista di Filosofia*, XXXIX (1948), pág. 29.

cial, más bien el Estado aparece como un aspecto necesario de la verdad, que atraviesa la realidad social, pero también la supera. Podemos así dar una primera definición del Estado.

El Estado es una realidad esencial de la vida social, un aspecto necesario de la *socialitas humana*. Concibiendo la socialidad como el desenvolvimiento de temas que hacen relación al hombre y que representan cualidades esenciales a la naturaleza humana y reconociendo que este desenvolvimiento tiene lugar por medio de articulaciones de distintas y conexas entidades sociales —la familia, la propiedad, el trabajo, la escuela, la nación— hay que reconocer como constitutiva al proceso social una *comunidad* que representa el punto de convergencia de las otras entidades. Estas encuentran en ella el gobierno de un bien común a todas, así como estímulo, potenciación y, eventualmente, una sustitución a sus actividades. El Estado así entendido es la forma más intensa y la más fuerte entidad social.

Ya decía Georg von Hertling (12) que el Estado es una formación natural, un organismo social que se puede comparar con el organismo natural. Si los hombres, por razón de su naturaleza, tienen necesidad de entidades sociales para la realización de sus exigencias vitales y para el pleno desarrollo de sus inclinaciones espirituales y corporales, así como de sus innatas inclinaciones altruístas —compasión, simpatía, instinto social—, entonces debe existir una última y superior comunidad en que finalmente las aspiraciones de los individuos alcancen su perfección.

Esta toma de posición y esta primera definición del Estado nos ofrece una perspectiva completamente distinta. Restituida al concepto de verdad su plenitud, el Estado queda libre de la conexión mortificante que lo somete a la verdad social creativa como polo de oposición dialéctica. Así adquiere su justificación específica. El Estado se inserta en la realidad social como portador de la exigencia de la más alta objetividad y como autorizada expresión del orden social. Así el Estado, rechazado en nombre de una pretendida verdad, deviene aspecto auténtico *de la verdad*.

4. Según los razonamientos que hemos venido delineando, la objetividad del Estado puede ser entendida como plenamente expresiva de su auténtica posición dentro de la realidad social y puede ser, además, tomada como módulo de trabajo y concepto utilizable para un completo análisis de otros puntos de vista. Esto es lo que trataremos de hacer se-

(12) G. GRAF VON HERTLING: *Recht, Staat und Gesellschaft*, VI ed., Kempten und München, 1918, págs. 61 y sigs.

gún el plan de nuestro trabajo. Antes de dedicarnos a ello, queremos captar un elemento de conexión que parece importante y que se deduce espontáneamente de esta definición de objetividad. Se trata de una conexión que es de todos los tiempos, pero que hoy presenta motivos particularmente persuasivos: queremos decir la relación entre Estado y Derecho. Como pronto veremos, esta relación prueba la larga y positiva presencia que el Estado, a través de su propia objetividad, puede tener en algunas consideraciones de nuestros días que, lejos de mirarlo con sospecha y desprecio, le conceden crédito. Estimamos necesario afirmarnos brevemente sobre estos motivos, porque representan el *pendant* reconstructivo de la negación del Estado. Y que estas consideraciones provengan no ya de esquemas filosóficos, sino jurídicos, que precisan una particular y directa relación entre el Derecho y el Estado, es prueba del sobreentendido presupuesto originario del mismo. Tanto más se puede afirmar esto cuanto las consideraciones de que se habla no se presentan aisladas, sino acompañadas de hechos actuales de notable relieve, los cuales a su vez están ligados a doctrinas que han ejercido su influjo recientemente. Dedicémosles, pues, unas breves consideraciones.

Hasta ahora, hemos esclarecido —abriéndonos camino a través de situaciones doctrinales y de estados de ánimo—, que no es posible hacer recaer sobre el Estado las consecuencias de un concepto puramente social de la verdad —que lógicamente acaba por negarse a sí misma en su término más objetivo—, y hemos defendido el núcleo objetivo e irreductible que representa el Estado en la realidad social. De este modo, hemos llegado al punto resolutivo del nexo Estado y verdad; hemos indicado que el Estado es precisamente un aspecto de la verdad cuando ésta es concebida como encuentro con la realidad social de planos verticales más altos, no ya de un modo unidimensional. Desde este punto de vista, el Estado representa una realidad dotada de particular fuerza de intersección.

Pues bien, como se decía, de varios puntos de vista, la objetividad del Estado se puede estimar como reclamada por una más fuerte conexión entre Estado y Derecho. Hay ante todo un hecho, propio de nuestros días, que es la función organizadora de la materia social cada vez más asumida por el Estado. Ahora bien, esta función no se puede desarrollar más que por medio del Derecho. Parece innegable —especialmente hoy— una realidad ofrecida por la vida del Derecho, diversamente y casi en contra de las concepciones sociales que hemos estudiado: la afirmación de conformación social y de fuerza autorizada que

van unidas al Estado, y aún más, no sin cierta paradoja, que la negación de tales aspectos no pueden separarse del reconocimiento —en ciertos casos puramente formales, pero precisamente por eso más importantes— de un sistema no solamente más amplio, sino tendencialmente más exacto y objetivo de atribuciones organizadas y socialmente configuradas a los miembros del Estado. Parece ser ésta una fuerza que, dirigida constitutivamente a la necesaria realización, acompaña al Estado, especialmente hoy, comprometiendo su acción y sus instrumentos o perseverando por sí sola.

Esta es —parece indudable— una realidad que fija el nexo del Estado con el derecho, la cual confirma y acentúa la dimensión objetiva del Estado.

Hay que notar, como también se decía, que esta más fuerte exigencia del nexo entre Estado y Derecho ya había sido solicitada por recientes concepciones del Derecho: las institucionalistas. La conexión del Derecho al elemento objetivo del Estado fue señalada como más incisiva y espontánea. Liberando al Derecho de una directa sujeción al Estado y reconstituyendo su libertad original, venían a aclarar un nuevo punto de inserción entre ambos: la administración y la garantía de la socialidad.

Estas concepciones —que expresamente consideraban el Derecho como *social* antes que como *estatal*— se encontraban en el principio de una renovación de la misma concepción del Estado, poniendo en claro con la proclamación de sus límites y, al mismo tiempo, al invocar su acción, precisamente su función objetiva y autorizada. También estas recientes concepciones —sin duda—, a través de un cambio en la concepción del Derecho, han puesto de relieve el elemento de su objetividad. Todo el discurso sobre el Estado se encontraba ante un elemento que parecía indisolublemente ligado al mismo y que también lo trascendía: el Derecho.

He aquí que, después de haber mencionado estos hechos y estas doctrinas, podemos volver a aquellas sintomáticas y recentísimas concepciones de las que veníamos hablando, que provienen de juristas y que parecen particularmente expresivas del renovado nexo entre Derecho y Estado, entendido en su objetividad. El nexo con el Derecho es precisamente calificativo de la concepción del Estado, pero —punto decisivo— el concepto de Derecho que aquí aparece, abiertamente social y además abierto a los valores, reclama por sí mismo la objetividad del Estado. Pero hay más. En estas concepciones, la conexión de Derecho y Estado no sólo es considerada determinante, sino capaz de atraer con-

ceptos que, por sí solos, no expresaban la conexión y la síntesis que hemos tratado de dibujar, sino la negaban casi.

Nos referimos a la expresión *Estado de derecho*, que hoy se usa para calificar realidades estatales que no tanto evocan el Derecho como forma de la actividad de gobierno propia del Estado, sino que pretenden confirmar de modo polémico, la conexión con el Derecho de la actividad organizadora de las realidades sociales cada vez más amplias y contienen, por eso, una explícita referencia a la objetividad del Estado.

Estas son las posiciones, bien dignas de atención, que pretendemos presentar y que, como se decía, conceden amplio crédito al Estado, ofreciendo un testimonio totalmente distinto sobre su justificación. Ellas requieren nuestra atención por dos motivos de igual importancia. En primer lugar, rompen —por así decirlo— el nudo del concepto *Estado de derecho*, entendido en términos puramente formales, mostrando claramente el enriquecimiento de perspectiva que puede dar al Estado un concepto social del Derecho, renovando ampliamente las direcciones indicadas el nexo entre Derecho y Estado. Por otra parte, estas posiciones nos llevan casi por exceso —hemos hablado de ruptura de los conceptos jurídicos formales— al problema de la relación entre el Estado y la verdad. Las mismas afirman una verdad del Estado, precisamente a través de un nuevo sentido de la fórmula *Estado de derecho*, con referencia a un concepto vertical de la verdad, mediante perspectivas valorativas y personalistas de indudable sugestión.

Escogiendo entre las que nos parecen más típicamente interpretativas y ricas, estudiaremos las de Luis Legaz y Lacambra y de Ernst Wolf.

Legaz y Lacambra no duda en afirmar una concepción del Estado de derecho que puede ser inscrita en una más amplia concepción sustancial y personalista. Preguntémonos ahora: ¿Qué reivindicación más precisa de la objetividad del Estado, qué reafirmación más amplia de su «verdad»?

Legaz y Lacambra hace, ante todo, una serie de afirmaciones dirigidas a destacar el Estado de derecho de su contexto original, la concepción liberal, y a conferir al mismo una dignidad en cierto modo universal. Se podría decir que Legaz y Lacambra se esfuerza en restituir la «verdad» al Estado de derecho. Dice así: «El Estado de Derecho es, pues, una forma de estructuración del Estado histórico, es una forma histórica de Estado que se da con una cierta constancia en distintos períodos frente a otras formas que no revisten las características propias de aquél. El Estado de Derecho no debe reducirse, según eso, ni

a un concepto puramente «formal»..., ni debe servir de otro lado para convertirse en un instrumento de las ideologías...» (13).

En cierto sentido —continúa Legaz y Lacambra— se puede decir que todo Estado es Estado de derecho, en el sentido de que siendo una organización de la vida social el Estado es necesariamente organización jurídica, porque el Derecho es la forma por excelencia de la vida social... el Derecho no tiene necesidad del Estado para ser. Pero el Estado no puede ser ni existir sin el Derecho (14).

En este punto, Legaz y Lacambra no duda en introducir, a través del Derecho, los elementos de verdad a los que el Estado de derecho debe adecuarse y casi conmensurarse. Se puede decir que el Estado de derecho es el que se somete a una limitación inmanente por parte del Derecho positivo o a una limitación trascendente-inmanente por parte de los derechos individuales o a la limitación trascendente del Derecho Natural (15).

Más allá y por encima de todas estas consideraciones y detalles, Legaz y Lacambra hace una referencia de carácter decididamente sustancial para la justificación del actual Estado de derecho. Propone una síntesis personalista. Ciertamente no es posible orientarse en la teoría estrictamente jurídica del Estado de derecho sin un esquema interpretativo del valor y de la posición del Estado en la existencia personal (16). La vida de la persona transcurre en dos planos ontológicos: el de la autenticidad personal y el de la socialidad impersonal... El Derecho es forma de vida social, pero también vida de la persona, de cuya forma por tanto no puede quedar ausente el aspecto de la libertad de la persona. Pero el Estado es históricamente necesario para el elemento del Derecho: se necesita una organización capaz de conferir a la idea absoluta de justicia la precisión y la certeza que convierte la validez en vigencia dentro de una situación histórica concreta. En este sentido el Estado se inserta necesariamente en la vida personal (17).

Como decíamos, concepciones como éstas de Legaz y Lacambra no dudan en proponer síntesis nuevas y llevar la realidad del Estado inmediatamente y casi bruscamente frente a dimensiones plenas de la verdad. La concepción «personalista» del Estado se presenta como una rei-

(13) L. LEGAZ Y LACAMBRA: «El Estado de derecho», en *Humanismo, Estado y Derecho*, Barcelona, 1960, págs. 63-64.

(14) *Id.*, págs. 71-72.

(15) *Id.*, págs. 73-74.

(16) *Ibidem.*

(17) *Id.*, pág. 70.

vindicación, dirigida hacia un aspecto teórico de la capacidad del Estado para asumir elementos materiales e incluso la intimidad personal.

Desde el punto de vista de la relación Estado-verdad, la postura es verdaderamente sintomática. La opinión de Legaz y Lacambra se puede considerar así porque ve al Estado en una tensión metafísica con la persona. Lejos de ser la fuente de la verdad o de ser desmentido, rechazado o contradicho, el Estado es visto precisamente en la verdad personalista. Así, Legaz y Lacambra muestra que en la tensión comprensiva de los dos términos Estado y verdad, se perfilan temas universales que restituyen al Estado una precisa objetividad.

Se podría decir que la relación Estado-persona humana de Legaz y Lacambra se expresa por una tensión extrema que introduce respecto al Estado el cual está llamado a adecuarse con la persona. Pero, si bien se nota, esta tensión se introduce, primeramente, a propósito del Derecho, que es el elemento personalista al cual el Estado debe adecuarse inmediatamente.

El otro testimonio que vamos a proponer sobre las implicaciones que contienen las doctrinas contemporáneas del Estado de derecho es el de Ernest Wolf (18).

Wolf no duda en reconocer que, en este momento histórico y en la actual situación espiritual de la Alemania evangélica, hay una misión ética de la teología en cuanto al Estado de derecho. Dice: «El ordenamiento del Estado de Derecho se podría representar como el punto central de referencia, hacia el cual deberá orientarse la evolución de una doctrina de la virtud política en directa relación con la actuación política del cristiano en la época presente. También el problema de la *idea del Estado*, determinante para una ética teológica de la realidad política, podrá encontrar solución partiendo de esta premisa. Pero esta solución no se iniciará en una metafísica de los ordenamientos, en una idea del Estado determinada por ella, como en la doctrina luterana tradicional del Estado, ni en los problemas de autoridad y fuerza, sino en concreto desde el problema de los fines del Estado considerados desde el punto de vista de la adecuada construcción de un Estado de derecho demo-

(18) ERNST WOLF: «Die Rechtsstaatliche Ordnung als theologisches Problem», in *Der Rechtsstaat, Angebot und Aufgabe*. In Verbindung mit T. Immer und K. Linke hrsg. von E. Wolf («Theologische Existenz Heute, N. F., 119»), München, 1964. Sobre la concepción luterana del Estado, véase *amplius*: *Macht und Recht*. Beiträge zur lutherischen Staatslehre der Gegenwart, hrsg. von H. Dombois und E. Wilkens, Berlin, 1955 (especialmente U. SCHNEUER, *Begriff und Entwicklung des Rechtsstaats* (págs. 76-88)), y H. DOMBOIS, *Politische und christliche Existenz*. Bemerkungen zur lutherischen Staatslehre von heute (págs. 98-147).

crático, a la que hoy estamos llamados. Se tratará de considerar en particular la oferta y la posibilidad que se presentan a los cristianos evangélicos en Alemania con el objetivo de una reconstrucción del Estado, contenido en principio en la Constitución de Bonn» (19).

Wolf no duda en declarar que esto presupone el esclarecimiento de un «lugar teológico» (20). Hay un encuentro de la ética evangélica con aquello que está antes del Estado, con aquello que está «más allá de lo positivo»: «La ética evangélica no puede, en conjunto, sino saludar como fausto el hecho de que el valor moral de la dignidad humana, con su asunción en la declaración constitucional citada ha llegado a ser un "valor jurídico" por lo cual deberá ser aceptado en todo caso como válido en los particulares derechos fundamentales el momento de lo que es "preestatal", de lo que está "más allá de lo positivo" » (21).

La realidad recogida en la Constitución de Weimar es profundamente distinta de la actual Ley Fundamental de Bonn —parece decir Wolf—: Quiere rechazar los puros esquemas del Estado de derecho «si el concepto de la infalibilidad de la voluntad del pueblo incorporada en la representación legislativa popular fuese relegado a segunda línea, si en los derechos fundamentales no se viera otra cosa que medios técnicos tendentes a hacer posible una *exclusión* de determinadas esferas de libertad subjetiva o colectiva frente al Estado, si todavía sobre la línea de su interpretación liberal-burguesa se viese su fin en la garantía de la libertad, la propiedad, el trabajo y el mercado y con esto asegurar la estructura fundamental de la sociedad de libre cambio capitalista y estabilizar así un determinado orden social, entonces una ética teológica debería anticipar objeciones de principio frente a tal interpretación —frente a una interpretación decisionista-legalista de la estatalidad del Derecho—. Porque entonces, y en relación con ella el hombre, en último análisis quedaría abandonado al arbitrio de fuerzas de naturaleza política, económica o, tal vez, ideológicas. Pasaría a ser, de sujeto determinante de la acción del Estado en múltiples variantes, un objeto» (22).

En fin, lo que debe proclamarse es una nueva comunidad del Estado material, esto es: del Estado de los valores. El testimonio de Ernst Wolf termina con estas palabras: «El Estado alemán de Derecho no es hoy un puro y simple concepto ontológico social en el sentido de la teoría de la legalidad liberal-burguesa; es un concepto normativo material, en

(19) ERNST WOLF, *op. cit.*, págs. 40-41.

(20) *Id.*, pág. 41.

(21) *Id.*, pág. 47.

(22) *Id.*, pág. 48.

el cual Estado y Derecho confluyen en una unidad ética. Ordenamiento y estructura por medio del Derecho, medida y forma como elementos constitutivos del Estado de derecho, el Estado de derecho de la Ley Fundamental los tiene en común con el concepto tradicional del Estado de derecho. Su particularidad se funda sobre ulteriores caracteres: el primado del Derecho y la elevación a normas de los principios fundamentales del contenido del orden jurídico» (23).

Llegados al fin de la presentación de estos testimonios, bien podemos decir que éstos, como nuevas y sintomáticas reafirmaciones de la verdad del Estado, son al mismo tiempo confirmación de su objetividad. Precisamente porque estas perspectivas se centran sobre un concepto de verdad que trasciende al puramente social, restituyen justificación, dignidad y, precisamente, objetividad al Estado. Otros razonamientos deberían ser también desenvueltos. Basta recordar aquí algunos, igualmente válidos y tal vez más expresivos del crédito concedido al Estado de derecho a través de un amplio sentido atribuido a la fórmula, como la de Gabrio Lombardi, que ya el año 1957 hablaba de «el equívoco de identificar Estado de derecho y Estado liberal», partiendo de aquí para toda su construcción, que opone las «formas personales» de Estado al Estado de derecho «estructura jurídica abierta» (24); y la de Guido Fassó, que acepta el Estado de derecho en el significado reconocido por el uso común de Estado limitado por el Derecho, donde el poder se ejercita dentro de formas jurídicas preestablecidas, concepción esta —afirma el autor— tan antigua como el pensamiento. Aunque podrían hacerse otras consideraciones, nos parece sin embargo que son suficientes todas las ya expresadas para alejar nuestra consideración de las negaciones del Estado y traerlas sobre su realidad. Desaparece así la artificiosa contraposición entre Estado y verdad; y el Estado se presenta como un aspecto de verdad, a través de su objetividad (25).

Giovanni AMBROSETTI.

(Traducción de R. CASTEJÓN.)

(23) *Id.*, pág. 50.

(24) G. LOMBARDI: *La Croce nella Città*, II ed., Roma, 1959, págs. 169-170, y en todo el volumen. En el pasaje ahora citado, Lombardi se separa abiertamente de N. BOBBIO, *Politica e Cultura*, Turín, 1955, *passim*, que considera al Estado de derecho ligado a la concepción liberal.

(25) G. FASSO: «Stato di diritto e Stato di giustizia», en *Dottrina, teoria generale e filosofia del diritto - Satto di diritto e Stato di giustizia* (Actas del VI Congresso Nazionale di Filosofia del diritto), I. Relaciones Generales, Milán, 1963, y en *Rivista Internazionale di Filosofia del diritto*, LX (1963), pág. 84, de la que se cita.

SABER FILOSOFICO Y SABER CIENTIFICO

1. FILOSOFÍA Y CIENCIA COMO FORMAS CRÍTICAS DE SABER.

El saber científico trata de articularse en términos que impliquen ausencia de contradicción entre sus postulados, sus teoremas y sus conclusiones de toda índole. El saber filosófico pretende que sus proposiciones reflejen una total coherencia entre la propia explicación radical y las diversas modalidades empíricas de la realidad. Ahora bien, hay muchos grados de integración y de coherencia de saberes. Por ejemplo, en el terreno sociológico, la integración personal de un individuo en un ámbito colectivo puede llegar, desde una pertenencia provisional y preliminar, hasta la comunión intelectual y emocional más plenaria. Entender la «coherencia» del pensamiento científico y del pensamiento filosófico consigo mismos ofrece también una muy amplia posibilidad, o sea que hay conceptos más o menos «rigurosos» de coherencia sistemática, o de verificación empírica, o de homogeneidad metodológica, etc. Siempre sin salirse de los términos de un planteamiento ontológico estrictamente pragmático.

El procedimiento crítico de la Filosofía, en su propia revisión, no puede dejar de tener ciertos presupuestos. Ahora bien, se diferencia de la Ciencia en que ésta no puede volver desde su propia sistematización a poner en cuestión los postulados hipotéticos de su investigación, pues sólo los cambia cuando se plantean distintos supuestos y entonces se trata de un saber científico diferente y contradictorio capaz de demostrar la falsedad del primero. Pero la Filosofía no es capaz de avanzar sin volver permanentemente a poner en cuestión sus propios supuestos, a los que reabsorbe críticamente en el propio punto de partida, y los maneja como dirección de su propia investigación. El pensamiento filosófico busca sobre todo la validación de los presupuestos, como afirma Ricoeur (1).

Cuando modernamente el saber científico-social ha tratado de susti-

(1) PAUL RICOEUR, *Aux frontières de la philosophie*, Esprit, 1952, pág. 760.

tuir a la Filosofía, ha tenido que esforzarse en exigir para el pensamiento científico estos caracteres que son peculiares del filosófico (2).

Las teorías «científicas» no son, ni convenciones, ni descripciones verdaderas de la realidad como afirman los «instrumentalistas» y los «positivistas» respectivamente, sino conjeturas dotadas de un carácter autocorrectivo. Tal autocorrectividad les hace ser verdaderas y al mismo tiempo no definitivas, garantizando así el conocimiento y su acrecentamiento. O sea que el conocimiento (científico) es investigación, y sólo en cierto sentido también «filosofía».

La pretensión que la Filosofía asume como permanente posibilidad crítica de sí misma ha sido enjuiciada como indicio de vacuidad de esta modalidad de pensamiento. Como si la Filosofía, carente de tema propio y de sustentividad, se refugiara en un vano narcisismo (Sacristán). Ya vemos que también las más recientes tendencias científicas insisten en la importancia de la autocorrección (3). Lo que sucede es que cuando un pensamiento, referido a cualquier objeto se plantea críticamente ante sí mismo, se convierte en «filosofía».

Lo que caracteriza y distingue empero a la Filosofía como saber peculiar y específico, no como mera actitud eventual, es el ser una forma de totalización racional crítica «universal», no meramente «regional», ni estrictamente «mecánica», sino «dialéctica». Ello no la define como vacua e inútil. Por el contrario, si damos por descontado, sin previo examen, que las ciencias particulares son legítimas, no por ello estamos de condiciones de indagar por qué razones no sería legítima también la Filosofía. Es más, si nos fijamos en que todo saber científico tiene fundamentos, y por ello se legitima, veremos que también la Filosofía tiene fundamentos, y por ello se legitima auténticamente como forma de saber (4). La «crisis» de los fundamentos es mirada conscientemente como propio objeto por la Filosofía, pero tal «crisis», sea o no investigada, se da también para las ciencias físicas y biológicas, por ejemplo, y si sus fundamentos fallan su entero sistema científico se desfonda, aunque anteriormente desde el propio sistema no se hubiere hecho cuestión de tal detalle. Por otra parte hay una cierta conexión entre los diversos niveles del conocimiento, al menos porque pueden ambos referirse a idénticos objetos. Ya desde los griegos se había caído en la cuenta de la diversidad funcional del conocimiento (al menos en cuanto *dóxa* y en

(2) Karl POPPER, *Logik der Forschung*, Wien, 1934.

(3) *Généalogie des Sciences*, ed. Cahiers pour l'Analyse, 9 (1968).

(4) Joseph BOBIK, Editor, *The Nature of Philosophical Inquiry*, Notre Dame, 1970 (Conferencias de VERSFIELD, POPPER, KÖRNER, AYER y BOUWSKA).

cuanto *epistéme*), y una diversidad funcional, por otro lado, de los modos del ser (el ser aparente y el ser en sí). Pero las diversidades reales podrían ser enfocadas desde cualquier de las pretendidas formas del saber (cosa que no admitían los griegos, según Nicol) (5).

Al definir la Filosofía como «ciencia de las ideas», imposibilita toda investigación sobre la naturaleza (6), y desde ese momento condena a la ciencia a ser únicamente vana y mítica. Aristóteles no desea solución tan costosa. De ahí la impresión que suele dar de querer remontar a Platón en busca del hilo de una tradición que Platón había interrumpido, tendiendo, de todos modos, a examinar los problemas que el platonismo había, en su opinión, enmascarado más que resuelto (7).

Aristóteles ha sido acusado de ingratitud y de mala fe. Debe señalarse, sin embargo, que su crítica del platonismo es, en su principio, muy diferente a la crítica que dirige a sus predecesores presocráticos comunes: a menudo llegó a afirmar de éstos que «no comprendían el sentido de sus propias palabras» (8); en cierta medida, a pesar suyo, «bajo la presión de la verdad» (9) y no por la lógica de su argumentación, que sigue siendo «balbuceante», han descubierto tres de los cuatro tipos de causas que estructuran el movimiento del universo: la causa material (milesios), la causa formal (eléatas, Pitágoras), la causa eficiente (Anaxágoras), siendo presentada la cuarta causa —o causa final— por Aristóteles como descubrimiento propio. Con Aristóteles la Filosofía que hasta entonces se buscaba, llega a la conciencia de su totalidad y se cree en condiciones de anunciar su próximo remate. Aristóteles, señala Cicerón en las *Tusculanas*, «afirma que la Filosofía pronto se encontrará totalmente realizada» (10).

Mas la Filosofía no se atiene estrictamente a una articulación de categorías conceptuales capaces de explicarse sus propios principios como permanentes puntos posibles de partida, pero cuya empresa investigadora de la realidad fuese permanentemente demorada. De algún modo tiene que salir hacia adelante y tratar de afirmar ciertas posiciones, derivadas pero constructivas, para la inteligencia de la realidad (11).

(5) E. NICOL, *Los principios de la ciencia*, México, 1965, págs. 419.

(6) *Metafísica*, A, 9, 992 b, 8-9.

(7) TIELSTH, E., *Die platonischen Versionen der griechischen Doxalehre*, A. Hain, 1970.

(8) *De la generación y de la corrupción*, I, 1, 314 a 13.

(9) *Metafísica*, A, 3, 984 b 10.

(10) AUBENQUE, *Aristóteles y el liceo*, trad. exp., págs. 196-197.

(11) G. KLUBERTANZ, «An Aristotelian View», *Proceedings of A. G. P. A.*, XLI (1967), 28-9.

La Filosofía no puede quedarse en ser un saber articulado, ni siquiera en un saber genérico ramificado en ramas filosóficas particulares (12). Ha de tratar de constituir un potencial intelectual radical y plenario, cuyas manifestaciones se despliegan en series ordenadas que se van definiendo especulativamente. Pero su núcleo central queda dentro de una amplia indefinición (13). Las diferentes especialidades de la investigación filosófica no son capaces de describir su común centro de referencia intelectual. Poco puede decir para ello la palabra «metafísica» o la palabra «ontología».

Una polarización referencial del sentido de la actividad filosófica es la importancia de la «realidad personal» frente a la «objetividad de la realidad». La Filosofía puede así polarizarse hacia el «personalismo» en un lado, y hacia el «realismo» en otro. Mas precisamente en las ciencias sociales se establece una simultánea dualidad metodológica en que la actividad filosófica es, no «equidistante» del personalismo y del realismo, sino comprensiva de ambos términos. Por ello la Filosofía del Derecho es esencialmente crítica, o mejor dicho, es modalidad de investigación filosófica en que la reconversión crítica es necesariamente permanente, y por tanto modelo de la dimensión autocrítica del saber filosófico.

La polarización sujeto-objeto permite al menos descubrir que necesariamente hay diversas metodologías filosóficas. Por ello puede describirse cada sistema filosófico, y la doctrina de cada pensador, atendiendo a los puntos de referencia (principios, presunciones, hipótesis) en que establece las líneas metódicas de su investigación. De ahí que en conjunto los métodos no sean muy abundantes: las «ideas innatas», la «reminiscencia», la «iluminación divina», la «tradición doctrinal» en su conjunto, la «continuidad» respecto a las conclusiones alcanzadas por otros tipos de saber, la «criticidad» de los propios fundamentos. Tales son los tipos puros de pensamiento filosófico que pueden ser distinguidos según Klubertanz (14).

(12) «El filósofo debe de propender a extender su penetración en las temáticas científicas sin despreciar la experiencia de la práctica en cuanto sea posible. Y acaso esforzarse en no acudir a esos terrenos en simple actitud de constatación o preocupación filosófica. Hacerlo, pues, más libre y "desinteresadamente", evitar, en suma, ciertos prejuicios deformadores capaces de producir el equívoco de refutar encontrando lo que uno mismo ha puesto.»

Según A. HERNÁNDEZ GIL, *Met. de la C. del D.*, III, págs. 410-411.

(13) Como recuerda Amedeo CONTE en un ensayo reciente, «la ciencia vive de sus respuestas, y la filosofía de sus preguntas» (*RIFD*, 1974, pág. 511).

(14) *An Aristotelian View*, cit. págs. 27-28.

En todo caso el saber filosófico, aunque no haya de ser forzosamente Filosofía de la Ciencia, es el único que presume que otros niveles de conocimiento deben coexistir con él, pues necesita de conclusiones y verificaciones que no puede producir directamente (15). La «metafísica» es una «interpretación de las interpretaciones» de la realidad (16), o sea, una «meta-ciencia» (que es como actualmente debiera traducirse la «metafísica» si se hubiera de considerar un sentido no contingente en la invención de este vocablo acerca de la filosofía aristotélica), aunque tal «ciencia» habría de referirse también a la mera elucidación empírica, además de la «doxológica» y de la propia *téchne* filosófica.

Pero si un pensamiento que pretende ser «filosófico» se actualiza excesivamente en términos de metodología científica, es posible que pierda en su quehacer la orientación de la llamada del ser, o que se convierta en saber científico por haber delimitado y precisado excesivamente su objeto (17).

(15) A su vez la metodología de las ciencias, o actúa a modo de fermento renovador y crítico o está condenada a la esterilidad. Considerar como posible sólo un método, más que rigor, expresa una estrechez de criterio. La actividad creadora del científico no puede quedar sujeta a límites. La teoría del método es una reflexión *a posteriori* que recoge sólo algunos aspectos de los problemas teóricos de cada ciencia. En metodología se pueden mostrar preferencias, nunca exclusividades. Quien propugna sólo un método, cree que ya ha llegado a poseer la verdad; y la verdad ni la acapara nadie ni es algo terminado y cerrado. Todo el que investiga o especula tiene que darse cuenta de que su tarea no puede reputarse nunca como definitiva. Si las ciencias con el curso del tiempo van transformándose y tomando las más diversas tonalidades es en la medida que su objeto y la intelección del mismo no conocen el reposo.

A. HERNÁNDEZ GIL, *Met. C. D.*, III, 252-3. Ver el libro de Alex C. MICHALOS, *The Popper-Carnap Controversy*, The Hague, Nijhoff, 1972.

(16) Como sugiere E. E. HARRIS, «Method and Explanation in Metaphysics», en el volumen *The Nature of Philosophical Inquiry*, Washington, 1967, 133.

(17) Véanse como ejemplo de desviacionismo filosófico, la crítica del estructuralismo que efectúa AUBENQUE en «Sprache, Strukturen, Gesellschaft. Kritische Bemerkungen zum französischen Strukturalismus», en el volumen *Philosophische Perspektiven*, Frankfurt, Klostermann, II, 1970, págs. 9-25, donde el autor, si bien admite la utilidad de transferir la metodología estructuralista desde la lingüística hacia otras ciencias sociales, piensa que constituye un pensamiento de tipo positivista, que si de un lado viene producido entre las ideologías de la sociedad industrial, por otro permite cierta evanescencia del sentido del ser. En otro aspecto véase la mediatización que la metodología científica constituiría para el nivel filosófico del saber, si la Filosofía quisiera absolutamente estrechar sus conexiones con la ciencia actual, hasta el punto de practicar los propios métodos de las ciencias particulares en un intento de mantener una íntima comunicación con la significación del progreso científico contemporáneo. Siempre habría de mantenerse,

Resulta entonces preferible dejar en una cierta indefinición inicial la índole del quehacer filosófico. Advertir desde luego que la tradición occidental ofrece ciertos temas y clasificaciones a propósito de cuestiones como las de la Lógica, la Epistemología, la Cosmología, la Moral, la Metafísica, etc., que pueden ser estudiadas a través de varias Escuelas. También se advierte que los progresos de las Ciencias van disolviendo la validez de muchas de estas síntesis de Escuela e incluso la fundamentación de algunos de esos temas en su conjunto.

Mas también se tendrá en cuenta que la actitud filosófica pervive, sobrenada y se agudiza en cada giro del camino histórico de los saberes de todo orden. Y esta actitud mantiene algunos modos de comportamiento que podrían constituir los indicios de que hay un método específicamente filosófico capaz de instalarse pervivencialmente en el ámbito del pensamiento humano global. Así, se aprecia (18) que en cualquier momento crítico la actitud filosófica, adopta una postura que suele ser de esta manera: 1) La mente que reacciona adquiere conciencia de la insatisfactoriedad de las actividades mentales usuales o espontáneas, poniendo entre paréntesis su validez como cosa «opinable», o sea, no del todo fiable para un saber concienzudo (Parménides, Platón, etc.). 2) El espíritu vigilante toma entonces sus distancias y va retrocediendo para examinar los fundamentos de muchas certidumbres aparentes, que se van comprobando falsas, hasta dejar en pie sólo la fiabilidad de algunos puntos concretos que son captados como legitimados por sus fundamentos racionales. 3) En este momento la capacidad, reflexiva humana, una vez demostrada su eficacia racional, proyecta nuevos problemas, se ocupa de nuevas investigaciones propias donde emplear las posibilidades metódicas extraídas de su experiencia crítica, empleando en provecho propio todo el conjunto de los saberes históricos anteriores en que puede hallar apoyo «metódico» e inspiración creadora. En este momento la

por el contrario, una cierta distancia, de tal modo que el acercamiento hacia otros saberes fuera fecundo pero no perturbador para la propia intencionalidad dirigida hacia el objeto de la reflexión filosófica. En la segunda de las tendencias mencionadas podría situarse por ejemplo a B. RUSSELL. *Our Knowledge of the External World* (1914), London Allen and Unwin, 1952, pág. 246, cuando afirma: «La única y suficiente condición necesaria para asegurar a la Filosofía del inmediato futuro un éxito que supere a todo lo hasta ahora conseguido por los filósofos, es la creación de una Escuela de pensadores juntamente dotados de los usos del pasado, ni enfatuados por los procedimientos literarios de quienes imitan a los antiguos en todo menos en la originalidad que les hizo meritorios».

(18) Con D. DUBARLE, «La méthode de la philosophie», *Archives de Philosophie*, 34 (1971), pág. 531.

Filosofía aparece de nuevo triunfante en el horizonte de los saberes de toda índole, hasta irse sumergiendo en nuevas oleadas crítico-científicas que provocarán la repetición, pero diversamente orientada, de otro análogo proceso (19).

De este modo la actividad filosófica surge mediante un esfuerzo en que se queda profundamente comprometida toda la vida mental, primero para conquistar un capital intelectual, luego para replantear lúcida-mente los esquemas fundamentales de la investigación humana en general (20).

La vida del pensamiento filosófico se proyecta, ordenadamente, en tres etapas características: el acceso a la comprensión, el momento de la comprensión y la organización conceptual de la realidad captada (21):

I. *El acceso a la comprensión.*—En esta fase el pensamiento filosófico se caracteriza al menos por los rasgos siguientes: su pretensión negatoria hacia otros modos y estilos de hacer Filosofía; su determinación de afrontar las dificultades filosóficas desde la raíz, y la astucia para mantener disponibles elementos preexistentes que podrían apoyar ese intento de originación radical del intelecto filosófico. Todas las doctrinas científicas, todas las opiniones comunes quedan puestas en duda, minusvaloradas en cuanto a la utilización que podrían ofrecer a un esfuerzo filosófico auténticamente valioso. Es el momento de la crítica demoledora.

II. *La comprensión de la realidad.*—Se trata del «estado de gracia» filosófico, en que una extraordinaria conciencia de sí mismo, intelectualmente volcado exhaustivamente hacia la totalidad del ser, envolviendo y penetrando, pensándola, a toda la realidad global tomada por objeto, negándose cualquier reserva en este sentido, e incluyendo la donación

(19) K. O. APEL, *Transformation der Philosophie. Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, I y II, Frankfurt, Suhrkamp, 1973.

(20) F. PÉREZ RUIZ, «El hombre y la filosofía», *Pensamiento*, 28 (1972), páginas 81-99.

(21) Con todos los defectos inherentes a una obra intelectual que dista mucho de ser definitiva, véase el modo en que se enfoca la realidad jurídica en el libro *Principios de Filosofía del Derecho* (Bilbao, 1972, pero redactado ya hacia 1968) en los capítulos III («El acceso al Derecho»: como objeto de conocimiento; la realidad social a que se refiere el Derecho; racionalidad del Derecho), IV («Problemas elementales del Derecho»: funciones del Derecho; estructura del Derecho), V («Justicia y Derecho»: el problema de la justicia del Derecho; teoría de la justicia; el Derecho como objetivación de la justicia) y VI («La objetividad científica del Derecho», etc.).

de la propia libertad como generosidad necesaria que tendrá su recompensa en la consumación del saber plenario del ser. Particularidades y experiencias se confunden bajo los términos de una pretensión absoluta e ilimitada, actuando como intelecto agente autónomo, plenamente dirigido hacia la realidad, desde la libertad vocacionada que interpreta con su poder la esencia íntima de la realidad querida.

III. *La organización conceptual de la comprensión.*—La comprensión es un acto intencionalmente plenario e insustituible, absolutamente personal. Mas el saber humano no vive de recuerdos, sino de comunicación, de participación y de resultados objetivados que puedan ser participados y comunicados. Es preciso traducir la «comprensión» en las «palabras» que la expresen a fines de comunicación y de referencia objetiva. Estas palabras entran en proposiciones capaces de indicar, en su sentido propio, la reviviscencia de la serie de experiencias que, supuestamente incluidas en un determinado proceso vital auténtico, serían capaces de rememorar la índole del conocimiento de que la comprensión es capaz. La banalización de estos procedimientos será mera repetición verbal. La reproducción de la intencionalidad originaria, en cuanto eficaz conocimiento, hermenéutica. En todo caso la articulación textual de los procesos en que se ha ido entrelazando un intento de comprensión habrá de ser organizada conforme a las reglas de sentido expresadas en las prescripciones de la lógica filosófica.

El conocimiento, desde esta perspectiva, es el proceso biológico mismo en virtud del cual una conciencia lógicamente cristalizada se concibe, no ya como orientada a mantenerse en equilibrio, o a recuperar el equilibrio perdido, según la hipótesis de la «homeóstasis», sino a mantenerse, no según cualquier manera de equilibrio, sino en aquel que corresponde a la identidad lógica, y a propagarse en un medio que la amenaza profundamente, o sencillamente que obedece a leyes distintas (22).

(22) El método de la reflexión funcional sugiere que la línea más sugerente de investigación acerca de una tarea filosófica ya realizada consiste en observar las transacciones mutuas de los temas originarios y de los temas sistemáticos, en vez de analizarlos separadamente. Las aportaciones originales sólo pueden apreciarse por su capacidad para influenciar los elementos sistemáticos del pensamiento concreto, así como sus principios y su conjunto de referencias conexas. Al revés, las dimensiones históricas de una perspectiva doctrinal, resultan de su capacidad para interpretar adecuadamente y para constituirse en eficaz centro unificador de los estudios más elementales que puedan incluirse en aquélla. De ahí que la historia de la Filosofía sea un momento imprescindible para estimar la importancia de la ac-

Así acontece con la investigación yusfilosófica.

Un sistema jurídico suficientemente formalizado se concibe, en principio, refiriéndose, además de a las normas jurídicas propiamente dichas, a reglas de significación y a reglas especiales para la interpretación de los términos descriptivos, de las reglas formales de inferencia inductiva, y de las reglas formales de confirmación deductiva. Pero ello sucede de maneras muy variadas.

El lógico «formal», por principio, abstrae sistemáticamente la actividad discursiva y a las personas que son sujetos de la misma. Por el contrario, el «antiformalista», se interesa en primer plano por los aspectos humanos del razonamiento, y sólo en los procesos deductivos admite la legitimidad de la abstracción formalista.

Por ello, el empleo jurídico de la «lógica» no viene entendido de la misma manera por los formalistas y por los antiformalistas. Para los formalistas, la lógica del Derecho queda encuadrada en el contexto sintáctico y semántico del Derecho, mientras que para los antiformalistas se explaya también a lo largo y ancho de la *praxis* jurídica.

Mas, tratándose del conocimiento de la realidad jurídica captada en una *praxis*, su lógica no puede quedarse estrictamente en lógica «formal», o sea, abstrayéndose del contexto pragmático.

Lo que sucede, sin embargo, es que no puede haber una lógica antiformalista, y sus mantenedores no pueden definir aquellos criterios capaces de captar el razonamiento jurídico no-formal, que sería el propio de la «razón jurisprudencial», o sea, de la razón que Recaséns Siches denomina «logos de lo razonable», opuesto a la «razón matemática» que sería el prototipo de la lógica formalista.

Mas las ideas filosóficas ya aparecen en dos niveles diferentes, dado que también *la sabiduría filosófica aparece en dos perspectivas distintas*: 1) *En tanto que independiente de las disciplinas científicas* —de la racionalidad científica, aunque no al margen de toda racionalidad crítica—. 2) *En tanto que dependiente de esa racionalidad, asumiéndola según el modo que hemos establecido*. Esta doble presentación de la Filosofía tiene un paralelo en nuestra cultura, en la casi totalidad de las especialidades, dadas en la división del trabajo social, lo que es fácil-

tividad fundamental de una teoría filosófica. Ver J. COLLINS, *Modern Philosophy*, 1970, pág. 127; en otros aspectos, Alvin PLANTINGA, *The Nature of Necessity*, Clarendon Press, Oxford, 1973; John H. KUNKEL, *Society and Economic Growth: A Behavioral Perspective of Social Change*, Oxford Univ. Press, 1970; Robert S. COHEN, «Introducción» a la segunda edición de B. HESSEN, *The Social Function of Newton's Principia*, New York, Felting, 1971.

mente explicable, teniendo en cuenta la influencia ilimitada que la racionalidad científica ha ejercido en la configuración de nuestra cultura.

Así la *Filosofía no es «científica»* —en el sentido de que no procede según la racionalidad científica-abstracta—, *pero esto no significa que la Filosofía no sea racional.*

La Filosofía es razón, y razón crítica: es, pues, la misma razón científica. Pero —diría— es la razón abriéndose camino por terrenos diferentes. La razón filosófica no se mueve por terrenos acotados —esferas abstractas de racionalidad—, sino por terrenos salvajes, o por terrenos en los que se borran los lindes: el enfrentamiento de esferas heterogéneas (23).

Así pues, la Filosofía es, por esencia, consciente de sí misma. Otras creaciones humanas, como la Poesía, el Derecho, etc., pueden surgir históricamente sin que su propia definición esencial forme parte integrante del contenido de esas creaciones. De hecho, esta cuestión de su propio ser les es ajena. La pregunta ¿qué es Poesía? no es una pregunta poética, sino filosófica. Tampoco es jurídica la pregunta ¿qué es el Derecho? Pero la pregunta ¿qué es Ciencia, qué es Filosofía? es una pregunta filosófica. Por esto, las primeras creaciones científicas han de ofrecer en su propio contenido unas definiciones formales en las que se haga patente qué es lo distintivo de la Ciencia (24).

Ahora bien, la Filosofía no es propiamente una ciencia más, sino un intento de ser más que Ciencia, pues su objetivo último, consistente en comprender la universalidad del sentido de la realidad concreta, no puede ser jamás alcanzado. Mientras que los objetivos de las ciencias corrientemente llamadas así tienden a determinar sistemas de proposiciones que delimitan y completan el conocimiento de una realidad concreta, pero funcionalizada en solamente alguna de sus dimensiones posibles. Este es el paradójico resumen que E. Weil mismo hace de su cuestión sobre la científicidad del saber filosófico (25).

Efectivamente, afirma Weil, «la Ciencia» es un ideal. Lo que tenemos son ciertas proyecciones parciales y fragmentarias, que son «las Ciencias». Cada una de ellas tiene algún objetivo y algunos métodos que históricamente le caracterizan más o menos claramente, al menos según Escuelas científicas determinadas para cada disciplina al uso. Mas

(23) G. BUENO MARTÍNEZ, *El papel de la Filosofía en el conjunto del saber*, Madrid, 1970, pág. 241.

(24) E. NICOL, *Los principios de la Ciencia*, México, 1965, págs. 383-4.

(25) Eric WEIL, «La philosophie est-elle scientifique?», *Archives de Philosophie*, 33 (1970), 353-369.

la Filosofía no consigue caracterizarlas de ninguna de estas maneras, y no puede excluir de antemano la posibilidad de incurrir en contradicciones tales que no serían tolerables en el terreno de las ciencias. Por ello la diferencia no podría surgir entre Filosofía y una Ciencia en particular, sino entre el modo de proceder la Filosofía y las Ciencias en general. Aunque sólo fuera por la razón histórica de que las Ciencias han ido naciendo del común tronco de la Filosofía, quedándose ésta como un saber residual, carente de objetivo y método «moderno» estrictamente suyos. De ahí que la Filosofía no sea una «ciencia» como las llamadas por esta denominación. Sólo tal vez porque es ciertamente coherente consigo misma, lo cual no basta para ser considerada una ciencia más. La razón de ello es que la Filosofía es un tipo de saber aparentemente enloquecido, y sitúa su objeto de conocimiento en horizontes absolutamente ilimitados, y por lo mismo inalcanzables en sí mismos. Pues se preocupa de *lo universal*, y ello *universalmente*. Pero no en su totalidad, como podría tomar su objeto una física totalizante, refiriéndose a alguna dimensión concreta de la realidad; sino sin limitación alguna del sentido que pretendería o podría pretender investigar en toda la realidad.

Parece que un saber de tal índole no podría alcanzar ningún resultado valedero. Pero la paradoja filosófica consiste en que ni quiere ni consiente ignorancia ni limitaciones en su conocimiento del sentido de la realidad total. Mas para ello es preciso que todo se convierta en problema, y todo se convierta en posible objeto de averiguación. Aunque la realidad resulte excesivamente amplia, contradictoria en muchos puntos, incoherente casi siempre.

De este modo resulta que el objetivo de la Filosofía no está en alcanzar toda la extensión de los objetos científicos, sino en haber de buscar siempre la verdad más comprensiva de cada realidad en la perspectiva de su inmersión en la totalidad concreta, interpretada ésta a su vez en lo que significa para el ser humano. De ahí que la tarea de la Filosofía consista en buscar un modo universal de interpretar la realidad en la perspectiva de la conciencia humana, persiga un *logos*, un lenguaje capaz de significar lo que es el mundo, hacer transparente su estructura, y llevar el enfoque de esta claridad hasta transformarlo de tal modo que cada individuo que ande en busca de dar un sentido a su propia vida (empezando por el «filósofo»), no se encuentre emparedado en un laberinto preconcebido y sin fisuras, sino que sea capaz de construir su propia parcela de mundo a su propia medida, o sea, que sea capaz de ser libre. De ahí que en último término el objetivo concreto de

la Filosofía no se reduzca a objetivos limitados, puesto que su objeto es objetivamente ilimitado, pues se trata del destino terrenal del ser humano en su libertad y en su capacidad creadora del mundo. Se trata de la comprensión del hombre por el hombre dentro de su dimensión finita, pero también dentro de sus pretensiones infinitas a que por su libre racionalidad tiene derecho. «Toda la historia de la Filosofía —dice E. Weil— ha consistido en producir y decantar siempre renovadamente tamaño resultado.» Pues mientras las Ciencias parece que tienden a enfrentar el ser humano con sus limitaciones concretas, la Filosofía le avisa de que es más que ser limitado. «La libertad humana —continúa Weil— que se comprende como libertad dentro de la razón y como razón dentro de la libertad, se avizora como esa posibilidad siempre presente, pero que siempre tiene que estar recomenzándose de nuevo a sí misma, poniendo en cuestión toda experiencia o verificación anteriores.» Por ello la Filosofía no llega nunca a «saber», puesto que su objetivo consiste en «hacer pensar» al ser humano acerca de su propio destino y de las posibilidades y dimensiones de su vocación de infinitud. La Filosofía no aporta «últimos resultados», sino que es la autoproyección de la libertad humana, hacia los horizontes más limitados del pensamiento humano, desde donde trata de reflejarse a sí misma en los niveles más profundos y esenciales de la racionalidad humana. En este sentido es donde busca su comprensión de sí misma la actividad filosófica, entre la arrogancia del saberse imposible y la desesperación de saberse permanentemente fracasada.

En este sentido la *Lógica de la Filosofía* de E. Weil, es un esfuerzo por captar el sentido de nuestra época histórica, a través de la captación de la finalidad unitaria de la Filosofía (objeto ya de esta modalidad de pensamiento desde Hegel), mediante la búsqueda de la coherencia del discurso filosófico y de la racionalidad de la conducta humana. Su tarea consistirá en decantar la coherencia inmanente a los modos históricos de producirse la racionalidad humana en las acciones concretas. El análisis filosófico del lenguaje, cuya significación permite captar la irradiación racional de cada sujeto, considera a éste como lugar en que se fraguan todas las posibles oposiciones, y desde donde por ello se predispone la aparición concreta de la libertad. El problema de la moralidad aparece entonces como problema filosófico de base, y tiene que ser inicialmente planteado en forma de problematización de la moralidad social. A su vez, las «diversas Filosofías», no son más que momentos de la Filosofía, donde el lenguaje y los conceptos del sistema «anterior» son cada vez asumidos y captados en un nivel «superior», pero a su vez

el sistema «posterior» puede ser entendido por obra de la crítica y la elaboración que practica de conceptos «previamente dados» en un sistema histórico ya conocido con anterioridad. De ahí que —como adelantó Kant— la Filosofía no era mera cuestión de gabinete, sino asunto que afecta al mundo de los seres humanos existentes.

Mas el alcance de la teoría de Weil llega a imaginar que constituye el momento final de la historia de la Filosofía (26), puesto que en ella la Filosofía resulta comprendida en su integridad al comprender lo que la constituya como Filosofía. Tal sería la función de su lógica de la Filosofía, conforme a la cual se haría real la afirmación hegeliana que identificaba la Historia y la Filosofía, mediante la identificación que ahora alega Weil entre Filosofía y Historia de la Filosofía, identificando como Hegel el devenir del hombre y el devenir de la razón. Mas ha de concederse, que si ha captado bien la categoría de «lo Absoluto», resulta imposible refutarla, o sea, producir otra categoría que haga ver lo que la anterior no vio, y comprender lo que la anterior no comprendió. Pero ello no indica que no pueda ser superada, al menos lógicamente, mediante su negación, y subjetivamente como podría comprobarse por la insatisfacción real de una plenaria elucidación de su sentido como tal Absoluto. Mas, cualquiera que sea la posibilidad de instauración definitiva del pensamiento de Weil en la historia de la Filosofía, la aportación que ha realizado ya al pensamiento filosófico es esclarecedor (27).

La realidad histórico-política en su totalidad se efectúa, según Weil, en la concepción del Estado y de la Sociedad moderna, los cuales indican un nivel de realidad superior al objeto de una mera ciencia social empírica. Pues constituyen el ámbito en que únicamente puede ser comprendido el sentido de la acción humana, y su sistema de axiomas no puede ser suficientemente entendido desde una disciplina científica parcial, pues no depende sólo del modo de realizarse históricamente, sino de las formas determinadas de cohesión humana que fundamentan y constituyen tanto al Estado como a la Sociedad concretas.

La filosofía política trata, entonces, de captar las bases no-violentas de la realidad sociopolítica, cuyo opuesto sería la arbitrariedad de la violencia, sobre la cual no cabe Filosofía con sentido común. De ahí que para E. Weil el sentido de la política sea un vector que trae comienzo

(26) Eric WEIL, *Logique de la Philosophie*, París, 1950, pág. 69.

(27) BIBLIOGRAFÍA: *Philosophie Politique*, París, 1956; «Theorie politique, Philosophie politique», *Rev. Fr. de Sc. Politiques*, 2 (1961); *Philosophie Morale*, París, 1961; «Philosophie et réalité», *Bull. de la Soc. Fr. de Philosophie*, 4 (1963); *Essais et Conférences*, 1970.

del sentido de la acción humana en su universalidad. Ello no es «moralismo», sino Ontología (28).

La acción humana que pretenda constituirse en seguridad, buscará la razón de esta permanencia en algún tipo de compatibilidad coherente, la cual no puede ser la arbitrariedad de la violencia. De este postulado —que puede ser convencionalmente denominado «moral», ello no hace al caso— procede la necesidad de un Derecho positivo capaz de asumir las implicaciones de aquel principio de compatibilidad universal: el hombre concreto que existe en este mundo en la perspectiva de las precisiones de su libertad operante, lo cual será la sociedad en la que se está viviendo.

Habrán en la sociedad modos de organización, modos de presión, pero también modos de acogida para la libertad humana. Moralidad y técnica se dan la mano para hacer acogedora para el hombre la estructura social en ciertos aspectos. La racionalidad de las Instituciones consiste en la posibilidad de que en ellas se amparen acciones humanas razonables. La justicia no puede ser puramente hallada en estas normas institucionalizadas, pero al menos la certeza normativa constituye un horizonte estable para opciones, lo cual es el primer paso firme para orientar la presión colectiva en un sentido justo. Así sucede con el sistema democrático respecto al Gobierno, con la legalidad respecto a la Fuerza organizada. Sólo bajo la organización razonable del Estado puede desplegarse suficientemente el sentido de la existencia humana en el seno de la colectividad. Pero ese sentido «positivo» no viene dado dentro del Estado. El Estado «razonable» es una condición necesaria, pero no suficiente, para la realización de la libertad razonable, puesto que ésta sólo puede ser determinada positivamente por la racionalidad individual empírica (libre). El fin de la Política no puede ser definido desde el Estado, sino desde aquellos que pueden aplicar sus actividades a la realización del sentido humano de la sociedad: los capaces de ser libres y de responsabilizarse de esa misma propia libertad.

La Filosofía debe ser, por tanto, directa en cuanto basada en la experiencia, pero indirecta en cuanto constituida como saber reflexivo; rigurosa en cuanto atendida a métodos verificables de elaboración; comprensiva de los elementos subjetivos y objetivos del conocimiento; capaz de emplear métodos diversos sobre todo atendidos a las especificaciones de los problemas concretos que se plantea en los diversos ámbitos

(28) Véase la crítica a WEIL en J. FREUND, *L'essence du politique*, París, 1965, pág. 567.

de la realidad; y tendente a convertirse en «sabiduría», no en un saber científico más. Cada vez resulta menos definible en términos unívocos.

En el pensamiento filosófico tradicional esta indeterminación ha sido subrayada cuando se ha insistido en la dimensión en que la actividad filosófica se reduce últimamente a una «cierta sabiduría». Por encima de que consista en un planteamiento de problemas radicales, o en una solución armónica a tales problemas; o de que consista en una diferencia entre el «orden de los primeros principios» del ser y el «orden de los principios secundarios» del ser, o en una contraposición entre los «métodos analíticos» y los «metafísicos», por ejemplo, el saber filosófico es siempre «sabiduría», que siempre reside en un ideal inacabado e incompleto (cuando no utópico). La «sabiduría» (Sócrates, por ejemplo), consistiría más bien en una perspectiva en que se articula la conexión de todos los problemas, que en una solución válida a todos o a algunos radicales problemas. Entonces un método empírico de Filosofía sería saber que aún habría de desplegarse en términos críticos, y éstos superarse en nivel especulativo, y éste llegar a producir una cierta comprensión que sólo podría alcanzarse en una realización plenariamente cultural, en que la propia Filosofía sería un factor más a integrarse en la conciencia plenariamente consciente de la totalidad del ser... Ni siquiera bastaría la realización de todas las adquisiciones juntas que pudieran ser halladas en la Historia de la Filosofía. Y, tal vez, ni siquiera hiciese falta tan imposible recorrido para llegar a la Filosofía. ¿Dónde residirá (de nuevo tenemos que volver a la humilde manifestación socrática) la «sabiduría»?

Hasta la más rigurosa de todas las Ciencias en materia de pruebas, la Matemática, tiene que presuponer como factores dados ciertas cualidades de las magnitudes o de los números. Ya Aristóteles advirtió que los datos inmediatos y no susceptibles de demostración (*axiómata*) subyacen a cualquier conocimiento científico aunque sean los de más empírica utilización. Nada digamos cuando se trate de saberes mucho más complejos, como son los ético-sociales, en que intervienen conexiones históricas, sociológicas, psicológicas, cognoscitivas, culturales, sentimentales y estimativas, etc., cuya incidencia pone muy difícil obtener consecuencias estrictamente rigurosas si nos fuéramos a guiar de las exigencias de verificación peculiares de las ciencias meramente fenoménicas, como son los fenómenos referidos a los movimientos espaciales de nuestro sistema solar, por ejemplo (29).

(29) Véase en este sentido Paul ROUBICZEK, *Ethical Values in the Age of*

Mas el saber filosófico no se agota con su propia practicidad, sea como contraste hacia los conocimientos de otra perspectiva, o como organización permanente de su propia proyección en cuanto reflexión crítica global. Desde su primer momento el saber filosófico es también una expresión de ciertos aspectos de la verdad de la realidad, y desarrolla por tanto posibilidades comunicativas peculiares sobre un lenguaje que es común a los otros cualesquiera tipos de saber.

En expresión de G. Bueno, la Filosofía es un trabajo, con palabras, un trabajo lingüístico. Una Filosofía sin palabras es, desde el punto de vista cultural, un concepto tan absurdo como el de una música silenciosa. Pero de aquí no se deduce que la Filosofía, forma social de trabajo con palabras, consista en ser un trabajo *sobre* palabras. Filosofía no es Filología, aunque la Filología sea una disciplina, cada vez más indispensable en el trabajo filosófico. Las palabras son ineludiblemente *instrumento* del trabajo filosófico, no su *material* exclusivo, como parece desprenderse de algunas direcciones de la llamada «filosofía analítica» Filosofía como análisis de ciertos «juegos» lingüísticos, rompecabezas, *riddles*, *puzzles*, que fácilmente pueden interpretarse desde otros puntos de vista. Sin duda, la mayor parte de los lenguajes científicos —digamos: académicos— son metalingüísticos, en la medida en que ofrecen sistemas reales (asumidos como *significados*) de conjuntos de *significantes* originarios, de naturaleza descriptiva (Hjelmslev). Según esto, la Filosofía es en determinado sentido metalingüística, pero en el mismo plano en que puedan serlo otras ciencias que nadie llamaría «lingüísticas»; por ejemplo, la Física o la Sociología (30).

El alcance ontológico de la alianza entre la interpretación de la moderna filosofía y el enriquecimiento del raciocinio humano en todas sus modalidades es captado por Kant en su memorable frase: «el método de la participación en la causa general de la razón humana». La investigación histórica en los fundamentos filosóficos de la realidad, llega a originar una peculiar sensibilidad hacia los intereses generales de la humanidad (31).

Science, Oxford Univ. Press, 1972. Acerca de la necesidad del saber filosófico y de sus posibilidades metódicas en el mundo actual.

(30) G. BUENO MARTÍNEZ, *El papel de la Filosofía en el conjunto del saber*, Madrid, 1970, pág. 122.

(31) Afirma James COLLINS, *Modern Philosophy*, 1970, pág. 417.

2. EL SABER FILOSÓFICO, ENTRE EL LENGUAJE Y LA CULTURA.

El problema del lenguaje alcanza en nuestro tiempo una importancia central, comparable a la que obtenía en tiempos de Kant el problema del conocimiento (32).

Desde el siglo XVII la función de la Filosofía ha constituido en reconciliar la experiencia humana de la vida como una dimensión sabidamente conocida y aceptada, con los desmentidos que a la misma aportaban las constantes innovaciones de los nuevos saberes y nuevas técnicas modernas.

Para permitir un nuevo contacto entre las realidades revolucionadas por los cambios científicos y políticos, y nuestra concepción del mundo, el método hermenéutico ha intentado, en los dominios de la ciencia teológica, de la filosofía y de las ciencias del hombre, reconstituir nuevos accesos al conocimiento de la realidad. La hermenéutica intenta mediar entre las «enajenaciones» por distanciamiento de la realidad y de las normas, y las «aspiraciones» de conciencia que no dejan de surgir en nuestra existencia. Este método consiste en el hallazgo de las valoraciones y perspectivas insertas en la colectividad, desde las cuales sea posible ampliar las coordenadas de la comprensión humana, incorporando tanto los adelantos históricos como la fundamentación de los cambios ocurridos desde las situaciones históricas precedentes (33).

Para ello hay que superar el relativismo axiológico que aparentemente lleva consigo el saber histórico moderno, cegado a veces por la rapidísima sustitución de situaciones y normas, cuyo proceso impide a veces al saber humano adquirir una conciencia de su propia implicación en el mundo cambiante.

Frente a la experiencia del saber histórico, la conciencia «hermenéutica» contiene una posibilidad más amplia. En primer lugar tratando de evitar la comprensión defectuosa de la realidad, tal como Schleiermacher pretendía en sus investigaciones bíblicas. Mas la «in-comprensión» procede siempre de alguna falsa inteligencia anterior. De ahí que para Gadamer el esfuerzo hermenéutico tienda en primer lugar a eliminar cualquier resquicio que quisiera introducir mal-entendido entre el objeto y yo. Este primer momento contendría un procedimiento adquirido por la formación histórica, por la crítica histórica y por una enorme capacidad

(32) H. G. GADAMER, «Le problème herméneutique», *Archives de Philosophie*, 33 (1970), pág. 3.

(33) Por ejemplo, según la teoría heurística del propio GADAMER.

de autocrítica del investigador. Ello conduciría a eliminar las «distancias enajenantes» que Nietzsche lamentaba que surgieran entre el objeto y el sujeto histórico.

Para Gadamer (34) la veracidad que reposa en el vasto horizonte del pasado, como telón de fondo ante el cual se perfilan nuestra cultura y nuestra situación presente, sólo tiene sentido en función de lo que nosotros queremos, esperamos y tememos el porvenir. La presencia de la historia sólo mira al porvenir que será nuestro. La categoría de «futura-rización» es criterio respecto a lo que es preciso recordar y conservar, por lo cual no son nuestros «juicios», sino nuestros «prejuicios», quienes constituyen el entramado fundamental de nuestro ser.

La hermenéutica no se contenta con establecer bases teóricas en que quepan junta y equilibradamente la ciencia (35) y sus aplicaciones técnicas e industriales, como elemento básico de nuestra cultura contemporánea. Es preciso además plantear cuáles son los problemas suscitados en el estado actual de la condición humana, y explorar las respuestas que se habrán de producir. En definitiva este es el problema en torno al cual giran, tanto las ciencias físicas como las sociales, así como las íntimas preocupaciones de la Humanidad en este trance. Una perspectiva así enfocada habrá de valorar también cuáles de los actuales modos de vida, creencias y saberes habrán de quedar apartados del proceso histórico, y cuáles otros les habrán de sustituir parcial o totalmente. La metodología heurística habrá de resolver cuestiones como ésta: ¿cuál es la característica que hace que un investigador sea fecundo y certero?, ¿qué reglas han de encauzar la imaginación creadora?, ¿qué sentido humano ha de incubar la responsabilidad de enfocar el trabajo de la imaginación científica y filosófica?

Se trataría, en suma, de recomenzar el procedimiento socrático. Preguntar a «quienes saben» acerca de los fundamentos de sus concretos saberes y de las definiciones que los aspectos de tales saberes les merecen, e irles estrechando el campo de «seguridad» hasta obligarles a efectuar ellos mismos las preguntas pertinentes, convertirles en cuestores de su propia verdad, o sea, de los verdaderos fundamentos sobre los cuales lo que «conocen» pueda acreditarse como «exacto», al menos, en cuanto punto de partida para un planteamiento fundado de su propia *praxis* científica.

(34) «Le problème herméneutique», citado, pág. 9.

(35) También P. HEELAN, «Towards a Hermeneutics of science», *Main Currents of Contemporary Thought*, 28 (1972), 85-93.

La hermenéutica tiende, como en el ejemplo socrático, a delimitar el conjunto de temas que van a ser convertidos en objeto de una pregunta, o sea, elevados al rango de tema de investigación. La conciencia hermenéutica va seleccionando los problemas que espera resolver en el nivel de la acción científica, una vez planeadas las expectativas previsibles desde la totalidad de su vida y de sus experiencias de todo orden. El problema consiste, entonces, en conectar concretamente la experiencia de los conocimientos y del progreso científico, con la experiencia de nuestra vida humana *en general*, no para cada caso individual.

Ahora bien, esta conexión viene indicada y establecida objetivamente en la constitución lingüística de la comunicación humana. Se presenta como conciencia objetiva inserta en el transcurso de la historia, donde se esquematizan a título pre-positivo todas nuestras posibilidades de conocimiento, aun cuando contenga ciertos ámbitos de indeterminación actual (modas, ideologías) que se sustituyen unos a otros y mantienen cierta dialéctica competitiva (36) frente a los ejes vectoriales de la evolución histórica global.

La conciencia colectiva se expresa a través de las categorías y valoraciones que la *praxis* lingüística va seleccionando paulatina pero incesantemente en el devenir histórico. Las transformaciones del lenguaje tienen un sentido, que ya estimó en su momento Hegel, pleno de finalidad (37).

El lenguaje limita a veces las posibilidades de expresión de un razonamiento cuando no le ofrece dúctilmente los recursos suficientes de su eclosión comunicativa. Pero lo más frecuente es que las conexiones mismas del lenguaje, en su plexo profundo de significaciones y de posibilidades de agrupamiento, constituyan repentinamente imprevisibles constelaciones de sentido, donde aliente una idea fecunda, de donde surge a poco una inspirada aclaración científica. La conciencia humana encuentra en el lenguaje su morada (Heidegger), donde el propio ser

(36) I. LAKATOS y A. MUSGRAVE, *Criticism and the growth of knowledge*, London, Cambridge UP, 1970.

(37) Véase Joseph SIMON, *Das Problem der Sprache bei Hegel*, Stuttgart, 1966, sobre todo páginas 11 y sigs., 16, 182. En HEGEL la esencia del lenguaje es ser «el objeto de la experiencia de lo absoluto», y «fenómeno de la experiencia de lo absoluto». O sea que el lenguaje asegura la transcendencia recíproca del movimiento del pensamiento (como libertad negativa) y del de la intuición (como captación inmediata de lo real). En este nivel el lenguaje traduce la «manifestación» de lo absoluto a través de la exterioridad sensible: es el término intermedio gracias al cual el Espíritu se le hace posible al hombre revelar su esencia más profunda: su «hablabilidad» (*Sprachlichkeit*).

(*ousía*) encuentra su patrimonio (*ousídon*). Ello acaece cuando un término denominador de una cierta realidad alcanza un valor «universal», «comunicante» en todas direcciones.

Llega un momento en que un término se detiene en sí mismo, ofrece seguridad de su significación, expresa suficientemente al objeto, y se pone a disposición de quienes quieran utilizarlo con la seguridad de alcanzar inteligencia en quien le escuche. Lo «universal» le sucede a lo que se afirma seguramente en sí (*Zustandkommen*, en alemán). Puede ya uno afirmarse y buscar también la palabra «exacta», la universalmente comprendida con exactitud. Este proceso es el que Gadamer asigna a la investigación hermenéutica (38).

Tal procedimiento parece apartar el riesgo de la mala comprensión, y asienta el nivel de acuerdo en que sean inteligibles las divergencias de opinión científica y las discusiones de cualquier alcance sobre una determinada realidad. El proceso de comprensión comienza en la valoración lingüística, y se prolonga en la comprensión del término usado en un lenguaje nacional con el correspondiente en otro extranjero, permitiendo una extensión indefinida a lo ancho de la capacidad racionante del ser humano, inventor de los lenguajes. La experiencia de finitud de nuestro propio idioma nos permite captar la limitación del ámbito de la verdad que nos es accesible, así como establecer un diálogo infinito en dirección de la verdad total, inalcanzable para uno cualquiera.

El fenómeno de la consistencia y de la evolución del lenguaje ofrece, por tanto, una dimensión fundamental de la hermenéutica. La palabra, cuando es auténtica, siempre tiene algo que decir, y lo que dice establece una interdependencia efectiva entre los hombres, y les instrumenta para pre-decir su propio futuro.

La función más profunda del lenguaje es inmediatizar a cada ser humano una experiencia de la conciencia histórica pasada. Los hechos mismos de la historia pasada no llegan en su propia virtualidad hasta el presente, sino sólo incorporados a las significaciones que acerca de las circunstancias de la vida humana entrañan las palabras del lenguaje común. Ellas son el sedimento actual de las contingencias que determinaron la «conciencia colectiva» e incluso pueden resultar manifestaciones del «inconsciente colectivo» que recoge resumida y simbólicamente las experiencias más arcanas de la humanidad (supuesto que deba ser admitida la teoría de Carl Jung al respecto). La gente no puede imaginarse

(38) GADAMER, «Le problème herméneutique», *Archives de Philosophie*, 33 (1970), 17.

cumplidamente todo el entrelazamiento de causalidad histórica de donde vienen los hechos de su actual experiencia. Pero las palabras indican bastante la «idea» que subyace pre-valorativamente a los varios acontecimientos, a través de su denominación precisa (39).

Sin embargo, piensa Gadamer (40) que el historicismo puede convertirse en una enajenación más, si nos conduce por ejemplo y exclusivamente a la subjetividad productora de un acontecimiento, y no realiza la tarea destinada a la comprensión por la conciencia actual. De ahí que, según Gadamer, la «traducción» es la tarea hermenéutica por antonomasia. Pues «traducir» no es solamente encontrar la palabra adecuada, sino «reconstruir» el sentido auténtico del texto en un horizonte lingüístico absolutamente renovado. Una traducción verdadera implica la comprensión que es preciso establecer. Por ello el traductor debe comenzar por la comprensión del texto originario, y luego verterlo a la capacidad de intelección del no especialista. Para esta tarea el lenguaje ofrece recursos suficientes. La teoría de la hermenéutica pretende que cada lengua tenga posibilidad de expresar cualquier idea generada en otra. De ahí que la hermenéutica no es sólo una cuestión de método científico para las ciencias humanas, sino una cuestión elucidadora de la condición humana en sí y en sus recursos significativos más elementales.

Por último, dice Gadamer, es preciso comparar el concepto de «verificación científica» con el de «significación hermenéutica». El primero se refiere a unos métodos rigurosos en que la razón es empleada con una precisión universalmente aceptada. Por el contrario la hermenéutica

(39) Otro aspecto de este problema es la utilización inauténtica, cuando no falsificación buscada de propósito, de ciertas palabras distorsionadamente aplicadas, con intención de confundir a la gente sencilla, a realidades tal vez contrarias e incluso opuestas a las que auténticamente quieren decir. En nuestros días es fácil advertir fenómenos como los siguientes: denominar «libertinaje» a la «libertad», «democracia popular» a una «dictadura de izquierda», o «democracia corporativa» a una «dictadura de derecha»; «Estado de Derecho» a un Estado donde frente a la Administración monopolizada del poder no le queda al particular otro recurso que el «contencioso», siéndole demorada la respuesta explícita a cualquier petición o reclamación mediante el «silencio administrativo»; «política de redistribución de rentas» a «política fiscal oligárquica»; «desaceleración» de un factor positivo a «retraso» en la evolución del mismo, etc. Toda esta falsificación conduce a dos objetivos: el convertir el lenguaje en un «metalenguaje» todo rebosante de «doblentendidos» y «lectura interlineada», y desvalorizar, desde el argumento de su confusión semántica, el tipo de realidad auténticamente denominado por el término de que se trata.

(40) H. G. GADAMER, «A propos de l'herméneutique», en *Archives de Philosophie*, 33 (1970), págs. 23 y sigs.

pone en juego la responsabilidad universal por que cada uno es responsable de su propia vida y de la comprensión adecuada de los hechos en que se va a apoyar la acción futura de su propia existencia. La hermenéutica tiene el interés de poder aplicar cualquier conocimiento a las condiciones de nuestra situación personal, lo cual es un método mucho más universal que la universalidad en que se produce el proceso de verificación científica.

Estudia también Gadamer las posibilidades de su concepto de hermenéutica, comparándolo con algunos de los momentos más relevantes del pensamiento tradicional. Concretamente, de Hegel y Platón (41).

El problema de la *lógica*, en que no se trata de analizar el movimiento del pensamiento, sino sólo de sus contenidos, no se advierte cómo sea posible que un movimiento de conceptos pueda surgir y recorrer una trayectoria sin que haya una cierta actividad de los sujetos del pensamiento. Mas Gadamer resuelve esta aporía fijándose en la perspectiva de la reflexión en que Hegel sitúa la idea de su *lógica* transcendental.

Para ello recuerda Gadamer una tesis del *Parménides* de Platón, donde este filósofo describe un movimiento que no es tanto un camino paulatinamente desplegado como una fermentación espontánea de implicaciones lógicas que instantáneamente se reclaman entre sí. Cada concepto no puede quedarse entendido aisladamente, sino que sólo puede ser pensado en el seno de un sistema de ideas, en cuyos términos puede determinarse la posibilidad del oportuno conocimiento.

Análogamente aparece en Hegel, que, cuando habla de «comienzo» de un proceso lógico, este comienzo no es punto estático de partida, sino que contiene el principio impulsor, dado que es un comienzo «dialéctico», no «fáctico», convirtiéndose instantáneamente en mediatizador del proceso evolutivo del razonamiento. Conforme a la antigua verdad contenida en *Filebo* (42), todo devenir es devenir de algo que a su vez es producto de algún devenir, si bien su significación plenaria sólo podrá hallarse en el resultado último en que todo el proceso haya llegado a desembocar finalmente. Entonces puede entenderse que la *lógica* se ocupe precisamente de lo que en el pensamiento exista como contenido, en base del despliegue de las determinaciones de la idea que de este modo adquiere consistencia, prescindiendo totalmente de la intención del «pensante». Pues «en el pensamiento no hay nada que no sea lo común; y

(41) «La logique de Hegel», en *Archives de Philosophie*, 33 (1970), 675-700.

(42) *Génesis eis ousían* (26 d.).

de él se excluye todo lo que le haría ser una opinión particular: El *Yo* está purificado de sí-mismo».

La mutua irreductibilidad entre el Ser y la Nada se destensa en cuanto que uno y otro término dialéctico sólo pueden ejercer su función ontológica en el seno del Devenir. El Ser y la Nada son para Hegel intuiciones o pensamientos, y su distinción es indefinible como no sea a propósito de una determinación de su contenido. Así pues ambos términos deben ser considerados como momentos analíticos en el concepto del devenir, el cual, a su vez, sólo puede ser entendido como «devenir-hacia-el-Ser» o como «devenir-hacia-la-Nada», de tal modo que no es una aparición o desaparición del Ser o de la Nada, sino una determinación del proceso en que se hallan «deviniendo» el Ser y la Nada. Como el propio Hegel afirma: en lugar de un titubeante equilibrio que oscila entre la aparición y la desaparición, se tiene la unidad de la Existencia. Por ello el movimiento no es algo que le suceda al Ser, puesto que éste no es más que un pensamiento que sólo se representa a sí mismo, y sólo tiene sentido en el acto de pensar, como una reflexión «exterior» al proceso ilativo de la verdad de la realidad, único lugar en que tiene realmente sentido la intuición y el pensamiento. De ahí que «es importante haber reconocido que el Ser y el No-ser son abstracciones sin verdad, y que sólo el Devenir es la primera cosa verdadera».

Reanuda en este punto su reflexión Gadamer, insinuando que las determinaciones lógicas que constituyen las relaciones recíprocas del pensamiento operan secretamente dentro del lenguaje, cuya gramática compendia así estructuras lógicas. Pero además resulta que el lenguaje está en camino de constituir una lógica propia, en cuanto que las categorías usualmente operantes en el lenguaje son concretamente pensadas como categorías lógicas. Y la idea de la Lógica se redondea cuando han sido recorridas y conjuntadas en el pensamiento del concepto todas las determinaciones del pensamiento que se presentan en ella, y que están en acción dentro de la lógica natural del lenguaje (43).

Hegel advirtió suficientemente que había cierta correspondencia entre la Lógica y la Gramática. Compara la vida que el empleo de una lengua trae a una Gramática «muerta» y la vida que adquiere la Lógica cuando las «muertas» formas que la constituyen se utilizan instrumentando las ciencias positivas. Mas si es cierto —dice Gadamer— que Gramática y Lógica se corresponden en cuanto que ambos sólo existen verdaderamente en su concreto empleo, resultará que la Lógica natural con-

(43) GADAMER, «La logique de Hegel», citado, págs. 693-4.

tenida en la Gramática de cada idioma no se agota en la función de ser una prefiguración de la Lógica filosófica. Y entonces resultará también que —contra la intención de Hegel— en el seno de la diversidad estructural del lenguaje humano operan ciertas «anticipaciones» lógicas, articuladas en una diversidad de esquemas mediante los cuales el lenguaje abre accesos a la comprensión del mundo y de sus realidades. Entre las «palabras» y los «conceptos» ocurre idéntica conexión que entre las «categorías de la reflexión» y la «lógica». Así sucede que nunca se parte de nada. Un concepto sólo puede ser determinado como tal a la vista de la multiplicidad de todas sus significaciones. Los conceptos son sólo lo que son gracias a su función, y ésta va encauzada siempre por la lógica natural del lenguaje. No es que el «concepto» sea mero instrumento del pensamiento: es que el pensamiento sólo tiene sentido universal si se atiene a las reglas de juego del concepto que lo expresa. La esencia del lenguaje no se conforma con la revelación de lo que es pensado. Por el contrario, el pensamiento sólo adquiere presencia duradera al ser captado en la palabra oportuna. El movimiento del lenguaje oscila en una doble dirección: tendiendo hacia la objetividad de la idea, e incorporando en la «morada» de la palabra todas las objetivaciones de que es capaz. De este modo el Lenguaje se convierte en «una de las moradas esenciales» en que el hombre puede instalarse propiamente (*Einhausung* según Hegel; *die Ansiedlung des Menschen in einer seiner Wesensorte* para Heidegger).

Y concluye Gadamer: Si la idea hegeliana de la Lógica admite plenamente la relación con la lógica natural que encuentra en aquélla su conciencia reflexiva, también aparece tal relación en la Dialéctica platónica y en la refutación de la Sofística por Aristóteles. Ahí se abre camino la tarea de pensar la Lógica como el fundamento de la objetividad. Pero si todo pensamiento está conectado con su expresión lingüística, el pensamiento debe enfrentarse con la correspondiente posibilidad de que el concepto se incorpore en la palabra que actualiza sus conexiones de sentido. De ahí que la Hermenéutica postule para sí el puesto anteriormente ocupado por la Dialéctica.

En todo caso hay que seguir manteniendo que la Filosofía no puede confundirse, ni con los propósitos de los saberes particulares, ni tampoco con las determinaciones de sus instrumentos significantes, ni menos con las exigencias de sus métodos usuales, estén más o menos de moda en una época histórica determinada incluyendo la presente. La proyección filosófica es algo más, pero también algo menos en cuanto

que no admite una definición unitaria que no sea muy amplia y por tanto poco esclarecedora (44).

Para Joseph Pieper (45), la Filosofía es aquella tarea de pensamiento personal que consiste en algo más que en crearse un mundo en torno a su propia medida. Pues consiste en estudiar el problema del sentido último de la realización en cuanto conjunto. Cualesquiera que sean las respuestas que vayan apareciendo en esta búsqueda, jamás se alcanza a la respuesta capaz de dar satisfacción a toda la amplitud de la pregunta. Puesto que su objetivo es un «hecho completo» (en la terminología de Whitehead), las diferentes respuestas no pueden jamás llegar a constituirse en respuesta «completa». La muerte, por ejemplo, es incapaz de ser definida sólo en sus aspectos elementales diversos: fisiológicamente, legalmente, sentimentalmente, etc. ¿Cómo va a poder ser definida unívocamente la integridad del «ser»?

Sin embargo, escribe Pieper, la función específica del pensamiento filosófico es abrir la atención humana hacia ese hecho incomprendible y completo, recordar la infirmitad de todas las pretensiones de haber hallado la fórmula total, y resistirse a las pretensiones de suprimir o devaluar cada uno de los elementos de la realidad para poder llegar, resumida y directamente, a alguna sistematización o armonización que siempre será prematura por haber sido parcial.

La empresa filosófica aparece por ello, en su acción, un tanto desmesurada, irritantemente contestataria frente a la tranquila autolimita-

(44) Aunque la Filosofía del Derecho no debe impedir, sino estimular, un filosofismo intracientífico o intercientífico, inserto en situación que únicamente se dan o se sirven en el desarrollo de una actividad científica, la cual no constituye de entrada un saber del saber, sino un saber de la realidad, no pudiendo prescindir de las numerosas autorreflexiones que le salen al paso. La actividad científica toma, pues, coloraciones filosóficas sin sobrepasar su propio quehacer; es una consecuencia inevitable de la depuración crítica. Esto no aparta de la ciencia ni aleja de la práctica. La práctica es otra dimensión de la actividad científico-jurídica. Si el Derecho surge (cultural, socialmente) como práctica y tiende hacia la práctica, es decir, a realizarse, el tratamiento científico será más idóneo en la medida en que se capte más de cerca la práctica misma normativamente condensada y dispuesta a expandirse a través de múltiples relaciones.

Lo expuesto, en definitiva, se dirige a significar que no toda la metodología es la contemplación de la Ciencia desde la Filosofía del Derecho, aunque ciertamente la metodología incorpore un saber filosófico. Ver A. HERNÁNDEZ GIL: *Met. de la C. del D.*, III, 101-2.

(45) «The Condition of Philosophy in the Modern World», *Proceedings of Amer. Cathl. Philos. Ass.*, XXIV (1950), 10-18.

ción que se presume en los demás saberes (46), y por ello ha de estar constantemente vigilante para no incurrir en los peligros de «desmesura» que le acechan insistentemente: olvidar al ser, asimilarse a la «cultura», subordinarse a la «investigación científica», no respetar en sus debidos términos los esfuerzos y aportaciones desplegados desde los restantes saberes. Parece haber tenido estas advertencias en cuenta Whitehead cuando definía las líneas directivas de su propia actividad filosófica: superación de las filosofías antecedentes, liberación respecto al positivismo filosófico impuesto por el predominio de la metodología científica moderna y constitución de una metodología filosófica capaz de realizar ambos objetivos: el crítico-filosófico y el crítico-científico. De ahí haber captado la relevancia metódica de la incidencia real de las realidades externas (interconexiones y perspectivas) y de los procesos temporales (conexiones causas-efectos), en la conciencia dinámica del sujeto pensante, existencial y potencialmente limitado, en un mundo, objetivamente también actual y limitado (47).

3. EL PLANTEAMIENTO CRÍTICO DE LA INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA: LAS DIVERSIDADES ESCOLÁSTICAS.

Al ser la «toma de posición filosófica» una actividad reflexivamente consciente, el sentido de la afirmación de que *tal cosa x* sea objeto de un juicio de *verdad*, se ha de entender con aquella significación que a «*cosa x*» y a «*verdad*» les venga asignado en su contexto sistemático conforme al propio planteamiento filosófico. Si se intentase explicar cada proposición, que tiende a expresar *su* verdad, como una manifestación general de *la* verdad y como auténtica expresión de su objeto, la comunicación conceptual estaría llena de equívocos. Pero si se especifica que la anterior afirmación expresa el *ser* de la realidad, la comunicación se hace posible, porque se tiene en cuenta que la inteligencia del ser es análoga, no unívoca, ni por tanto equívoca, y no trata de configurar monolítica y apodícticamente la verdad total bajo un enunciado que en sí

(46) C. LEVESQUE, «La démesure de la philosophie», *Dialogue*, 11, 1 (1972), páginas 23-24.

(47) Según parece ha cambiado, en conjunto, el panorama filosófico, también en torno al Derecho. Sin embargo, «el saber que se cultiva como prototipo de la Ciencia jurídica no ha sufrido, pese a todo, un cambio profundo. Esta es una cuestión pendiente y quizá en marcha, pero todavía en los primeros pasos». Ver A. HERNÁNDEZ GIL, *Métod. de la C. del D.*, III, pág. 425.

mismo considerado no puede dejar de ser particular (en perspectiva, en tiempo, en espacio y en lenguaje). La certidumbre buscada por el filósofo es la verdad del ser, o sea, una verdad análoga, por referirse a la estructura funcional de la realidad, y no sólo a una comprensión absolutamente total, sólo accesible a la conciencia sobrehumana que suele serle asignada a Dios.

Esta posición viene expresada en términos actuales por el neotomista Lonergan a través de su categoría de la «inteligibilidad» referida como coextensa al «ser». La «inteligibilidad» de la realidad viene a coincidir con lo que Lonergan denomina «el más profundo sentido accesible», cuya afirmación sólo puede entenderse tratando de averiguar qué cosa sea la actividad «comprehensora». Sólo desenmarañando las actividades conscientes de comprensión y de juicio se podría llegar a captar lo que significa esa expresión (48).

La realidad será inteligible en el profundo alcance en que sea identificada por la inteligencia en el acto de afirmar algo que les es condición común.

El acto de pensar en términos filosóficos no trata de transformar las «verdades» enunciadas en ciencias particulares, dado que cada una de éstas lleva consigo su propia crítica categorial de los enunciados que establece. Pues la verdad «filosófica» tiene un sentido distinto del alcance de las «verdades» especializadas (por la técnica, por la ciencia, por la *praxis* empírica) (49). Sino que el objeto de la Filosofía son verdades que podrían ser calificadas de «categoriales», comunes a la expresión de las afirmaciones verdaderas contenidas en los diferentes niveles del saber, y constituyendo un correlado ideal y coextenso de la propia capacidad perceptora de realidades residente en la conciencia hu-

(48) BURRELL, en el volumen *The Nature of Philosophy*, Washington, 1967, páginas 251-252.

(49) Como dice el filósofo del Derecho M. VILLEY, la filosofía «retorna» porque «ninguna filosofía puede pretender hoy la eternidad». El sistema del porvenir —reitera— «no puede ser enteramente nuevo, surgido del genio de su inventor; debe constituir una *synthèse* de las verdades parciales antes puestas al día». VILLEY quiere dar a entender que no procede ni la total descripción a lo clásico ni a lo actual. Se siente atraído por el equilibrio, el sincretismo, la conciliación. Pero el ingrediente clásico —y en su pureza originaria, es decir, antes, por ejemplo, SANTO TOMÁS que los tomistas— es el que, con todo, predomina. Compruébese en estas dos aseveraciones: «sólo será verdadera la filosofía que logre reunir y reconciliar, sin sacrificar ninguno, a los aspectos todavía dispersos de la tradición»; y «la primera e indispensable condición de una Filosofía del Derecho será, por tanto, el estudio de los antiguos filósofos». Es verdad que como segunda condición recomienda leer y meditar los filósofos contemporáneos.

mana en su integridad. De ahí que el campo de las verdades filosóficas no sea sólo «lógico», «psicológico», «moral», «objetivo», etc., sino que es, además de alguna de estas modalidades, y por su propia índole cualitativa y diferencial, «transcendental». Por ello la Filosofía ha de ser, como postula incansablemente Bueno (50) una actividad institucionalizada, pues labora con un material (las Ideas), a las que somete a cierta operatividad (reflexión) y articula en cierto orden (Escuela). Por ello «la Filosofía académica» aspira a ser un entramado de ideas que en sí mismo es ya una realidad cultural, y que versa sobre elementos reales que brotan del ser mismo social e histórico del hombre del que es componente esencial la «tradición» (51).

La Filosofía, como cualquier actividad humana asumida en un plano racional por su propio agente, lleva consigo una teoría sobre sí misma, cuyos enunciados han de ser comprendidos por personas ajenas a la propia actividad. Esta es una condición que permite, cuando no exige, que la autojustificación de la Filosofía haya podido ser muy variada según las épocas históricas, y según los planteamientos de credibilidad planteados desde otros componentes de la común sociedad cultural. Esta misma característica de que el pensamiento filosófico haya de abrirse para explicar su fundamentación a las demandas intelectuales procedentes desde otros tipos de saber, aclara también la diversidad de Escuelas filosóficas, que pretenden responder a ciertas inquietudes con preferencia a otras (por ejemplo, la actitud de una *philosophia ancilla theologiae* puede ser muy distinta de una *rationalis ontologia*).

Pero esta complejidad de la institucionalización académica de la Filosofía hace que, desde cada Escuela, se trate de llenar de significación crítica, para subrayar conformidad o contradicción con el pensamiento propio, cualquier sutil afirmación o disconformidad acerca de algunas nociones fundamentales, y para establecer complejísimas conexiones entre unos conceptos y otros, como son, por ejemplo, Necesidad y Libertad, Movimiento y Reposo, etc.

Tal vez hay conceptos que aparentemente son contradictorios, pero

(50) *El papel de la Filosofía en el conjunto del saber*, Madrid, 1970, páginas 16, 17, etc.

(51) Quisiéramos aquí referirnos al concepto de «tradicividad» constitutivo del ser humano según ZUBIRI, cuyas dimensiones de «ser uno cada cual», «ser comunal» y «ser coetáneo», configuran la triple índole de individualidad, socialidad e historicidad del hombre, desde donde éste se enfrenta al mundo conforme a las capacidades que genética e históricamente le son peculiares en cada momento del devenir humano. (Datos tomados de su conferencia del 31-I-1974 en *Estudios y Publicaciones*, Madrid.)

que en realidad no son más que causas y efecto, o género y especie. Mas la necesidad instituyente de las Escuelas ha debido apoyarse en alguna conexión de tal índole para poder establecer los términos de convergencia intelectual hacia los puntos problemáticos que tenían que ser estudiados. Es notorio que los conceptos «estabilidad» y «cambio» son unos de estos conceptos primordiales en la construcción institucional de una Escuela filosófica, desde la antigüedad. Todas las filosofías clásicas parten del dato (concepto) primario del cambio, excepto la eleata. Aparentemente sólo Parménides merecería ser denominado «filosófico del *ser*», si *ser* y *devenir* fueran rigurosamente incompatibles. Pero ello implicaría tomar como punto de partida la propia idea de Parménides, para el cual *ser* sería rigurosamente igual a *ser inmóvil*. Negando tal posición, y afirmando que entre *ser* y *nada* hay *devenir*, se contradice, no el concepto del *ser*, sino la filosofía parmenidea entendida como Escuela particular. La posición contraria de Heráclito parte de la evidencia de que toda realidad conocida y experimentable cambia en ciertos términos y nunca es rigurosamente idéntica a sí misma: el *ser* es *inestable*. De aquí la contradictoria teoría de la historicidad (o al menos de la temporalidad) de lo real. Pero el cambio en sí mismo queda fuera de la curiosidad filosófica. No se ocupa ésta del cambio, ni del tiempo, sino de la realidad de la cual sucede que, a través del tiempo, resulta cambiada. Por el contrario la Ciencia trata de quedarse en algún momento determinado, asigna caracteres permanentes e inmutables al *ser*, y se especifica como saber que trata de atenerse a lo permanente. De ahí que en cierto momento los saberes «científicos» se quedan en el trayecto de la Filosofía y se desgajan incluso académica y escolásticamente, estableciéndose como disciplina separada y autónoma (52).

Sin embargo las Ciencias no cortan nunca su connivencia radical con la fundamentación común de su intencionalidad cognoscitiva, sino que convive en ellas cierto elemento reminiscente como Filosofía. Al menos como posibilidad de respuesta transcendente a las utilidades aplicativas del conocimiento científico inmediato. Como escribe Nicol (53): «A la pregunta científica inicial, ¿qué es lo permanente en el cambio?, cabe

(52) Correlativamente, la Filosofía puede resultar afectada por el «estilo» científico. Así, tal vez el punto extremo de la interpretación «naturalista» de la realidad humana se haya desplegado en SPINOZA.

Tal juicio, muy extendido, viene ratificado recientemente por la investigación de Jean-Marc GABAUDE, *Liberté et raison. La liberté cartésienne et sa réfraction chez Spinoza et chez Leibniz*, II, Toulouse, Le Mirail, 1972.

(53) *Los principios de la ciencia*, México, 1965, 508 y sigs.

dar estas respuestas: lo permanente es el Ser; lo permanente es el Devenir; lo permanente es la razón del Devenir...» Sólo tras haberse atendido a alguna de estas delimitaciones de su propio horizonte comienzan las tareas concretas de análisis y de construcción, de elaboración de un método apropiado a la índole del ser temporal y de su racionalidad específica. En este sentido «la ontología es ciencia fundadora de todas las ciencias, las naturales y las humanas».

Mas ello sólo es cierto en un sentido muy elástico, si no ambiguo. Pues el modo en que las diversas modalidades de conocimiento científico pueden tener conciencia de sus implicaciones filosóficas es muy distinto al hecho de que las Escuelas filosóficas encuentren en las Ciencias específicas fundamentaciones que les son mutuamente o simultáneamente comunes. También es muy diferente el modo en que las distintas Escuelas filosóficas asumen conscientemente su propia conexión con los saberes de rango o de objeto científico.

De todos modos puede afirmarse que en nuestra rigurosa contemporaneidad, y precisamente por la forzosidad en que el pensamiento filosófico trata de reconstruir sus propios fundamentos, lo cual le lleva muchas veces a investigar el verdadero significado de doctrinas enunciadas en épocas muy antiguas, se hallan concurrentemente vigentes muchas Escuelas filosóficas, desde el platonismo y el aristotelismo, pasando por el estoicismo y el tomismo, hasta el idealismo y el realismo, el personalismo y el materialismo. Los cuales incluso en sus últimas construcciones jamás desisten de rebuscar y de investigar desde muchos puntos de vista (desde las técnicas filológicas hasta las analíticas y las lógicas) en las construcciones teóricas anteriores, las cuales a su vez perviven directa o indirectamente hasta nuestros días.

Podemos referirnos a varios ejemplos (de ninguna manera sistemáticos, sino meramente explicativos de la complejísima estructura de la Filosofía actual).

Comencemos por el «platonismo». Por ejemplo su revisviscencia a través de su interpretación en Jaeger.

Describe Jaeger (54) el método filosófico de Platón atendiendo a la posibilidad de exactitud en el conocimiento acerca de la realidad, como una progresión que parte del mundo sensible, resume estas percepciones en las diversas opiniones para entrar en el de la investigación científica, y por último trata de reducir a unidad la pura validez de la trayectoria del saber.

(54) *Paideia*, ed. FCE, 1971, pág. 689.

Las disciplinas científicas comienzan por las *téjnai*, que son disciplinas objetivas de la realidad, partiendo de hipótesis para siguiendo una red de consecuencias llegar a nuevos conocimientos (por ejemplo, la ciencia de las matemáticas). Opera mediante abstracciones (el triángulo, el círculo, etc.), pero aún se mantienen vinculadas al mundo de los sentidos y al conocimiento sintetizado en ellos (*dóxa*) de dos modos: las hipótesis de partida se basan en intuiciones sensoriales; y además tales hipótesis se mantienen como si fueran verdades conseguidas y verificadas actuando como si fueran «principios» (*arjái*). Por tanto, las tesis conseguidas en el conocimiento científico de las *téjnai* deben ser a su vez relativizadas, convertidas en premisas y fases provisionales, para trascenderlas en búsqueda de un principio universal, el cual condensaría un tipo absoluto de conocimiento. Este método supremo luego desciende, apoyándose en lo más próximo a él y así sucesivamente hasta el final, sin recurrir a intuición sensorial alguna, pasando siempre de una idea a otra y deteniéndose siempre al final en ideas (55).

La conquista ascensional del «principio universal» es resultado de la última fase de la investigación científica, que es la dialéctica. Esta es la ciencia que cancela las premisas de todos los demás tipos de saber y «dirige lentamente hacia lo alto el ojo del alma hundida en los pantanos de la barbarie» (*Rep.*, 533 C-D). El Pensamiento es respecto a las Opiniones como el Ser respecto al Devenir y el verdadero saber (*epistéme*) respecto a las evidencias transmitidas por los sentidos (*pístis*). El saber dialéctico es superior a los técnicos, por consistir en darse cuenta de la esencia de cada cosa (*Rep.*, 534 B). Debe estar en condiciones de distinguir lo «bueno en sí» de las distintas cosas, personas, etc., que calificamos de «buena», discerniendo por medio del *lógos*, por la fuerza de esa dialéctica vigilante que no cae en trampas y que escudriña cada dificultad. Por ello el estado de la conciencia dialéctica es la «vigilancia». De ahí que Platón denominase «guardianes» a los «gobernantes» de su Estado. Sólo quien está plenamente volcado en esta vigilancia dialéctica está viviendo despierto la realidad. Dentro del sistema de las ciencias, la dialéctica es la «frontera» (*thrinkós*) que delimita el saber humano hacia arriba y que excluye la posibilidad de añadir otro saber superior a aquél (56).

La dialéctica es posterior al estudio de los conocimientos científicos concretos (*téjnai*) y pone de relieve la concatenación de disciplinas antes

(55) PLATÓN, *República*, 511 C 6; 510 B; 510 D; 511- C-D; 511 B (citado por W. JAEGER).

(56) *Rep.*, 534 E. Cfr. JAEGER, *Paideia*, cit., págs. 714-715.

estudiadas por separado, y de sus materias respectivas. Ahora deberán «enfocarse todas en conjunto» con vistas a la «naturaleza de lo existente». El dialéctico es el sinóptico que percibe la concatenación y la afinidad de las materias y los campos del saber (*Rep.*, 537 C). La dialéctica es un durísimo aprendizaje donde ha de vencer el investigador su propio desaliento que le quebrantaría en la desilusión, y se efectúa en un proceso interior de mucho tiempo de comunidad de vida y de investigación, transformando gradualmente la esencia del hombre mediante una conversión del alma hacia el ser. La filosofía sería ese grado superior de justicia que realiza no menos, sino más que lo que la ley ordena, por realizar los fundamentos y principios universales de la justicia que es verdaderamente tal.

El modelo Estoico de filosofía viene expresamente reclamado como canon de actitud filosófica actual por un pensador tan ocupado de estos problemas de la actualidad como es el tantas veces aludido Bueno (57), no fundado en motivos, estéticos o meramente subjetivos, sino por requerimientos de una auténtica conciencia filosófica sobre el mundo cualquiera que sea la situación de la mente que filosofa, con conceptos tan radicalmente constructivos como son los de los *lógoi spermatikoi*, del destino, y de las funciones sociales, así como la teoría epistemológica de la identidad entre *áisthesis* y *lógos*, e incluso por la ponderación teórica procedente de la gran maduración personal y del gran autodomínio ético de sus más notorios portavoces.

«En el estoicismo, en resolución, encontramos la *crystalización* de una estructura que sólo históricamente podía lograrse: la estructura de la *conciencia filosófica*, en cuanto estructura que puede realizarse tanto «mundana» como «académicamente», dentro de cada sociedad de referencia». La tesis de Bueno sobre el estoicismo tiene, por tanto, más sentido filosófico-histórico y sociológico que filosófico abstracto: no constituye por sí misma una «defensa» del estoicismo como «doctrina verdadera» y, por así decir, *considera al estoicismo más como «verdadera filosofía» que como «filosofía verdadera»*.

Ontologismo, frente a transcendentalismo, es otra posición que inmediateza con vigor posiciones que en otras épocas se plantearon en términos muy análogos. Tras una profunda reflexión sobre la índole histórica del conocimiento filosófico, explica Kuhn (58) como ha llegado a

(57) BUENO MARTÍNEZ, *El papel de la Filosofía, etc.*, cit., págs. 300 y sigs.

(58) *Das Sein und das Gute*, München, 1962, Prólogo, conteniendo también una referencia a otro libro anterior, *Sokrates. Versuch über den Ursprung der Ursprung der Metaphysik*, Berlín, 1934.

configurarse su teoría de la «filosofía de la afirmación ontológica» en contra de las tesis básicas de la «filosofía trascendental» que por tanto trata de rebatir (59).

Kuhn a su vez opone la teoría de la «comprensión natural» del conocimiento: el conocer es una actividad que intenta ayudar a su objeto existente a mostrarse él mismo. A su vez la existencia de los objetos no puede ser percibida más que por un existente, o sea por la persona concreta, conocedora pero también capaz de error. La Filosofía de la «afirmación ontológica» se orienta hacia tres objetivos temáticos: el concepto de «conocimiento», el concepto de la «existencia» y el concepto de la «persona». Pero su perspectiva intencional consiste en la reconquista del concepto metafísico de «razón» (por ello resulta oportuno mencionarla en este contexto), tal como fue pensado originariamente por Platón y Aristóteles, y desarrollado posteriormente por San Agustín y la Escolástica. Ser y Conocimiento están ligados recíprocamente en una dependencia unilateral, cuya primacía corresponde al Ser. El Conocimiento es válido para todos (intersubjetivismo) y representativo para todos (universal), pero además es histórico para todos (y limitado, por tanto). Siendo esta Filosofía de la «afirmación ontológica» una filosofía del riesgo (en el conocer), mantiene incitaciones transtemporales que le son comunes a múltiples doctrinas modernas.

Dentro de esta severísima línea de exigencia racional tradicional, conjugada como en el caso referido con una modernidad acusadísima en su estilo y en sus pretensiones, podrían mencionarse muchos pensadores contemporáneos que en nada desmerecen del ejemplo aducido (60).

En otra dirección está el marxismo, o mejor dicho, la Filosofía de influencia marxiana (61).

(59) Define así las tesis atacadas: 1.º El conocimiento debe ser, más allá de una finalidad pasiva, como recepción, un «obrar cosmológico libre y al mismo tiempo necesario». 2.º La Filosofía trascendental reduce la persona humana concreta a un *ego* trascendental no-existente.

(60) Con múltiples y a veces delicadas diferencias, en nuestro país MUÑOZ ALONSO, MILLÁN PUELLES, GONZÁLEZ ALVAREZ, CORTÉS GRAU, ALCORTA, USCATESCU, etc., con características personales pero también con profundas conexiones tradicionales de *perennis philosophia*.

(61) Una somera bibliografía: «Science et matérialisme dialectique», en el volumen julio-agosto 1966 de *Recherches Internationales à la lumière du marxisme*, con artículos de K. GUCHS, V. FOK y L. GOLDMANN, «Structuralisme, marxisme, existencialisme», 1966; K. AXELOS, «Vers la pensée planétaire», 1964; H. LÉFÈVRE, «Le langage et la société», 1966, «En partant du Capital. Marxisme d'hier et d'aujourd'hui?», París, Anthropos, 1968; «L'Homme et la Société», París, An-

Las relaciones entre Filosofía y Ciencias del hombre, en el pensamiento marxiano, han sido establecidas en múltiples ocasiones por investigaciones de Robert, Weter, Bochenski, Calvez, Aron y otros. En esta doctrina resulta que la Filosofía es mantenida como «disciplina independiente». El materialismo dialéctico aparece como una concepción del mundo y un método de investigación, pero su aplicación diferenciada a las Ciencias no ha hecho perder su fundamento a la Filosofía, sino que ha llevado a ésta a una determinación más precisa de su objeto, de tal modo que las conclusiones de la Filosofía materialista dialéctica son de aplicación en cualquier dominio del saber. Para los pensadores marxianos la Filosofía interpreta los conocimientos particulares en una reciprocidad enriquecedora con los saberes científicos, tendiendo a generalizar y abarcar en su conjunto los resultados de todas las Ciencias particulares (62).

A su vez la filosofía «lingüística» post-wittgensteniana continúa con aportaciones como las del profesor de Oxford Richard Hare, referentes al lenguaje de la Ética, al problema de la razón y de la libertad, a investigaciones de inferencias lógicas y sobre el método de la filosofía, y últimamente sobre temas de Filosofía Moral. Pero ya no se niegan, sino que se afirman, posiciones compartidas por muchas mentalidades filosóficas tradicionales.

¿Cuál es, en efecto, la situación actual, en el mundo de la Filosofía, del pensamiento de la Escuela analítica del lenguaje? Indudablemente los problemas que Russell, Wittgenstein, Carnap, Lesniewski, Quine, Goodman, etc., plantearon han sido incorporados, durante el último medio siglo, a las consideraciones más importantes del pensamiento filosófico, donde la reflexión acerca del lenguaje se ha convertido en uno de los temas centrales.

Un balance de esta Escuela viene realizado recientemente por G. Kunh (63), cuyo mérito no reside solamente en haber recapitado

thropos, 1968; «Dialectique marxiste et pensée structurale», París, *Les Cahiers du Centre d'Etudes Socialistes*, 76-81 (1968).

(62) Por lo demás observaciones interesantes aparecen en otras tendencias filosóficas. Véase como breve indicación J. J. KOCKELMANDS, *Philosophy of Science. The Historical Background*, N. Y., Free Press, 1968; Karl R. POPPER, *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, Clarendon Press (1972), ed. 1973 *reprinted*. Y dentro del campo de la Filosofía jurídica, un libro de ensayos acerca de filósofos de la Escuela «Analítica»: BENTHAN, POUND, KELSEN, FULLER, HART. R. S. SUMMERS (editor), *More Essays in Legal Philosophy: General Assesments of Legal Philosophiae*, Berkeley, Univ. of California Press, 1971.

(63) Guido KUNH, *Ontology and the logistic analysis of Language. An Enquiry*

sobre las grandes cuestiones de la Lógica contemporánea acerca de las condiciones de empleo de una lengua simbólica y sobre el alcance ontológico de la Lógica, sino que ha insistido en reconstruir en base de estas doctrinas un nuevo planteamiento del antiguo tema filosófico de los «universales».

Para ello Kuhn, además de confrontar unas con otras las teorías modernas acerca de los universales, las sitúa también con referencia a la tradición, al pretender descubrir algunas incoherencias y malentendidos surgidos entre las Escuelas lógicas de estilo «matemático» y de «formalismo tradicional». Cada serie de doctrinas piensa desde cuadros semánticos diferentes, el cual para los tradicionales contiene tres momentos (el signo, la significación objetiva y la designación), y para casi todos los modernos dos (signo y realidad representada). Y explica el autor la virulencia de la actual polémica entre los lógicos, en que el cuadro binario fuerza, a sus mantenedores, a asimilar la «significación objetiva», unas veces a la referencia, otras a los signos, otras a ambos elementos juntamente.

El proyecto moderno de simplificación comenzó con Russell, para el cual, si una frase ha de tener algún sentido para nosotros, entonces debe haber alguna cosa sobre la cual la frase diga algo, y a la cual se refieran los términos contenidos en la frase, consistiendo en alguna cosa con la que nosotros podamos entrar en contacto inmediato. De esta afirmación procede la teoría russeliana de las «descripciones», en la cual advierte Kuhn el nacimiento de la lógica binaria.

En ese mismo marco viene a insertarse la teoría del simbolismo elaborada en el *Tractatus* de Wittgenstein. Los nombres tienen una referencia, pero no tienen sentido. Las frases tienen sentido, pero no tienen referencia. Las frases no remiten a los hechos, sino que se limitan a describirlos, siendo las palabras las únicas referencias a las cosas. Hay cierta interacción entre las implicaciones semánticas de la frase y las del nombre, pues sólo anudado en la textura de una frase contiene el nombre la referencia a una cosa. Con ello no está lejos del pensamiento de Frege cuando escribía (*Fundamentos de la Aritmética*): «no preguntéis nunca la significación aislada de unas palabras, sino dentro del contexto de una proposición».

Según Kuhn aparece en Russell la base de la doctrina de Quine al eliminar todos los nombres propios y concentrar toda la función desig-

into the Contemporary Views of Universals, trad. 1967, original 1963. También Gustav BERGMANN, *The Metaphysics of Logical Positivism* (1954), Wisconsin Univ. Press, 1967, reed.

nativa exclusivamente sobre las variables cuantificadas, en una operación de unificación radical, y de la teoría de dicho lógico norteamericano sobre la sincategoremática de los predicados, confiriendo a los predicados el estatuto de símbolos incompletos desprovistos de significación autónoma, o sea, la descripción en Russell.

Las claras divergencias que aparecen entre los filósofos analíticos mencionados son explicadas por Kunh en función de las divergencias metódicas de cada pensador. Russell está dominado por la preocupación epistemológica, y de ahí que no consienta otorgar validez a las variables individuales que no sean accesibles a un conocimiento usual. Quine pretende sobre todo limitar las categorías ontológicas de entidades a las imprescindibles, supuesto que el lenguaje sea suficientemente dúctil para expresar todas las verdades científicamente establecidas. Goodman sacrifica toda su construcción a la inteligibilidad científica, interesado exclusivamente por la utilización intelectual sin ocuparse de la cuestión ontológica.

Toda la Escuela analítica es reprochada por Kunh de no conocer ni situar exactamente la tradición lógica de signo aristotélico-tomista. Así la falsa inteligencia en Russell del concepto aristotélico de «substancia» (página 71) y sobre todo la distinción entre *forma accidental* y *forma substancial*. El prurito de simplificación puede privar a los pensadores de perspectivas metódicas elementales y muy precisas, cuya ausencia se hace notar entre los analíticos, por más que éstos pretendan justificar su actitud. Menciona Kunh la pretensión de Quine, en cuya opinión la noción de *esencia* estaría condenada a metamorfosearse en la noción de *significación*. Pero ello implicaría renunciar a discernir entre las propiedades esenciales y las accidentales a propósito de cualquier realidad. Otro tanto sucede con las nociones de *materia* y de *substancia* que deben ser mantenidas según Kunh.

En cuanto al tema de los «universales», comienza Kunh rechazando la versión platonizante según la cual los universales son asimilados a expresiones designativas, o sea, a sus nombres. Sino que, aun teniendo realidad, los predicados reflejan y componen las propiedades de que se trata. Esta concepción se basa en la autonomía funcional de la semántica misma, donde la semántica de los predicados es solidaria con una cierta ontología, paralelamente a la admisión de las propiedades concretas. Esta conexión va precisamente a criticar el pensamiento nominalista, como el de Goodman, según el cual no es posible ofrecer una justificación ontológica a la distinción entre predicación verdadera y predicación falsa. Por el contrario, según Kunh, si se rechazara la existencia de las

propiedades y de las relaciones, no sería posible descubrir en la realidad representada lingüísticamente ningún fundamento a la subsunción de dos individuos bajo la misma apelación. La posesión en común de nombres llegaría a ser asunto de mera convención (64).

La filosofía *analítica*, en efecto, no explica la constitución de la Filosofía como una actividad especial en la «república de las ciencias»: el análisis no podría proporcionar una sustantividad gnoseológica; la Filosofía se hubiera reducido a una actividad científica o humana, en general. La Filosofía *metafísica* sistemáticamente tampoco ofrece una respuesta a la especialidad filosófica: de hecho, esta especialidad aparece mezclada principalmente con la de los especialistas religiosos —la época de esplendor de la Filosofía metafísica ha sido la Edad Media, en la cual los filósofos y los teólogos se confunden en la macroestructura del pensamiento creador, sin olvidar que, en su recíproca conexión, la Filosofía *sistemática*, en tanto conservaba las mínimas tradiciones helénicas, llegó a representar un germen de disolución interna de la propia Teología medieval.

Dentro de la Escuela tomista, cuyo realismo tradicional le conduce hacia la investigación de la experiencia concreta alejándole del conceptualismo, el método hermenéutico del filósofo y teólogo canadiense Bernhard Lonergan, al que varias veces nos hemos referido, penetra en el dinamismo del conocimiento humano para tratar de construir una metafísica abierta del Ser (65).

El problema del conocimiento no es, al revés del intento kantiano, saber si nuestro conocimiento tiene valor objetivo, sino la posibilidad de entender los hechos de la realidad. En la recíproca presencia del sujeto y del objeto se despliegan una serie de actos, que se apoyan entre sí y se yuxtaponen en una unidad ordenada, gracias a la función que cada uno ejercita en el interior de la conciencia del sujeto cognoscente implicado con el objeto conocible. O sea que el conocimiento es una estructura. De algún modo toda actividad cognitiva es conocimiento. Pero más rigurosamente sólo es conocimiento la totalidad en que se da cuenta y razón de lo que se conoce limitadamente dentro de un proceso que va buscando rellenar pieza a pieza los datos percibidos hasta ensamblar un

(64) Otra posición, la de la Filosofía Dialéctica, no es sólo una de las posibles concepciones de la Filosofía, sino como la que tal vez más se aproxima al sentido mismo de la Filosofía en tanto institución escolar específica.

(65) BIBLIOGRAFÍA: *Insight. A Study of Human Understanding*, London, 1957; *La notion de Verbe dans les écrits de saint Thomas d'Aquin*, París, Beauchesne, 1966; «Cognitional Structure», en *Spirit as Inquiry*, Chicago, 1964.

conjunto plenamente coherente y sin defecto, al que aspira la tendencia intencional del conocer, tal como Aristóteles atribuía al «deseo de saber» propio de la naturaleza humana. Esta proyección intencional tiene dos características: es ilimitada en sí misma, y constituye por sí misma la noción de aquéllo que aun sin haberlo conocido busca y pretende conocer. En él se funda la capacidad humana de trascenderse, a sí mismo y a todo lo relativo, hasta alcanzar la absolutidad de lo que *es*.

Los materiales con que ha de operar, y de donde ha de partir el deseo del conocer vienen dados en la experiencia (sensaciones, percepciones, imaginación), que se integran en un universo espacio-temporal concreto y son objeto de valoraciones más o menos espontáneas en base de su significación biológica.

Una segunda fase viene constituida como «inteligibilidad» acerca del *cómo* y del *porqué* de determinada realidad. Conocer es saber «qué hay». Entender es darse cuenta de la razón de «lo que hay». En el proceso de la «inteligencia», hay varios momentos: investigar, comprender, formular el sentido de la realidad, merced a la conexión establecida entre una pluralidad de datos cuyas correlaciones expresen la razón buscada, en términos adecuados.

Ulteriormente a la comprensión de las relaciones en que se basa la inteligibilidad llega el momento de su objetivación unitaria, integrando juntamente los datos experimentados y las relaciones entendidas, bajo una denominación única: el concepto de esa realidad de que se trata, *lo que es* tal realidad.

Mas el deseo cognitivo no termina en la determinación del ser, sino que profundiza en la empresa del saber. Lo que *es* trasciende ya a la subjetividad del cognoscente, pero entonces éste vuelve sobre sí mismo para reflexionar acerca de lo dado, no para una comprobación entre realidad y pensamiento, sino para advertirse sobre los contenidos inmanentes de los actos desplegados a lo largo de todo el proceso epistemológico, cuya «incondicionalidad» podría constituir la medida necesaria y suficiente para la posición absoluta, pero si se trata de un juicio prospectivo su racionalidad será condicionada, aunque *de facto* tendrá el valor de absoluto si sus condiciones mismas están suficientemente verificadas. El mantenimiento «reflexivo», anterior al juicio, es quien examina previamente el grado de verificación que reúnen cada una de las condiciones racionales del mismo. Entonces resulta que el juicio es resultado de un entendimiento conexo a su experiencia respectiva, y esta conexión es captada junto con el entendimiento reflexivo, el cual fundamentalmente, en la dimensión cognitiva, el juicio en tanto que entidad que

opera como *medium in quo res cognoscitur*. Luego será cuestión de examinar las eventuales condiciones pertinentes a la especialidad y temporalidad del objeto, que fijarían determinaciones particulares dentro del ámbito absoluto del ser.

En definitiva el ser no es jamás conocido en procesos de experiencia o de comprensión, sino en esa operación más compleja consistente en el juicio. La capacidad de transcendencia del ser humano a las cosas aparece precisamente en que su proceso cognitivo es tal que no entremezcla más condiciones que las del mero conocer. Este conocimiento es perfectamente transparente, y los límites de expansión del horizonte de este conocimiento interminables. El elemento propio del «juicio», momento al que Lonergan atribuye una posicionalidad irrefutable, es poner la síntesis en que se cierra sobre sí mismo el movimiento cognitivo. No es que el juicio produzca una síntesis, es que todo el proceso cognitivo conduce a una síntesis que el juicio no hace sino determinar significativamente respecto a lo que el entendimiento ha ido estableciendo al pensar la realidad. Es en esta fase superior cuando emerge el conocimiento de la verdad, en que se corresponden síntesis «cosal» y síntesis «mental» gracias al procedimiento en que el sujeto sitúa objetivamente su conocimiento de las cosas.

Hay, pues, entre las diferentes Escuelas, y entre los principales representantes, de cada una de ellas, sustanciales diferencias, pero por eso mismo muy importantes posibilidades diferenciales de acceso a las verdades a que el pensamiento filosófico aspira. Aunque para ello sea preciso poder superar infinitas confusiones, pero también limitar las aspiraciones propias, dado que una radical relativización de las expresiones y construcciones filosóficas podría inducir al investigador, bien al escepticismo, bien al abandono del estilo filosófico de pensamiento.

De todos los modos las diversidades van apareciendo menos importantes cuando se centra el trabajo filosófico en objetos sectoriales de investigación. Dentro de éstos el diálogo interescolástico aparece como más cercano y por tanto más compatible (66), aunque la forma de ex-

(66) Para el saber jurídico, actualmente el pluralismo es, en gran medida, una actitud a la que se llega sin un propósito directamente preconcebido a tal fin, por el juego de factores de diverso orden. Las cada vez más constantes conexiones de la Filosofía con las ciencias particulares da lugar a que aquélla, siendo más una actitud que una disciplina, tenga que ponerse en contacto con una realidad no homogénea, y aunque incumbe siempre a la Filosofía una función generalizadora, no puede encerrarse toda ella en el monismo de la unidad. El panorama que ofrece la multiplicidad de los sistemas filosóficos en la sucesión del tiempo estimula muy poco el pensamiento de que uno solo entre todos —y con una explicación unitaria

presión de este diálogo sea precisamente asumir posiciones contrapuestas (dialécticamente) entre unas doctrinas y otras. De ahí el interés de observar algunas de estas doctrinas cuando toman por objeto la metodología y las verdades pertenecientes al estudio de la «realidad social», y no ya de la realidad abiertísima del Ser en toda su amplitud.

4. LA OBJETIVIDAD CULTURAL, COMO CAMPO DE LA FILOSOFÍA JURÍDICA ACTUAL.

La atracción del tema cultural para la Filosofía jurídica, aparte de su íntima conexión en algunas Escuelas que contribuyeron a principios de siglo a la restauración del pensamiento filosófico en su conjunto como es el caso del grupo de Marburgo, reside fundamentalmente en que la investigación real de la Filosofía no puede entenderse sin una clara definición de lo que es la existencia humana considerada en su conjunto. Esta dimensión podría denominarse con Johan (67) «pragmatismo ontológico». *Pragmatismo*, porque su conocimiento temático ha de ser considerado como función instrumental de una experiencia cognoscitiva pretensora de una transformación ulterior de los elementos en ella aportados. Sus conceptos se implicarían (y habrían de convalidarse) por sus consecuencias prácticas, o sea, por el éxito alcanzado por la aplicación de las directrices decantadas en una experiencia humana intersubjetiva cada vez más llena de sentido coherente. *Ontología*, porque tal instrumento cognoscitivo de la realidad pretende desvelar ciertas limitaciones empíricas que se interponen entre la conciencia de nosotros y la realidad global, tratando de discernir progresivamente la respectiva implicación del hombre y de la naturaleza del mundo. O sea, que la filosofía del «pragmatismo ontológico» trataría de ser, no sólo «verdadera», sino «verdadera en veras», prácticamente manejable para la conciencia y para la empresa histórica del ser humano —finalidad que, aunque no siempre expresada en palabras, es permanente en toda Filosofía.

Efectivamente, lo que caracteriza al ser humano es su capacidad de cultura, o sea, su capacidad de distinguir entre los valores (sus grados tanto como sus contrarios), entre los cuales están los valores de la «conformidad entre pensamiento expresado y realidad actual», o sea,

del hombre y el mundo— va a ser el que se instale en la historia como el verdadero. Ver a A. HERNÁNDEZ GIL, *Met. de la C. del D.*, III, 250 y sigs.

(67) Véase el citado artículo de R. JOHANN, «Ontological Pragmatism», página 55.

los valores «verdadero» y «falso». Pero hay un nivel de reflexión en que se trata de estimar la exactitud en que lo «verdadero» es realmente, y en qué proporción, «verdadero». Es el nivel de la «cultura» en sentido estricto, o sea, la validez estimativa consistente en poder juzgar acerca de los valores de la realidad en su conjunto (68).

Por otra parte la limitación de la reflexión filosófica ha de darse, no sólo en el modo de entender la responsabilidad humano-científica del filósofo como protagonista de una peculiar manera de investigación que es la filosofía, sino también en el modo de entender el «objeto posible» de toda averiguación válida. Efectivamente, no hay que dar al término «objeto» más alcance que el que posee exactamente, o sea, como afirma Ferrater Mora comentando a tal respecto la doctrina de Meinong y de Husserl (69): «Lo que hace al caso». No puede tratarse de un objetivo que se halla «fuera del ser», extravasado de cualquier posible «vivencia intencional», atendida a la identidad de un núcleo esencialmente identificable frente al investigador-filósofo. Antes bien ha de tratarse de una cierta «unidad ideal» que pudiera identificarse objetivamente como «significado» efectivo.

A pesar de las limitadas aspiraciones de los pensadores de la Filosofía (o tal vez, más exactamente, Sociología) crítica, la modalidad filosófica de conocimiento ha de tener una estructura unificada por la índole existencial de la condición humana, centrada inexorablemente sobre la calidad individual del ser humano (70).

(68) A esta especie de conciencia cultural refleja parece aludir ARISTÓTELES cuando en su párrafo inicial a *Sobre las partes de los animales* afirma: «Ante todo saber, sea importante o insignificante, caben dos actitudes: una, la que merece el nombre de conocimiento científico; otra, la que podemos designar preferentemente como una especie de cultura (*paideia*)». Esta consiste en «la capacidad de discernir acertadamente acerca de todo», y no solamente «para un campo especial, pues también dentro de los campos especiales existen indudablemente una forma de hombre culto que corresponde a aquel tipo de hombre culto en general». Además, hay que tener presente la aportación de la conciencia histórica. Aunque suele pensarse que el problema de la historicidad no fue suficientemente examinado por los griegos, mucha de la moderna Filosofía de la Historia se ha construido estudiando a PLATÓN. Así HEIDEGGER, «Plato's Doctrine of Truth» y «Letter on Humanism», en el volumen Barrett-Aiken, *Philosophy in the Twentieth Century*, II, págs. 251-302; Gilbert RYLE, «Plato's Parmenides», en su volumen *Collected Papers*, I, pág. 44 (publicado en 1939); del mismo autor *Plato's Progress*; Jean H. FAUROT, «What is History of Philosophy?», *The Monist*, 53 (1969), 642-655.

(69) FERRATER, *Las palabras y los hombres*, Barcelona, 1972, 97-98.

(70) W. E. CARLO, «Methodology versus Method», en *Proceedings of the ACPA*, XLI (1967), 142.

Ello implica considerar la actividad filosófica como retenida en una posición de tensión sujeto-objeto, en lugar de esa comprehensividad terminal en que, terminada dicha tensión, ambos polos intensivos se hubieran articulado entre sí bajo la categoría histórica de un utópico «juicio universal» de la conciencia del mundo ante sí misma. Pues desde esa clásica tensión sujeto-objeto quedan siempre disponibles, frente a la capacidad de dirección concreta del movimiento cognoscitivo, la disponibilidad abierta del sujeto (libertad), tanto como la atracción inquisitiva de la realidad (problemática objetiva). De esa radical interdependencia está pendiente, precisamente, la productividad permanente del conocimiento (en general, no sólo filosófico). Aunque ello implique la servidumbre «histórica» de que, cualquier variación en la estimación del sujeto o en el proceso de cambio del objeto, arrastre consigo modificaciones, que pueden ser transcendentales, del saber en su conjunto.

Pues, volviendo a insistir en nociones ya explicadas anteriormente, el sujeto humano tiene, en su propia capacidad como ser humano, la facultad de «objetivar» el mundo, o sea, no como un recurso integrable en la propia utilidad, sino como realidad externa que se ofrece a un conocimiento que sólo trate de contemplarle y conocerle tal como sea en realidad. Esta capacidad de «objetivar» el mundo no se refiere sólo a la consideración teórica del mundo natural, sino también, y sobre todo, al mundo artificial, o sea, al mundo elaborado humanamente por el transcurso de las generaciones históricas: la «cultura», y eminentemente, como ha entendido magistralmente Recaséns Siches, el Derecho; «vida humana objetivada» según su célebre y categorizante expresión. Donde el Derecho, a pesar de deberse genética y originariamente al hombre, se convierte en aquello que es objetivamente norma inexorable, y no ya aquella norma que para cada observador pudiera convenir que fuera (71).

Dentro de esta compleja «cultura» humana, el «lenguaje» objetiva reduplicativamente las creaciones históricas de la especie humana, pues éste constituye una objetivación de una objetivación (por ejemplo, sig-

(71) Los fenómenos de la «cultura» se captan estrechamente en la «Filosofía». Ver B. MALINOWSKI, *A Scientific theory of Culture and Other Essays*, University of North Carolina Press, 1944; Nicholas RESCHER, *Welfare. The Social Issues in Philosophical Perspective*, Univ. of Pittsburgh Press, 1972; M. F. ASHLEY MONTAGU (editor), *Man's Adaptive Dimension*, Galaxy Books, New York, 1968; M. F. ASHLEY MONTAGU (editor), *Culture and the Evolution of Man*, 1962, Galaxy Books, N. Y.; Nicholas RESCHER, *The Coherence Theory of Truth*, Clarendon Press, Oxford, 1973.

nificación de normas, de valores, etc.), lo cual plantea una nueva serie de problemas para la comprensión filosófica de la realidad (72).

Mas también en este nivel de la objetivación que es el lenguaje el ser humano se manifiesta capaz de mantener esta dialéctica sujeto-objeto que le impide llegar a convertirse en esa estructura alienada absolutamente donde el «yo pienso» se convierte en un estructural «yo soy pensado» puesto que las ideas se denominan bajo conceptos cuyas denominaciones son las únicas posibilidades expresivas para decir lo que yo pienso. Pues el ser humano no habla *como* un loro sino *como* un hombre. De esta consideración del hombre como ser capaz de expresarse a sí mismo y de manifestar inteligiblemente lo que le sucede procede parte de su definición esencial como «naturaleza humana», y no sólo como «condición humana» e incluso como «estructura del ser humano». Gracias a tal potencialidad natural el ser humano es «inmanente» además de «transcendente»: contraposición que de algún modo mantiene a nivel de las más elevadas creaciones del pensamiento humano la dialéctica filosófica primordial entre el sujeto y el objeto del conocimiento (y de la *praxis* humana, en general). Concretamente esta «distancia» entre ambos polos reales del pensamiento humano inspiró alguna de las soluciones aportadas por Husserl al problema de las «objetividades ideales» y, concretamente, dentro de ellas, a los «significados», cuando insistió en describirlas genéticamente, pero no en sentido «temporal», sino en sentido «transcendental», aunque a continuación se hubiese de plantear otro problema no menos importante: el del modo de articular el campo de la «experiencia antepredicativa» con el «juicio». Mas en tal propósito llegó a definir muchos de los conceptos que actualmente tenemos que emplear, como es la cuestión de las posibilidades y límites de la conceptualización en cuanto actividad de un sujeto cognoscente. De todos modos se llega a una doctrina que termina con la teoría de la independencia y subsistencia completa (nominalista) de los significados (73).

(72) Aparte de lo que tal detalle sugiere a HERNÁNDEZ GIL, *Metodología de la Ciencia del Derecho*, III, varios lugares, y II, últimos capítulos, véase la teoría general en L. HJELMSLEV, *Prolégomènes à une théorie du langage y la structure fondamentale du langage*, París, Ed. du Minuit, 1968; F. FRANÇOIS, «Le langage et ses fonctions», en *Encyclopédie La Pléiade*, París, Gallimard, 1968, págs. 3-19, 20-45, 171-282; J. GARELLI, «La linguistique et les pièges de l'objectivité», *Critique*, 251 (1968), 399-416, y P. GUIRAUD, «Langage et théorie de la communication», *Encyclopédie La Pléiade*, cit., págs. 145-170 y 435-472.

(73) Véase A. J. GREIMAS, «Conditions d'une sémiotique du monde naturel», *Langages*, 10 (1968), 3-35; P. PARRINI, «Vero come espressione descrittiva», *Rivista de Filosofia*, LXII, 4 (1971), 404-411. La bipolaridad cognoscitiva se mani-

El concepto clásico de «cultura», o sea «objetivaciones de símbolos significativos de los valores» en que se incluyen obviamente también los valores normativos para el individuo y para la sociedad, no es unívoco. Constituyó la categoría primordial de Pitágoras, por ejemplo, y no fue esbozada con mucha precisión por pensadores tan importantes como Platón o Jenofonte (74).

Aristóteles contiene empero un concepto bastante explícito de «cultura». Consiste, como hemos adelantado, en una cierta capacidad de discernimiento que atribuye al hombre culto cierto sentimiento que le orienta en el modo adecuado de tratar a cierto objeto, o sea, que no consiste exactamente en un conocimiento de la verdad de ese objeto, sino de cierta habitud de correspondencia entre mi conducta y el objeto mismo. La verdad es «objeto» para el investigador que trata de conocer. Pero es capacidad de discernimiento cualitativa del hombre culto. Y con el resultado de que a veces es más de fiar el sentimiento cultural que el despliegue científico. A veces una excesiva especialización (*akribéia*) desorienta la capacidad de apreciación objetiva, y por ello podría llegar a convertirse en un desarrollo nocivo para la capacidad estimativa del hombre equilibrado a que tiende la cultura (y especialmente la cultura del hombre griego, la cultura para la libertad, la *kalokagathía*).

Mas la cultura es algo más que el sentido común, algo más depurado que el *seny* catalán y provenzal, por ejemplo. Pues el juicio del sentido común parece ser excedido por el conocimiento inefable del valor en cuanto quiere hacerse consciente del mismo por atenerse a sus posibles fundamentos, los cuales sólo podrán articularse en un conocimiento válido a través de un proceso de purificación personal (*phrónesis*, no sólo en el sentido aristotélico sino también en el pitagórico), y anteriormente, como en Homero, los valores sólo son accesibles al pensamiento de los dioses, los cuales son los únicos que alcanzan a conocer lo referente a la felicidad humana (*epistéme, eudaimonía*). Se trataría, como más tarde en Platón, de un conocimiento rayano en la transposición mística (75).

El impacto de estas posiciones, tradicionales pero también actualizadas, de la función inquisitiva de la Filosofía en cuanto Filosofía de la sociedad y no sólo de la objetividad individual del propio investigador, parece imponer la necesidad de que la Filosofía sea entendida como mé-

fiesta objetivamente a través del «contexto social de la significación» en que está fundamentado el «contexto cultural del sentido». Véase David M. RASMUSSEN, «Between Autonomy and Sociality», en *Cultural Hermeneutics*, I, 1 (1973), pág. 7.

(74) JAEGER, *Paideia*, ed. México, 1957, pág. 797.

(75) W. JAEGER, *Paideia*, cit., pág. 842.

todo de pensamiento que ha de tener lugar en una sociedad universal, sin perjuicio de que ésta esté compuesta de grupos particulares, ni de que la Filosofía se dirija muchas veces a investigaciones situadas en ámbitos regionales (76). Lo elemental significativo es que se trata de una Filosofía que actúa en un campo cultural definido por la expansión, o al menos, la instalación en su seno, de una cierta capacidad de «racionalidad crítica», a la cual se ha de referir a su vez forzosamente la capacidad de reflexión filosófica que haya de influir y ser influenciada por las incitaciones de la realidad en que se halla históricamente situada. Parece que al menos se pueden superar, de un golpe, ciertas polaridades metódicas que han oscurecido tradicionalmente —me refiero a una tradición reciente— los esfuerzos y las justificaciones mismas de la actividad filosófica: como son el «espiritualismo» y el «materialismo» filosóficos, los cuales, entendidos en este contexto de la racionalidad crítica —no como doctrinas, sino como horizonte doctrinal para las teorías científicas y filosóficas actuales—, han de ser descritos como aspectos complementarios de toda realidad, pero sólo como meros aspectos de la realidad misma (77).

Mas las ciencias sociales no son puramente (78) saber, como tampoco una Filosofía del Derecho puede coincidir con el vector central de la investigación sobre el ser en general. Las verdades del *saber* se convierten en «argumentos» cuando se conectan con ciertas proyecciones del *obrar*. Cierta modo de entender la «Filosofía del Derecho» ha sido definido como «jurisprudencia» (*Jurisprudencia, Jurisprudence*). De algún modo la Filosofía del Derecho puede oponerse a la Filosofía en general, tanto como para Isócrates, frente a la Filosofía se alzaba la Retórica, la cual es de suyo un medio de imaginación y de actuación política capaz de convertirse en cultura política si consigue establecer fines sugestivos para la misma. De ahí que reaccionase Platón frente a la Retórica (tachándola de indiferente moral y de formalismo utilitario), como instrumento sin escrúpulos para la lucha política cotidiana, y por tanto efímera, subrayando la necesidad de la imparcial estimación del sabio cuya mente y cuya capacidad hayan sido disciplinados, por la contemplación de la verdad, y por servicio al verdadero bien común.

De modo análogo a la actitud platónica frente a la isocrática, la Fi-

(76) T. BRANDT, *The Shape of Medieval History. Studies in modes of perception*, Yale Univ. Press, 1966.

(77) Véase Charles BIRCH, «Purpose in the Universe: A Search for Wholeness», *Zygon*, 6, 1 (1971), 21.

(78) R. NEVILLE, «Freedom and Human Sciences», *Abraaxas*, 3 (1971).

lososofía actual deberá considerarse como una forma cultural capaz de reaccionar ante otras formaciones previas (saberes, actitudes, creencias) inmersos a su vez en proceso global de la constitución de la entidad histórica del ser humano. Es una reconstitución global de saberes y sentires, aunque, como es el caso de la Filosofía jurídica, no pueda aludir ciertos aspectos (datos objetivos) en que resulte mediatizada, quiéralo o no, al ser también en sí misma actividad, por el intento aglutinador de la actividad política y de sus jerarquizaciones normativas. Mas al menos resulta que la Filosofía está comprendida en el plexo de realidades definidas como «cultura», influenciada pero también influenciante en el ámbito de las estimaciones que permanentemente hacen acto de vigencia en la vida organizada de la sociedad (79).

Ello no indica, sin embargo, que la Filosofía haya de recibir su objeto determinado como parte de la «cultura», pues se trata de una actividad operativa que puede constituir en cierto modo formal su propio objeto, tal como se ha dicho. El investigador no puede demorarse en los detalles de su propio medio ambiental aunque no le sea conveniente alejarse excesivamente de los mismos. Antes bien se halla constreñido por seleccionar —o sea, optar a su vez culturalmente— ante las posibilidades de su averiguación objetiva, en términos fuertemente limitados (80).

Inmediatamente el pensamiento sintetizador del científico (y del filósofo) decanta unos esquemas operativos puramente conceptuales: clases, tipos, características, etc., de las realidades existentes, que constituyen creaciones artificiales propiamente dichas, objetos «puramente» culturales. Dentro mismo de la consideración cultural se opera una actividad «tradiciva» frente a la cual la mentalidad actual es «selectiva» y a su vez «tradiante» hacia el futuro una vez decantada como valedera a ciertos fines (al menos, presuntamente). En este sentido la «conciencia histórica» se independiza de sus propios condicionamientos culturales, al ser «una posición reflexiva respecto a todo lo que le es entregado por la tradición» (81).

(79) Véanse diversos matices de estas afirmaciones en S. L. HART, «Axiology Theory of Values», *Philosophy and Phenomenological Research*, 32 (1971); H. JANSON, *H. Marcuse. Philosophische Grundlagen seiner Gesellschaftskritik*, Berlín, Boubier, 1971; CH. THIEL, *Sentido y referencia en la lógica de Gottlob Frege* (trad.), Madrid, Tecnos, 1972. Ver también el volumen *L'herméneutique de la liberté religieuse*, París, Aubier-Montaigne, 1968.

(80) Como se lee en el inicio de los aforismos hipocráticos «la vida es breve, el arte largo, la ocasión fugaz, el intento arriesgado y el juicio difícil».

(81) H. G. GADAMER, *Il problema della coscienza storica*, trad., Napoli, 1969, páginas 28-34.

Pues —según el propio Gadamer— el conocimiento histórico sigue una dirección opuesta al científico, porque no le importa saber cómo se desarrollan *en general* los hombres, los pueblos o los Estados, sino cómo *éste* (hombre, pueblo, Estado) ha llegado a ser lo que es, y cómo ello se ha podido producir y desplegar aquí y ahora. De este modo la actitud filosófica, precisamente al considerarse a sí misma en su actualidad histórica, es capaz de distinguirse de los productos culturalmente determinados así como de las consideraciones objetivantes de la sociedad, en cuanto criterios absolutos de su reflexión práctica.

Ello no indica que la actividad filosófica sea minoritaria o singular, sino que en ciertas condiciones podría ser actitud generalizada o al menos realizada por amplios grupos de pensadores. La «filosofía» era entendida, en tiempos de Isócrates, y con referencia a la ciudad de Atenas, como «cultura general», de conocimiento o de creencia (82).

Mas la cultura de un tiempo dado, si no fijar los objetivos de la Filosofía, sí ha de determinar el sentido en que es valioso (culturalmente) cada intento de interpretar los elementos normativos contenidos en una vigencia histórica concreta. Ese es el sentido de la Filosofía cultural de Max Weber (83) al otorgar a la cultura un ámbito sistemático analizable en términos de propiedades formales. Pues si la cultura es sistemática en su carácter, y por tanto accesible en una categorización formal, el problema del sentido de la cultura global por referencia a valores absolutos es irrelevante, puesto que se plantea en términos crítico-históricos. De ahí que el objeto de las Ciencias humanas pudiera ser entendido en Max Weber como «objetividad», al ser contemplado como si estuviera desconectado de su identificación subjetiva. Para ello se debía considerar, en primer lugar, empíricamente a través del estudio de las implicaciones entre las categorías de prohibición y de permisión con las conductas efectivas. Luego establecerse si el sentido de tales conexiones sería normativo o meramente estadístico, y por último observarse qué tipo de organización prevalecería en tal conjunto de fenómenos (normativo, convencional, meramente estadístico o usual, etc.). Como se ve, esta excesiva objetivación de la realidad social incurre en un desequilibrio filosófico de su comprensión, la cual habría de ser calificada como relativista cuando no escéptica (84).

(82) JAEGER, *Paideia*, cit., pág. 834.

(83) D. GODDARD, «Max Weber and the Objectivity of Social Science», *History and Theory*, 12, 1 (1973), 19 y sigs.

(84) Ello no obsta para reconocer las aportaciones introducidas por Max WEBER en el campo filosófico, y no sólo en el económico-sociológico, a pesar de sus

Esta crítica al exceso de «objetivación» no indica, por otra parte, que se haya de negar importancia a los aspectos exteriores de la realidad objetivable, sino que se ha de insistir vigorosamente en la dialéctica sujeto-objeto como marco imprescindible de referencia científica y filosófica (85). Por el contrario, nunca se atribuirá suficiente importancia a los elementos «externos» de la realidad, la cual no se detiene en el entorno sociológico, sino que ha de incluir además los condicionamientos globales de la existencia humana en que se ha de plantear el problema de la libertad social: recursos ecológicos, ambientales, naturales, etc., aparte de los propiamente socioeconómicos y culturales. Ello implica también, del otro polo de la subjetividad, la expansión del concepto de sujeto, puesto que la «subjetividad» humana tiende a configurarse en términos de «humanidad» en su conjunto, donde la actual generación se responsabiliza objetivamente de las condiciones de vida previsibles a corto plazo en el futuro de las generaciones venideras (86).

De esta confrontación entre los problemas y los métodos que la existencia de la cultura exige a la Filosofía, y las pretensiones de saber radical en que se apoya la intencionalidad filosófica, aparece un horizonte de cuestiones que conduce a un planteamiento cada vez más riguroso, pero cada vez también más prometedor, para la Filosofía, puesto que se trata de poner a trabajar a los filósofos en el sentido en que la convivencia humana requiere, como es el caso para la Filosofía del Derecho, renovadas reflexiones sobre su fundamentalidad práctica.

La conciencia filosófica es una especificación de la conciencia hu-

errores metódicos que W. G. RUNCIMAN sistematiza (*A Critique of Max Weber's Philosophy of Social Science*, Oxford Univ. Press, 1972) en los siguientes términos: separación entre los presupuestos teóricos y los juicios implícitos de valor; el modo de subsumir las explicaciones «ideológicas» en leyes de causalidad, y el modo de conectar los conceptos y resultados de «explicación» y de «descripción».

(85) Ello es importante. Por ejemplo, podría decirse que el frondoso pensamiento yusnaturalista, muy entregado a la tarea de su propia justificación, no fija con claridad el contenido del Derecho Natural. Claro es que tal actitud viene a ser premeditada porque en nombre del Derecho Natural no se pretende hoy tanto enunciar preceptos y menos órdenes normativos cuanto someter a una depuración crítica los excesos del voluntarismo jurídico. Ver A. HERNÁNDEZ GIL, *Met. de la C. del D.*, III, 1973, pág. 403.

(86) La problemática iusfilosófica no cesa de ensancharse, como se ha visto en las consideraciones iniciales del presente estudio. Mas concretamente para el tema que nos ocupa, véase Edwin DELATTRE, «Rights, Responsibilities, and Future Persons», en *Ethics*, 82, 3 (1972), 254 y sigs. Sin que tampoco esta globalización de la responsabilidad humana puede oscurecer la responsabilidad individual de cada uno.

mana en general, y por tanto una pieza natural de la operatividad humana, pero no aparte sino más profundamente auténtica que esa conciencia humana entendida con alcance vulgar o usual. Pues la conciencia humana contiene cierta tendencia natural a desarrollar y orientar la conducta, mediante la valoración positiva de las conductas objeto de estimación, y la valoración negativa de las que envuelvan perfiles rechazables y repugnantes a la propia estimación de lo valioso. A la Filosofía sólo le queda profundizar en los fundamentos de tales valoraciones para acreditar la adecuación de los mismos y de sus consecuencias en los planos reflexivos que le sean accesibles para el caso (87).

El correlato metódico de esta complejidad objetiva y subjetiva del conocimiento (científico y filosófico, pero también empírico en el nivel de practicidad concreta históricamente hablando) viene a situarse en el conjunto de las doctrinas actuales acerca de la «hermenéutica», donde se precisan aspectos investigativos que anteriormente aparecían fragmentados en perspectivas diferentes, cuando no divergentes entre sí (sociología, ideología, metafísica, psicoanálisis, fenomenología, retórica, interpretación gramatical, e histórica, etc.). Es de esperar que estos nuevos métodos, como los que se tratan de aplicar bajo la denominación de «hermenéutica filosófica», permitan renovar, cuando no innovar, las posibilidades cognoscitivas de la Filosofía en general, y desde luego, más cercanamente, de la Filosofía jurídica y social en particular.

Efectivamente, según Gadamer (88), la hermenéutica filosófica tiene una función bien determinada: revelar todo el alcance del sentido de la realidad, y aprovechar su importancia fundamental para el conjunto de la comprensión del mundo bajo todas sus formas: comunicación interhumana, influencias sociológicas, individuo y sociedad, tradición y vicisitudes, reflexión y transformación del mundo, etc. El elemento central de la comprensión hermenéutica es el dato de la temporalidad de la realidad. Mas la hermenéutica misma es a su vez central en los métodos de las ciencias del espíritu y no moda romántica acerca de una ciencia auxiliar.

El carácter universal del lenguaje precede esencialmente al elemento

(87) Véase esta definición del concepto «conciencia» en Glen O. ALLEN, «The Is-Ought Question Reformulated and Answered», *Ethics*, 82 (1972-73), 198 y siguientes: Llamo «conciencia» a la palabra con que se designa la capacidad y tendencia que la gente en general tiene de reflexionar en términos de los objetos valiosos (o sea, no de leyes impuestas, sino de valores efectivos).

(88) Hans-Georg GADAMER, *Kleine Schriften, I. Philosophie, Hermeneutik*, Tübingen, 1967, págs. 113-130.

hermenéutico por ser su esencia el incorporar la experiencia humana del mundo. Pero también se presta a interpretar el mundo, lo cual es tarea de un orden derivado, atribuido a la «retórica».

Efectivamente, la Retórica no es mera teoría de las formas de la argumentación y de los recursos de persuasión, sino que puede llegar a ser un poder que permite implantar un punto de vista con ventaja sobre otros. Por el contrario, la comprensión procede de un esfuerzo intelectual por retener elementos válidos tomados de una civilización cuyas bases de creencia se desvanecen, o por conservarlos subrayando su validez para iluminar la conciencia humana. La Retórica es un arte previo, entre los griegos, a la Filosofía, y ésta un esfuerzo por reordenar elementos culturales que iban quedando desguarnecidos ante nuevos planteamientos históricos.

La Retórica era el arte de describir realidades o normas en términos susceptibles de ser asumidos por los oyentes del discurso. Pero entrañaba también un conocimiento práctico de las actitudes, prejuicios y mentalidad de esos propios oyentes. La Retórica es sobre todo un «poder», que actúa sobre las pasiones.

La historia de la comprensión, aunque tenga precedente a lo largo de toda la historia de la Filosofía, aparece en sus propios términos en tiempos muy recientes, y depende de la conciencia histórica moderna. Se pliega a la investigación de las manifestaciones vitales que constan por escrito, aunque también puede extenderse inicialmente a las condiciones en que se establece una comunicación de ideas entre varios dialogantes. El lenguaje es instrumento necesario para ambos géneros de discurso, el retórico y el hermenéutico, los cuales coinciden en penetrar en los términos adecuados para la explicación intersubjetiva de algo. De ahí que retórica y hermenéutica admitan cierta compenetración. Mas la hermenéutica tiene un método y un objeto bien netos.

En todo caso, donde la investigación hermenéutica adquiere todo su sentido es en el ámbito de los saberes sociales. El lenguaje es el punto de partida privilegiado, por indicar la comprensión interior que de su contorno tienen los individuos que habitan y constituyen la sociedad, al constituir el acceso comunicante desde los individuos hasta los objetos de la realidad social. Esta comunicación es limitada y condicionada por la propia capacidad signifiante del lenguaje, pero la hermenéutica enseña también a denunciar el dogmatismo de las estructuras lingüísticas, a través de la oposición percibida entre la tradición viviente «en bruto» y su apropiación consciente mediante la «reflexión». Los historiadores se hallan muy lejos de la «ingenuidad metódica» que Droysen les atri-

buía. Por el contrario, el lenguaje permite aportar toda la vigencia de las experiencias tradicionales intermediando hacia la comprensión actual de lo real.

Habermas, a su vez, confiere a la acción hermenéutica una orientación preestablecida dogmáticamente, que hipoteca los resultados prácticos de su análisis. La intencionalidad hermenéutica no puede ser constituida en objeto determinante de la investigación, aunque el pensamiento reflejo trate de asumirlo dialécticamente en el nivel del objeto de la comprensión. La verdad surgiría más bien en un movimiento contrario. No hay realidad social ni sistema normativo vigente que no se muestre en una conciencia provista de su articulación lingüística. Ello no significa, como Habermas piensa, que haya una causa extrínseca que le identifica a su vez en la nota de «causalidad de relaciones naturales» contradictorias con las expectativas de la liberación social. Esta distorsión «romántica» invalida muchos esfuerzos por articular tradición y reflexión en el seno de la conciencia histórica, tal como les sucede a los marxistas en general cuando tocan estos problemas.

La hermenéutica actúa sobre todo como método de las ciencias sociales. Pero su función no se limita ahí, sino que incide en las pretensiones de cualquier ciencia de distanciarse respecto a la conciencia natural expresada en el lenguaje ordinario, como si éste no hubiera servido como vehículo de pensamiento y de toda investigación lógica. De este modo la hermenéutica podría dar nueva transparencia a los postulados metódicos en que se apoyan las investigaciones científicas, ofreciendo así nuevas opciones para crear interrogantes nuevos, y fortalecer reflexivamente la propia metodología científica. De este modo se facilita también, por el vehículo lingüístico, el traslado a la conciencia social de datos y aportaciones científicas que en otro caso se quedarían aislados en un metalenguaje profesional sólo accesible a los iniciados. Los medios informativos generales pueden compensar entonces el permanente retraso que hay entre la investigación científica y la institucionalización de las enseñanzas en la discusión ontológica propia de las diversas teorías filosófico-jurídicas.

Angel SÁNCHEZ DE LA TORRE.

LOS TEMAS DE LA FILOSOFIA DEL DERECHO EN EL PENSAMIENTO DE PIERRE TEILHARD DE CHARDIN

Basta subrayar, que la figura del célebre jesuíta francés ha acaparado la atención de la intelectualidad del mundo en la última década, para hacer innecesario la referencia a su biografía (1881-1955), y el trazar una semblanza de su personalidad (1). Entre sus obras se distinguen las de carácter meramente científico, de aquellas otras que ofrecen un marcado interés como pensador. Hay quien piensa que son las primeras las que representan para el futuro el momento duradero de su producción intelectual; sin embargo, es su pensamiento más allá de lo científico lo que nos atrae, a quienes sentimos inquietud por los problemas filosóficos. Su teoría sobre la evolución del Cosmos, construida sobre datos científicos rigurosos, da la impresión de haber traspasado los lindes de la ciencia al interpretar aquellos datos de un modo personalísimo, con indudable sello universalizador y cierta autenticidad, y mediante la vía intuitiva (2). Por eso llega a proclamar el sentido unitario del Universo, como conjunto que marcha hacia su futuro, realizando, a costa de períodos inmensos de tiempo, una sola construcción progresiva, al igual que cualquier organismo vivo en trance de total acabamiento.

(1) Véase el libro de Claude CUENOT, *Pierre Teilhard de Chardin*, Madrid, 1967, Ed. Taurus; Julio RODRÍGUEZ ARAMBERRI, en *Los protagonistas de la Historia*, núm. 36.

(2) Al método fenomenológico parece aludir el jesuíta francés en una carta escrita el 7 de abril de 1950, con estas palabras: «Reconozco que mi fenomenología no es la de Husserl, ni la de Merleau-Ponty. Pero ¿cómo encontrar otra palabra para definir una *Weltanschauung*, fundamentada en el estudio del fenómeno?» También, en estas otras palabras de su carta a su prima Margarita, escrita el 12 de julio de 1918: «Lo absoluto no está solamente en la percepción de las verdades y de los principios; está, sobre todo, en la corriente vital que sentimos en nosotros, matizada y modelada por el contacto con los innumerables fenómenos».

En opinión de Teilhard, a la Ciencia se le ha reconocido como misión la de prolongar y conquistar para el Hombre un Mundo incompletamente formado, lo cual supone para aquélla su grandeza, y para los humanos un deber sagrado. La investigación científica es una mística cargada de futuro, que encierra un aspecto de la verdad; pero una verdad, por fundamental que se la considere, no encuentra su expresión definitiva sino a través de una larga serie de tentativas y ensayos continuos alrededor de ella, como si nuestro espíritu sólo pudiera acceder a ella rodeando una y otra vez su médula. Por eso nuestro autor cree acertada en parte la visión de los científicos del pasado siglo acerca del Universo en continuo progreso, a la vez que reconoce está viciada de error por un defecto de perspectiva, ya que en lugar de dirigir la mirada hacia el polo superior del espíritu, la Ciencia había sido dirigida hacia la materia, hacia lo múltiple, resucitando el viejo orgullo de los Titanes de la fábula. Esa Ciencia llevaba en sí los gérmenes de los cuales pronto habrían de surgir para el Hombre, una doble crisis de su acción (3).

Teilhard ha sido esencialmente un genio intuitivo. El origen de su pensamiento puede comprobarse en sus reflexiones efectuadas durante su servicio militar en la primera Guerra Mundial (1914-1918), en las cartas que dirigiera a su prima Margarita. En la que lleva fecha de 29 de junio de 1916, dice: «Creo que tienes razón al estimar que la savia de mi pensamiento es más sensible que intelectual. Aunque la distancia entre las dos potencias, la afectiva y la aprehensiva, sea mucho menos clara de lo que en principio intento pueda parecer; y aunque el sentir intensamente lleve consigo por necesidad una visión muy íntima de lo que se experimenta (mi pobre amigo Rousselot pensaba que todo conocimiento es simpático, y por consiguiente, reductible al amor) hay, evidentemente, temperamentos en los cuales la intuición nace de un exceso de tensión o de ardor vital, más bien que de un esfuerzo me-

(3) Véase *L'énergie humaine*, Ed. Seuil, 1962, cap. «La mística de la Ciencia», páginas 212-14.

Según RUBIO CARRACEDO, «también en este punto nos brinda algunos puntos de vista de gran valor orientador, sobre todo, porque incorpora a la Filosofía de la Acción los factores energéticos, que no pudieron presentar ni Marx (centrado en la sociología de la revolución), ni Blondel (metafísica de la acción humana). Así, la Filosofía de la Acción se transforma "en una energética casi experimental de las potencias biológicas de la evolución"; y por ello, "el problema de la acción se convierte en el problema central para el hombre de nuestro tiempo, ya que de su elucidación depende directamente su futuro"». *Antropología prospectiva*, Ed. Studium, Madrid, 1973, págs. 85-6.

tódico; y sin duda, yo me aproximo a esto» (4). En la que escribe el 25 de julio de 1917, al mostrar a su prima las ideas que le preocupan, expresa: «es menos una teoría, que un plan de vida». Asimismo, en la que escribe el 21 de agosto de 1919 afirma: «el mejor método para propagar nuestras ideas es partir ante todo de la Teología, de las Sagradas Escrituras y de la Mística. Este es el terreno más seguro y fundamental, al que todas las filosofías no pueden sino ilustrar con mayor o menor acierto». «Veo que soy sensible hasta la médula a lo real, a lo que es de hecho.» Es decir, se proclamaba a sí mismo como un hombre de fe, pero con los pies firmes sobre la realidad científica.

«Teilhard —comenta Olivier A. Rabut— parte de la Ciencia y sólo de ella; forma inventario y agrupa a los elementos experimentales, aquellos que son susceptibles al hombre, anotando la manera como se nos aparecen; se prohíbe a sí mismo abandonar el dominio del fenómeno, se prueba por vía de ejemplo la definición en el plano de lo aparente, de la aparición de la inteligencia humana, aunque ello suponga una discontinuidad ontológica, en la cual la Ciencia no puede pronunciarse, si bien al buscar los significados alcance conclusiones de orden filosófico» (5).

No obstante, hay quien le acusa de falta de método filosófico y aun de confusión metodológica. El ya presintió que los científicos le rechazarían por decir demasiado, y los filósofos también, por decir demasiado poco. Por eso, en principio podríamos concluir que su obra se

(4) «Es más —ha dicho Rene D'OUINCE—, su vocabulario ha sido objeto de rebusca constantemente, es decir, que contrariamente a lo que sucede en una enseñanza magistral, donde los vocablos conservan siempre el mismo significado, Teilhard modifica en el curso de la evolución de su pensamiento, el sentido de ciertos términos, y por eso conviene estudiarlos dentro del contexto en el cual se incluyen, para apreciar exactamente su contenido.» *Un prophete en procès: Teilhard de Chardin*, Ed. Aubier-Montaigne, París, 1970, pág. 23.

(5) Véase Olivier A. RABUT en *Diálogo con Teilhard de Chardin*, Ed. Estela, Barcelona, 1960, pág. 126.

«Teilhard —comenta D'OUINCE— naturalista, está atento al espectáculo de las grandes aspiraciones colectivas, surgidas no se sabe de dónde, que se elevan periódicamente desde el fondo de la masa humana y hacen resaltar las almas de una generación, en busca y conquista de nuevos valores.» *Ob. cit.*, pág. 203.

«A Teilhard lo que le importa es el Hombre —ha dicho Adolfo MUÑOZ ALONSO—, o si se quiere, el fenómeno humano.» «Teilhard no pretende ofrecer una "explicación" del Hombre, sino que se contenta con intentar "descubrir" —descubrir, no establecer— una ley experimental, que exprese la aparición sucesiva entre los elementos del Universo, o mejor, la sucesión de la aparición de los elementos.» «Evolución e historia en Teilhard de Chardin», trabajo publicado en *Evoluzionismo e Storia humana*, Ed. Brescia Morcelliana, 1968, pág. 247.

desenvuelve toda en el plano de la Filosofía de la Ciencia. Lo que a mi juicio acentúa más el atractivo de su pensamiento.

En *La visión del pasado*, Teilhard afirma: «Las páginas siguientes no intentan presentar directamente ninguna filosofía. Por el contrario, pretenden ser válidas por el cuidado que se ha tenido en ellas de no recurrir en modo alguno a la Metafísica». Evidencia este texto, y otros del autor, que su propósito es ofrecer una visión de la Humanidad, lo más objetiva posible, como un fenómeno a investigar (6). Lo que no obsta para que recurra con frecuencia a términos y conceptos metafísicos. Por ejemplo, las siguientes palabras de la misma obra citada: «Evidentemente, esta condición fundamental de los seres —no poder ser percibidos sino solidariamente con la totalidad del pasado— puede expresarse en términos metafísicos... Filósofos como Bergson han traducido a un sistema general una condición hallada en todas las vías que intentamos abrir a lo real tangible. En torno a nosotros surgen una infinidad de cosas, crecen, atraviesan los umbrales ontológicos, que les hacen acceder a zonas superiores de ser. Ninguna de ellas se inicia totalmente. Todas nacen de lo que ya había en ellas antes. Pascal se extasiaba ante dos abismos espaciales, lo infinitamente pequeño y lo infinitamente grande, por entre los cuales avanzamos los humanos. El descubrimiento de nuestro tiempo, sin duda extraordinario, es haber llegado a tener conciencia de un tercer abismo, generador de los otros dos, el del Pasado».

«Si lo que constituye una filosofía —ha dicho Rodríguez Aramberri— es la pregunta por la totalidad, la obra de Teilhard es un tratado de filosofía.» «Filosofía en el sentido de conocimientos no empíricamente determinables» (7). El propio jesuíta francés, en su advertencia preli-

(6) TEILHARD en *La visión del pasado*, Ed. Taurus, Madrid, 1958, pág. 73. En este punto el autor parece responder a la Filosofía de la Estructura.

«Sin duda —ha dicho D'OUINCE—, Teilhard no es ni un filósofo, ni un teólogo de oficio, pero su ignorancia en Filosofía y Teología es la relativa ignorancia de los padres jesuitas mejor dotados, que no llegan a proseguir los estudios de tales disciplinas, cumplidos los treinta años. Muchos, que le han criticado esto más tarde, con una condescendencia rara, tenían bastantes menos estudios sólidos en la materia que él.» *Ob. cit.*, pág. 57.

(7) *Ob. cit.*, pág. 16.

Etienne BORNE, en *Le Monde*, de 13 de abril de 1955, publicó un artículo con el título «Un pensador religioso», en el que decía: «De su obra, no sabría decir si es Ciencia, Filosofía o Teología, porque es todo eso a la vez, hasta el punto de hacer estallar todas las distinciones clásicas.» «Amigos y enemigos del Padre, le presentan como un poeta. Y este término, si es injusto por la intención, es tam-

minar a su libro *El fenómeno humano*, aparecido en París en 1947, decía: «En el caso particular del ensayo que presento, dos opciones fundamentales se superponen a la hora de basar y dirigir mi discurso. La primera es la primacía que otorgo a lo psíquico y al Pensamiento, dentro del entramado del Universo. Y la segunda, es el valor biológico que otorgo al hecho social que nos circunda» (8). En dicha obra, al plantearse la cuestión de que la Física no ha estudiado sino una cara del fenómeno de nuestro Universo, y subrayar la necesidad de ocuparse de otros aspectos de aquél, es decir, «otras perspectivas distintas de la exterioridad de las cosas»; al insistir en la conveniencia de la investigación de la interioridad de las mismas, apoyado en la teoría de la relatividad de Einstein; y al señalar que en el Universo existen determinados niveles en los cuales aparecen cualidades diferentes, imperceptibles en otros niveles, en verdad, lo que hace es filosofar (9).

Son muchos los pasajes donde se expresa un vitalismo radical, con ímpetu verdaderamente intuitivo. Por eso atraen sus ideas, aunque el espíritu crítico no quede del todo satisfecho. Sin embargo, creo que en Teilhard se da ese fructífero encuentro entre Vida, Amor y Verdad,

bién muy justo: el Padre Teilhard era un poeta, porque todo genio es poeta, es decir, creador de un mundo.»

(8) *Ob. cit.*, pág. 23.

«Ha luchado —expresa D'OUINCE—, como Bergson y Blondel, contra una concepción positivista de la Ciencia que, cara a una objetividad real y total, observaba los hechos desde fuera, al margen del estudio interior de los seres.» *Obra citada*, pág. 230.

Felice BATAGLIA cree no puede calificarse su doctrina como filosófica. «Se trata —dice— de una doctrina general, que emerge de audaces "avvicinamenti", a través de una serie de extrapolaciones no menos audaces.» Véase: «Evoluzionismo e Teilhard de Chardin», trabajo publicado en *Evoluzionismo e Storia humana. Atti del XXII Convegno del Centro di Studi filosofici tra professori universitari*, Gallarate, 1967, Ed. Brescia-Morelliana, 1968, pág. 65.

(9) Para Bruno de SOLAGES, Teilhard es un «phisikos», que nos recuerda, en pleno siglo XX, la aventura intelectual de los viejos presocráticos desde Tales a Heráclito. Su pensamiento constituye, por supuesto, una Filosofía de la Naturaleza; pero eso sí, dominada por el Espíritu y la orientación religiosa. Véase: *Teilhard de Chardin. Temoignage et étude sur le développement de sa pensée*, Ed. Toulouse, 1967, pág. 91.

«En definitiva —advierte E. COLOMER, S. J.—, se trata de ver en el espíritu la forma ontológicamente más perfecta y acabada del ser. Su deducción del Punto Omega constituye un auténtico análisis trascendental, a la manera de un Kant, un Marechal, o un Blondel, de las condiciones de posibilidad de la acción humana dentro de un horizonte cósmico.» Véase: «Teilhard de Chardin, filósofo», trabajo aparecido en la Revista *Pensamiento*, enero-marzo de 1970, volumen 26, pág. 147.

que es patrimonio del auténtico filósofo. Como se da también esa característica actitud del que filosofa ante la realidad que le circunda. Y cuando del ser humano trata, y cuando se refiere a la convivencia, acrisola los valores de la persona, trascendiéndoles en un orden medular, a través de una evolución de signo espiritualista, en marcha ascendente hacia lo que él llama Punto Omega.

«Teilhard ha sentido vivamente ciertas necesidades intelectuales y espirituales de nuestro tiempo. Las soluciones que propone pueden ser utilizadas, aunque sean imperfectas; son en ocasiones admirables, si se las toma como sugerencias. Somos nosotros quienes debemos llevar más lejos su trabajo.» «La vocación del espíritu, hecha sensible, concreta y apasionada, unida al Cosmos y a la Vida: he aquí lo que debemos a su pensamiento.» «El ha experimentado muy personalmente el lazo de unión que va del Espíritu al Cosmos, y no niega las dificultades que aquél ha de experimentar y remontar para situarnos con él en el Universo, sin quedar disminuidos al lanzarnos al espacio y al tiempo» (10).

Es pues, un filósofo que construye sobre la síntesis de los datos científicos que posee. Al igual que tantos otros científicos, necesitó ir más allá de la Ciencia (11). Haciéndose eco de quienes critican el feti-

(10) Olivier A. RABUT: *Ob. cit.*, págs. 128 y 136.

Josep PIEPER ha dicho: «Creo que lo peculiar del pensamiento de Teilhard de Chardin radica en que en él no están separadas la Ciencia y la espiritualidad, como ocurre con frecuencia en los sacerdotes eruditos». Véase: *Esperanza e Historia*, Ed. Salamanca, 1968, pág. 65.

Su intensa preocupación metafísica y teológica ha sido destacada, entre otros autores, por Claude TRESMONTANT y Jacques MARITAIN. Este cree que la posición teológica de nuestro autor gira alrededor del concepto de «creación», pues «crear es unir», esto es, «unificar». Otra idea de fondo teológico —advierte MARITAIN— es la del Mal en relación con el «pecado original», como privación de la Vida Divina en la evolución de nuestro Mundo. Véase: *Le Paysan de la Garonne*, Anexo II, Ed. Desclée de Brouver, París, 1966, págs. 133 y 390.

Jean ROSTAND ha dicho: «El transformismo de Teilhard se sitúa fuera de la Ciencia, en la medida que recurre a energías misteriosas, que no tenemos medio de constatar, y sobre las cuales no poseemos ningún poder». Véase: *Hommes d'autrefois et d'aujourd'hui*, París, 1966, pág. 124. Sin embargo, no debe olvidarse que el propio Teilhard insiste en la necesidad de que la Ciencia se ocupe de tales energías reales, hoy desconocidas aún.

Josep MEURERS ha subrayado: «El intento de esclarecer el Mundo en su totalidad, no es de la incumbencia de la Ciencia». Véase: *Die Schussucht nach dem verborenen Weltbild. Verlockung und Gefahr der Thesen; Teilhard de Chardins*. München, 1963, pág. 143.

(11) «Trátase de un pensamiento de base científica, pero con dimensión estrictamente filosófica.» E. COLOMER, S. J., trabajo citado, pág. 143.

chismo por la Ciencia, Teilhard expresa, que el descrédito en la fe del progreso continuo e ilimitado, se explica por haber supuesto que el objetivo estaba al alcance de una generación. Si el siglo XIX puso su fe en la materia, esa fe se ha desmoronado en tres direcciones diversas. Tanto en la Física, como en la Biología, como en la Sociología, las modernas constataciones de la verdad permiten afirmar que la materia se nos escapa de las manos, porque la masa y el tiempo no tienen valor absoluto; es más, la Biología se ha encontrado la Vida, investigando la materia, y la Vida no se deja reducir a componentes físico-químicos. Lo propio sucede con la Sociología en orden a la organización social, compuesta de seres personales, hasta el punto de ver confirmadas aquellas palabras que pronunciara Renan en 1848: «el destino humano es más oscuro que nunca».

En su libro *La mística de la Ciencia* nos dice: «Pero lo que puedo aportar como testimonio es, que bajo la mirada del investigador creyente, la actividad científica toma una significación maravillosa, de tal modo, que invirtiendo el punto de vista mecanicista (tan característico de los siglos inmediatos al nuestro), se sitúa en un polo superior de atracción creadora, el principio del movimiento, que el siglo XIX había imaginado descubrir como antípoda de la Divinidad (11 bis); «es más —subraya— el esfuerzo mismo de la investigación humana, tal como se desarrolla y vive ante nuestros ojos, aporta en toda su plenitud, al cristianizarse, el alma suspensa, la mística buscada... Nada de mecani-

El Padre Francisco Russo —amigo íntimo de Teilhard— ha explicado que la obra de éste es un esfuerzo de reflexión, que sobrepasa el campo estrictamente científico, pues se trata de un análisis de los fenómenos, y al mismo tiempo de de una investigación, más que de una interpretación del Mundo. Citado por D'OUTINCE, *ob. cit.*, pág. 198.

Claude CUENOT dice, que al observar Teilhard la insuficiencia de ciertas estructuras intelectuales de su obra *El medio divino*, hacia 1950, se entregó desde entonces a las elucubraciones filosóficas; con todo, no aparecen, como en Schelling, dos filosofías sucesivas, sino intuiciones básicas, que van desarrollándose y explicándose sucesivamente. Véase: *Ob. cit.*, pág. 298.

(11 bis) *Ob. cit.*, pág. 222.

Paul GRENET afirma que Teilhard es un filósofo «malgré a lui». Reconoce su mérito de llevar a cabo una síntesis científica, pero le critica la falta de método para alcanzar lo filosófico. No obstante, cree que en la «purificación» de su «Ultrafísica» está el porvenir de su pensamiento. Véase: *Teilhard de Chardin ou le philosophe malgré lui*, París, 1960, pág. 6.

Sin embargo, observa LUYTEN, la historia de la Ciencia muestra que la intuición se adelanta muchas veces al método, y que gran número de descubrimientos fecundos han sido logrados sobre bases metodológicas dudosas. Véase: *Teilhard de Chardin. Nouvelles perspectives du savoir*, Ed. Friburgo, Suiza, 1965, pág. 66.

zación. Nada de reino de la fuerza bruta. Nada de amoralidad. En el fondo, ninguna mística puede sobrevivir sin amor. La religión de la Ciencia ha creído encontrar una fe y una esperanza; pero ha muerto, por estar cerrada a la caridad» (12). «El Cristianismo —añade textualmente— había tropezado con un evolucionismo materialista. ¿Acaso no encuentra su clima más apropiado en las profundas perspectivas que ofrece el Universo arrastrado hacia el Espíritu? (13). Teilhard cree que sí; que el sabio cristiano se presenta ante todos como el mejor preparado para desarrollar en sí mismo y para propagar en derredor de sí, el nuevo tipo humano necesario para que la Tierra avance en su camino: el investigador que se entregue vocacionalmente por amor a su labor investigadora» (14).

Esta posición gnoseológica es designada como «ultrafísica». Desde ella enfoca la vida humana, en la cual distingue dos partes: una activa

(12) *Ob. cit.*, págs. 22-3.

«Teilhard hace una enumeración rapidísima, pero esclarecedora de los progresos de la Ciencia en sus descubrimientos, que le autorizan a formular sus principios. El gran descubrimiento son las sustancias radioactivas. En el más hondo y tenebroso salón de la Naturaleza la velocidad, la irradiación, el movimiento, alienan, aunque los ojos o los microscopios no penetren en él hasta esas profundidades. Es la misma materia la que se encarga de manifestarlo en etapas sucesivas y lentísimas de su evolución. El Universo no se explica, y sobre todo, no se construye, sin la conciencia inmanente.» Trabajo citado, de MUÑOZ ALONSO, pág. 250.

(13) *Ob. cit.*, pág. 221.

Quizá por las palabras que se citan, Madeleine BARTHÉLEMY-MADAULE le compara a un Hegel cristiano, pareciéndole que en Teilhard brilla ante todo una dialéctica del Espíritu, que no se manifiesta en el Cosmos sino a partir del acto del sujeto consciente. El Cosmos revela en su devenir un proceso de evolución en marcha. Este proceso lleva al Sujeto Creador y a su Acto, que es la unión. Véase: *La personne et le drame humaine chez Teilhard de Chardin*, París, 1967, pág. 82.

El propio Teilhard, en una carta escrita el 16 de junio de 1935, decía: «Además de un pequeño número de contribuciones científicas, mi mejor realización personal hasta aquí ha sido alcanzar una visión interior más clara de nuevos desarrollos posibles en mi "filosofía". "Una filosofía de la unión", basada en un análisis de la estructura personal del Universo...» Citado por Claude CUENOT, *obra citada*, pág. 212.

(14) *Ob. cit.*, pág. 223.

Como expresa CUENOT, «aspira a ser uno de esos hombres consagrados a la tarea de dar, con su vida, el ejemplo de la santificación general del esfuerzo humano de esos hombres cuyo ideal religioso común sería proporcionar su explicación consciente y completa de las posibilidades o exigencias divinas que encubre cualquier ocupación terrestre. Su ambición suprema es reconciliar nuestro siglo con Dios, no culminando el Universo sino en Cristo, y Cristo, por su parte, no alcanzándose más que a través del Universo, llevado hasta el límite de sus facultades.» «El Padre Teilhard navega ya hacia la síntesis final.» *Ob. cit.*, pág. 151.

y otra pasiva. Ambas son desiguales. La segunda es la más extensa y profunda. La primera está constituida principalmente por nuestro trabajo personal, considerado como «un factor múltiple de desasimiento de las cosas del Mundo». La vida pasiva supone la resignación como mérito indiscutible de la persona. Por eso sale al paso de las falsas interpretaciones de la resignación cristiana (recuérdese el caso de Nietzsche), que tanto han contribuido al «odio de gran número de gentiles», afirmando, que la vida pasiva consiste esencialmente «en nuestras disminuciones» aceptadas, las cuales son aprovechadas por Dios para nuestro perfeccionamiento. «Mi mejor comunión de resignación coincide necesariamente con el máximo de fidelidad a mis deberes humanos» (15). Las desviaciones panteístas atestiguan la inmensa necesidad que la Humanidad siente de la palabra de Aquel que es. El gran misterio del Cristianismo es la transparencia de Dios en el Universo» (16).

Ese sentido de evolución espiritualista que propugna Teilhard pasa por dos momentos capitales: la aparición de la Vida y la aparición del Pensamiento. La perfección espiritual o «centreidad consciente», y la síntesis material o «complejidad», son los aspectos de un mismo fenómeno: el fenómeno vital. Este se halla orientado en sentido perpetuamente ascendente, siguiendo un complejo camino irreversible en el tiempo. Y se perfecciona, mediante un mecanismo que Teilhard denomina «aditividad dirigida». Tras de la aparición de la vida orgánica surge el pensamiento, esto es, la reflexión en el Hombre, o posibilidad que tie-

(15) Como tal síntesis lo considera Charles JOURNET en su trabajo «Pierre Teilhard de Chardin, penseur religieux», publicado en la Revista *Nova et vetera*, octubre-diciembre de 1962. «Creemos —dice— que su doctrina es lógica, que su visión del Mundo es coherente, y que es necesario, o aceptarla, o rechazarla por entero, aunque el dilema es grave.» Páginas 180-1.

D'OUINCE cree que la obra del jesuita francés se ha beneficiado de las circunstancias en que ha aparecido. Lo que hay de genial en él es sin duda su problemática. «Su obra me parece un incomparable instrumento de trabajo.» *Ob. cit.*, pág. 17.

(16) Claude CUENOT comenta: «La Materia, la Santa Materia, se convierte en un instrumento de espiritualización, y se revela, según la fórmula del P. Teilhard, como la matriz del Espíritu, que nace en el seno y en función de la Materia... El Cosmos, en lo íntimo de sí mismo, aparece como siendo de trama espiritual, y el P. Teilhard, a través de un proceso descendente, intenta reconstruir la Materia, tomando el Espíritu como sustancia primordial de las cosas... Se piensa, evidentemente en Leibniz, cuyo término "mónada", se ha vuelto una de las palabras favoritas de Teilhard... quien pretende unificar las leyes de la Físico-Química con las de la Físico-Moral, elaborando una energética humana, cuyo dominio es lo Físico-Moral; y la energía espiritualizada, la que forma la trama de nuestras intelecciones, afecciones, voliciones, una energía muy real e imponderable, le parece la flor y nata de la Energía cósmica». *Ob. cit.*, pág. 183.

ne su conciencia de tomarse a sí misma como objeto, sin dejar por ello de ser sujeto de conocimiento; o lo que es lo mismo, «de saber que sabe». Lo característico del *Homo sapiens* no es que sea un animal que sabe, sino «que sabe, que sabe». Con él surge una nueva región en el Cosmos, que nuestro autor denomina «Noosfera». Y desde su aparición, se inicia todo un desarrollo proseguido hasta hoy y que proseguirá en el futuro con el mismo método y la propia infalibilidad con que comenzó en el pasado, camino de una unificación de la Humanidad toda, en marcha ascendente hacia el Punto Omega o unión con la Divinidad. Y la energía capaz de alcanzar esta meta es el amor entre los humanos, expresión de la tendencia universal hacia la unión.

De lo expuesto hasta ahora se desprende claramente la inquietud de Teilhard de Chardin por lo absoluto y universal. En su famoso encuentro con Gabriel Marcel decía a su compatriota: «El hombre, para ser hombre, debe ensayar humanamente todo hasta el fondo. Esto parece esencial. Tener una visión integradora es algo muy espiritual, y empezar a conocer juntos una cosa es ya un material espiritual» (17). Servíale de base para esa sentida inquietud cierta indudable atracción hacia el enigma de lo que nos rodea. «La insuficiencia que yo descubro en la Naturaleza, hasta el punto de hacerme sufrir casi físicamente, es más bien la irremediable superficialidad de la experiencia que de ella tenemos. Todo cuanto llegamos a descubrir, o a extraer, se halla comprendido en una zona de antemano limitada por nuestras facultades. Cuando hemos llegado a una cierta profundización, nos encontramos con la roca; topamos con un círculo infranqueable, que sólo puede ser salvado mediante un cambio orgánico completo, que sólo la muerte fisiológica es capaz de proporcionarnos... Lo absoluto no está solamente en la percepción de las verdades y de los principios; está sobre todo en la corriente vital que sentimos en nosotros, matizada y modelada por el contacto con los innumerables fenómenos. Pero ese absoluto lo alcanzamos de manera limitada, determinada por el grado de espiritualización alcanzada por nuestra evolución orgánica; y es precisamente para alcanzar ese estadio superior de conocimiento de lo absoluto, por lo que

(17) Palabras acerca de la intencionalidad de la obra suya, que ya había mostrado en su juventud, si recordamos sus propias palabras escritas a su prima Margarita: «Cuando regrese del frente, si Dios me ha conservado la vida, estoy decidido a poner en pie un bosquejo filosófico, una síntesis filosófica (vas a sonreír por esta ambición mía) bajo el título "L'Union creatice"». Carta de 8 de octubre de 1917. Véase: *Génesis de un pensamiento*, Ed. Taurus, 1966, pág. 249. Y efectivamente, poco tiempo después escribió esa obra.

nos es necesario desprendernos de la forma actual de nuestro cuerpo.» Y precisando más, añade: «la Naturaleza no es sólo el polo inferior de nuestra experiencia, lo es también del desarrollo del Universo; y en el fondo, en cada uno de los elementos en que ella todavía está disgregada, se esconde una chispa de lo absoluto, que converge hacia Dios, al propio tiempo que nosotros mismos» (18).

En su obra *La energía humana* (agosto de 1937) decía: «por consecuencia de una ilusión psicológica muy natural, la Ciencia moderna ha nacido y se ha desarrollado bajo el signo exclusivo del objeto. Pendientes de la Materia y de la Vida, físicos y biólogos han operado hasta la fecha como si fueran ajenos al Mundo, del cual sólo tratan de fijar sus leyes y sus elementos estructurales, cuando ya Kant y los escolásticos señalaron los lazos que al interior de aquél hacen indisolublemente solidarios al sujeto cognoscente y al objeto cognoscible». «Pero de esta concepción se va saliendo... y he aquí que, por vía profunda de los crecimientos económicos y sociales, el elemento olvidado comienza a invadir los dominios de la experiencia mayor, y abrirse paso hacia la Ciencia.» «Así el Hombre tiende a constituirse en foco de nuestras encuestas y de nuestras conquistas científicas. Dentro de poco, una Ciencia del Hombre habrá reemplazado a la hasta ahora Ciencia humana» (19). Sin duda, aquí se refiere a la Antropología e incluso a la Antropología filosófica de que habla Kraft.

Insistiendo sobre las mismas ideas, afirmaba Teilhard: «Intelectualmente, el progreso de la Ciencia tiende a edificar una síntesis de las leyes de la materia y de la vida, que, en el fondo, supone un acto colectivo de percepción. Socialmente, la fusión y mezcla de razas y pueblos, tiende al establecimiento de formas de vida iguales y comunes, con tendencia a la igualdad de lenguaje, de ideales, de moralidad. Afectivamente, la comunidad de intereses y de lucha por iguales objetivos,

(18) Carta de 12 de julio de 1918. Véase: *Génesis de un pensamiento*, obra citada.

(19) En sus *Ecrits du temps de la guerre* (Ed. Grasset, 1965, págs. 269-270), el propio Teilhard confiesa, que desde los diez años reconocía en él pasión dominante por lo absoluto. Para él se trataba de un deseo invencible a la vez vivificante y sedante, el poder basarse en algo tangible y definitivo. Buscaba sin cesar este «objeto de felicidad». Toda la historia de su vida interior puede resumirse en esta búsqueda anhelante, siempre tras de las realidades más universales y perfectas. Y a medida que toda forma individual de existencia se le revelaba como inestable y caduca, buscaba más allá, en la materia elemental, en las corrientes de energía física, en la totalidad del Universo. De ahí estas palabras: «Tengo conciencia de haber mirado siempre, en todo, a buscar lo absoluto».

va acompañada, *ipso facto*, de una camaradería de combate, manifestación natural del sentido humano... Y así la Humanidad toda, comienza a emerger de lo personal para tomar de algún modo figura única, corazón uno, y una sola Alma Humana» (20).

Nuestro autor afirma que en el Evolucionismo no se puede confundir el plano científico con el filosófico. Interesa descubrir hacia qué crecimiento ontológico y en virtud de qué fuerza íntima ha tenido lugar el nacimiento de ésta o la otra forma de vida; y esto, que precisamente la Ciencia ignora, es lo que corresponde investigar a la Filosofía» (21).

«Sígase considerando al Hombre —prosigue— como un añadido accidental o un juguete en el seno de las cosas, y se verá llevado al disgusto o a la rebelión, los cuales, generalizados, marcarán el fracaso rotundo de la Vida sobre la Tierra. Reconózcase en cambio, que en el campo de nuestra experiencia el Hombre es el frente que avanza sobre una de las dos ondas en que se divide para nosotros lo Real Tangible, y se comprenderá que él es, tiene en sus manos, la suerte del Universo» (22). Para lograr esto último habría que realizar este programa: a) velar por mantener la tensión vital, esto es, el gusto por la vida, para que el Mundo progrese; b) unificar los elementos perfeccionando cada uno de ellos; y c) acentuar la personalidad humana de modo que acceda a un órgano único de conquista y unificación (23).

Teilhard subraya que el primate que llegó a ser hombre diferenciándose cualitativamente de sus congéneres, no fue sólo por llegar a saber, sino porque llegó a «saber que sabe». Por ello, en el edificio general de la Vida, el Hombre y la Humanidad significan el último piso de la evolución y un mundo verdaderamente nuevo, que es el Mundo

(20) *Obra citada* en el texto. Ed. Marsella, págs. 170-4.

(21) *La visión del pasado*, Ed. Taurus, Madrid, 1958, pág. 206.

(22) *La visión del pasado*, ob. cit., pág. 216.

(23) *La visión del pasado*, ob. cit., págs. 230-1.

«Nuestra generación —decía Teilhard— desfallecerá bajo el peso terrible de sus tareas, si no prosigue otro fin que la comodidad. La fuerza oscura que la conduce es la voluntad de completar al Hombre, de llevarlo hasta los límites máximos de la potencia de su desarrollo y de su saber. Es por esto que no se trata tanto de alumbrar cuanto de bautizar esta fuerza naciente. Más claramente, el triple gran esfuerzo natural del Mundo (dominio de la realidad, organización social, erradicación del dolor) me parece ser la tarea a santificar, la cual sobrenaturalizada, debe hacer crecer el Reino de Dios. Evidentemente, hay esfuerzos y esfuerzos; pero sobre el sentido del buen esfuerzo, que es victoria sobre el egoísmo y liberación de la deficiente naturaleza, no cabe duda, ni discusión seria.» Véase: *Génesis d'une pensée*, Ed. Grasset, 1961, págs. 182-3.

Pensante; sin olvidar que las diversas propiedades biológicas de la vida se refunden y reajustan en los humanos de manera profunda (24). «Así, a nivel del Hombre, no sólo se metaforizan las propiedades individuales del ser viviente; la conciencia del animal se convierte en pensamiento reflejo; el sentido sexual, en amor; la curiosidad, en Ciencia; el sonido inarticulado, en lenguaje; la asociación, en Cultura...; sino que la evolución biológica, en sí misma, parece cambiar de aspecto en su mecanismo general al humanizarse...; táctica nueva de la Vida, en su tendencia a elevarse hacia estados superiores de complejidad y de conciencia... Está pues, en marcha, en torno a nosotros y sin que podamos precisarla bien, una construcción viviente de tipo desconocido en el pasado» (25).

Nuestro autor aventura esta hipótesis: «La formación de un tipo humano sintético, a partir de todos los matices de la Humanidad aparecidos y madurados a través de la Historia, debe ser el proceso actualmente en curso sobre la Tierra». «*Hic et nunc*, nos hallamos situados ante una fase de divergencia extrema, preludio de una convergencia próxima, como nunca ha existido sobre la Tierra.» Esta hipótesis le resulta aceptable por estas dos razones: primera, porque resulta coherente con los hechos observados; segunda, porque puede ser indefinidamente fecunda. Al contrario que sucede entre animales, el haz humano sólo puede progresar convergiendo. Por eso la emulación fraterna deberá sustituir a la concurrencia hostil; la paz, a la guerra; el concierto, a la acción aislada; la ley del equipo, a la ley de la selva. «El Hombre sólo puede seguir creciendo en un clima de entrega personal y de renuncia de sí mismo, mediante el ejercicio del sentimiento de hermandad. Verdaderamente, a la velocidad en que la conciencia de su ambición crece, el Mundo explotará, si no aprende a amar. El porvenir de la Tierra Pensante se halla ligado orgánicamente al trueque de las fuerzas del Odio por las del Amor» (26). Incluso desde el punto de vista psicológico le parece acertada tal idea hipotética sobre el futuro de los humanos. He aquí como lo expresa: «Estudiada en su psicología más profunda, la de su libertad, la Humanidad parece haber llegado positivamente a un estadio de su evolución, en el cual desde ningún punto de vista puede hacer frente a los problemas que le plantea el crecimiento de su energía interior, sin determinar cierto foco de amor y de adoración». Y aunque los científicos no lo admitan (lo harán si

(24) *La visión del pasado*, ob. cit., pág. 262.

(25) *La visión del pasado*, ob. cit., pág. 275.

(26) *La visión del pasado*, ob. cit., pág. 283.

son francos y sinceros), «el Hombre perderá el coraje para construir y llegar todavía más lejos, así como carecerá de las fuerzas capaces de vencer las repulsiones internas que le separan del goce de la unión, si no es consciente del fin hacia el cual converge el Universo, que no es algo, sino Alguien» (27).

¿Cuál es el lugar que el Hombre ocupa en el Universo? Para contestar esta pregunta, Teilhard aventura un supuesto que pretende no es metafísico, sino «ultrafísico». Para ello parte de estos tres puntos: a) el Hombre «flota» entre el macrocosmos y el microcosmos; b) el Hombre significa el tercer infinito, el de la complejidad de su estructura (el número de átomos de nuestro cuerpo es del orden de 10 elevado a la potencia 52, es decir, dentro de la magnitud de las galaxias); y la vida se nos presenta como el efecto conjugado de gases de galaxias y gases de electrones, reaccionando entre sí; y c) no existe irreductibilidad entre la Física y la Psicología, pues la aparición de la conciencia humana es un fenómeno regular y general de la materia orgánica, ya que la vida aparece en todas partes, allí donde es posible. Por tanto, también puede haberla en otros planetas.

Recogiendo la afirmación del eminente científico Julián Huxley (el Hombre es el objeto culminante de la investigación, porque en él culmina la evolución cósmica), y refiriéndose también a Alberto Einstein y su Teoría de la Relatividad, Teilhard afirma, que el Hombre es la flecha que señala el sentido ascendente de la conciencia a través de las cosas, y es tal vez la yema de la que ha de surgir algo más complicado y centrado. «En un Mundo con tres infinitos, para salvar todo fenómeno, es necesaria la intervención de otros factores, principalmente valores de acción. El Mundo no podrá seguir avanzando hacia una mayor complejidad y conciencia —sobre todo desde que se ha hecho humano— sino confiriendo un lugar cada vez más explícito a las fuerzas espirituales de la espera y de la esperanza» (28).

Fijado, pues, el lugar del Hombre en el Universo, Teilhard se preocupa luego de analizar su esencia. «El Hombre es una especiación nueva dentro de la evolución de la Vida, lo cual nos distingue del simple animal.» «No es una gradación lo que nos separa de los animales, como piensan los evolucionistas al uso, sino todo un verdadero salto en la escala de la Vida, tan asombroso y formidable como el que supuso la aparición de ésta en la evolución de la Materia» (29). «Los animales,

(27) *La visión del pasado*, ob. cit., pág. 284.

(28) *La visión del pasado*, ob. cit., pág. 305.

(29) *La visión del pasado*, ob. cit., pág. 344.

y muy especialmente el Hombre, en quien principalmente se dan los fenómenos de espontaneidad e inmanencia, son imposibles de integrar en un sistema puramente mecánico de la Naturaleza. Imposible, además, dejarlos fuera de nuestras construcciones científicas. Este es el fallo de la Ciencia.» «Si hasta aquí hemos investigado cómo el espíritu surge de la materia, ahora se trata, por un proceso inverso, de reunir y reconstituir la materia a partir del espíritu, como sustancia primordial de las cosas.» «El Cosmos sería físicamente incapaz de contener al Hombre, si éste sólo fuese materia. Así pues, podemos concluir que él es, en lo íntimo de sí mismo, la expresión espiritual del Cosmos» (30).

Un segundo paso da en orden al ser humano. Es la consideración de que lo espiritual se dispone radialmente en el Hombre; disposición que no es efecto de perspectiva, sino ordenación intrínseca de los seres vivientes; ordenación que no es estática, sino resultancia de un gradual establecimiento. En este sentido, los hombres somos «la quintaesencia el tesoro y la esperanza del Mundo» (31). Si todo cambia y se trans-

«Sin menoscabo de la invariabilidad intrínseca de la esencia, hay que decir que la esencia del Hombre reside en la autoconciencia, que adquiere sentido en la historicidad. Ahora bien, ¿qué sentido alcanza la Historia, como libertad, en el Evolucionismo? La respuesta de Teilhard no es satisfactoria.» MUÑOZ ALONSO, *trabajo citado*, pág. 252.

(30) «A medida que nuestra visión del Mundo —ha escrito el Padre DUBARLE— se transforma, estamos obligados a interrogar de otro modo la Palabra de Dios. Sin cambiar jamás su sustancia, aquélla deja entrever mejor las significaciones íntimas, por medio de las cuales Dios ha previsto, sin duda, épocas y tiempos proporcionados al conocimiento humano de la naturaleza.» Véase: *Imitation théologique*, Ed. Cerf., 1951, págs. 316-7.

Por su parte, el Padre URS VON BALTHASAR resalta que la situación del hombre y su conciencia, le permite avizorar, a través de la parábola de los talentos, la grave responsabilidad de los humanos, en tanto participamos de la elaboración del Mundo, como agentes libres sujetos a la Providencia. Véase: *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, Ed. Desclée de Brouwer, 1958, págs. 100-2.

Lo ha dicho también JUAN XXIII en su Encíclica «Pacem in Terris». Es necesario que cada uno de los hombres emplee su actividad como una respuesta fiel a la invitación de Dios; como una colaboración personal a la realización de su plan providencial en la Historia.

(31) Las ideas transcritas corresponden a su obra ya citada, *La visión del pasado*, capítulo «La energía humana», págs. 150-2.

En ningún momento Teilhard deja de protestar contra la posición de la Ciencia moderna asignando un papel muy modesto al Hombre, como criatura del Universo conocido. Esta posición de los científicos de su tiempo le parece un evidente prejuicio. Proclamar tamaña insignificancia es tanto como desconocer la importancia del Pensamiento y el lugar ocupado por éste en la evolución del Universo. Parece recordar la afirmación de San Juan de la Cruz cuando expresa, que vale

forma, ¿acaso sólo la Vida ha de quedar inmóvil? No. También ésta se transforma. De ahí que la idea del desarrollo del Hombre pueda ser aceptable. «Alrededor nuestro —afirma Teilhard— la Energía humana, sostenida por la Energía universal, prosigue continuamente su misteriosa progresión hacia estados superiores de pensamiento y de libertad» (31 bis). La Energía humana pugna con su esfuerzo, y a través de innumerables tentativas sucesivas, hacia la mejora de las individualidades, hasta el punto de que «la organización de la Energía humana, cualquiera que sea la generalidad de sus métodos, debe culminar en la formación en el seno de cada elemento de un máximum de personalidad». Por eso es hora de considerar científicamente esa energía como un «todo» en trance de salir de las especulaciones y de los sueños. La Ciencia del futuro tratará de la organización del Espíritu, que ha de suceder a la Materia, en esa esperada evolución hacia el futuro (32).

Este porvenir es apoyado en la perfectibilidad del Hombre, como característica de su ser. Su capacidad reflexiva (erróneamente interpre-

más un sólo pensamiento del Hombre, que el Universo entero; y la de Blas Pascal cuando compara al Hombre con una caña pensante, la más feble, pero incomparablemente superior al mismo Universo. Sin embargo, al llegar Teilhard a la propia conclusión, no lo hace desde el punto de vista místico, ni siquiera filosófico; lo hace apoyado en su experiencia rigurosamente científica: la evolución zoológica culmina en el Hombre. Es más, su nuevo antropomorfismo se funda en una constatación de hecho: en el mundo orgánico, la reflexión humana no es un epifenómeno, sino el fenómeno vital, fenómeno central de vitalización. Y el Hombre no es un espectador, sino el sujeto mismo de la evolución.

(31 bis) *Ob. y cap. cit.* en la nota anterior, págs. 155-6.

Para Teilhard la Evolución es tanto como una visión del Universo en la cual todas las partes están relacionadas, y cada una condicionada por aquéllas que la preceden, y que, a su vez, condicionan las que han de sobrevenir después. En este Cosmos, el Hombre y Cristo, no sólo tienen el lugar que les corresponde en el pensamiento cristiano, sino que lo tienen en virtud de las estructuras mismas del Universo; y por supuesto, no lo tienen «sólo por la jerarquía de un orden jurídico» (*sic*). El Hombre es el rey de la Creación, porque «la evolución ulterior del Cosmos (los perfeccionamientos de orden físico que prosiguen ante nuestros mismos ojos) depende de su fidelidad a la vocación humana. Por eso tiene el Hombre una responsabilidad cósmica».

(32) *Ob. y cap. cit.* en notas anteriores, pág. 164. Al apostillar N. M. WILDIERS la obra de Teilhard *L'avenir de l'Homme*, nos dice: «La posición de Teilhard es, pues, clara. Una Ciencia del porvenir no es imposible; al contrario, se halla en plena formación. Una certidumbre matemática queda excluida, pero gracias a serias extrapolaciones, fundadas sobre datos de la misma Ciencia, y controladas mediante riguroso examen crítico, es posible prever las grandes líneas de la futura evolución, y representarnos legítimamente el porvenir humano». Prólogo, página 15.

tada por Nietzsche, según Teilhard) no se comprende sólo en sí misma, porque ha de completarse en relación con la de los demás hombres, y por ello, sólo en común puede desarrollarse. Y si es así, ¿cómo no pensar, qué desarrollo y plenitud, en el futuro, deben coincidir con el advenimiento de la planetización humana? Nos lo indica igualmente la Ley de la Complejidad y la de la Antropogénesis, que explica así: Pensar, para sobrevivir, primero; vivir para pensar, después. La planetización —meta supremamente atrayente para todos— puede venir a través de dos caminos, el Marxismo y el Cristianismo. El primero significa una socialización de la vida desde fuera, impuesto coactivamente; mientras el segundo significa la socialización interna, voluntariamente consentida. No obstante, se requerirá algo que sea capaz de superar «el natural egoísmo del Hombre» (33). La planetización culminará para los humanos en una «especiación nueva»; pero todos debemos cooperar para que esto sea posible.

Es entonces cuando carga el acento sobre la importancia de la acción en la vida, como han hecho tantos pensadores contemporáneos. Y se pregunta, ¿cómo encontrar cuál es la esencia de nuestro obrar? Contesta así: «En nosotros la evolución del Mundo se hace consciente. Nuestro deber es coadyuvar con todas nuestras fuerzas al sentido de esa evolución, aunque no lleguemos del todo a comprenderla, aunque no estemos seguros de que ella nos conduce a un fin de superior valor» (34).

La enunciada unión de los humanos ha de sobrevenir por vía de sufrimiento y de dolor; porque para lograrla es necesario renunciarse a sí mismo, y entregarse personalmente; lo cual resulta doloroso. El verdadero dolor entró en el Mundo con el Hombre, cuando por primera vez una conciencia reflexiva se encontró con la capacidad de asistir a su propio empequeñecimiento. Por eso el verdadero y único mal existente es el de la persona (35). Teilhard explica esto en la *Lutte contre la Mul-*

(33) *Ob. cit.*, cap. «Vie et planètes», págs. 152 y 168.

(34) *La visión del pasado*, *ob. cit.*, pág. 156.

(35) *La visión del pasado*, *ob. cit.*, págs. 350-1.

Claude CUENOT, al comentar la obra del jesuita francés *La nostalgie du front* (septiembre de 1917), nos dice: «El alma del Padre Teilhard, en virtud de no sé qué gracia de Dios, volatiliza el mal, y ésta es, aparte de otras razones teóricas, una de las fuentes de su optimismo». *Ob. cit.*, pág. 72.

El propio Teilhard, a propósito del mal, inspirado por el ejemplo de su hermana Margarita María, Presidenta de la Unión Católica de Enfermos, dejó escritas, al final de su trabajo «Testimonio fraterno» (publicado en *Le trait d'union*, número 66, octubre de 1936), las siguientes palabras: «Para el cristiano, no sólo se trata de dominar, sino de transfigurar el mal en el fondo de sí mismo».

titude, cuando opone la progresión victoriosa de la unidad, antes de la aparición del Hombre, a la resistencia de las mónadas pensantes, cuya libertad compromete la misma unidad del Mundo. Y así, desde el comienzo, el alma humana se siente atraída hacia su propio centro, en lugar de abocarse hacia la esperanza de la especie humana (36). La conciencia de su autonomía personal constituye un peligro para el Hombre: creerse el centro del Mundo, rehusar la obra en común y el trabajo de unificación, que es lo que ha permitido a la Materia preparar, de síntesis en síntesis, el surgimiento del Espíritu. Fue por culpa de nuestra libertad —imprudencia o vicio— que se originase, en una etapa delicada de la Vida, el que el Espíritu hiciese súbitamente crisis decepcionante y casi mortal. Esta crisis es perpetua. Ella explica la serie escandalosa de esfuerzos estériles, de agresividades, de discordias entre los hombres, que no son otra cosa que la expresión de su estado inacabado. Trátase de un querer de desmenuzamiento, una resistencia tenaz, opuesta a las fuerzas de comunión, que trabajan la masa humana (37).

Teilhard cree que por iluminación progresiva y mediante el mejoramiento de la organización de la vida, especialmente del espíritu de convivencia, se podrá esperar la atenuación del mal sobre la Tierra. Y protestando, una vez más, de que no desea invadir la esfera metafísica, nos dice: «Ni implícita, ni explícitamente, se introduce en este ensayo la noción de lo mejor absoluto, o de la causalidad, o de la finalidad. Una ley experimental, una regla de sucesión en la duración, he aquí todo lo que ofrecemos a la sabiduría positivista de nuestro tiempo». «En las perspectivas modernas de un Universo en estado de Cosmogénesis, el Mal no existe, porque lo múltiple, lo sumido esencialmente en el juego de los cambios en sus comienzos, no puede absolutamente progresar hacia la unidad sin engendrar el Mal aquí y allá, por necesidad estática.» «El Mal es la obra del Hombre y no de la Materia. El Hombre es el responsable del mal que hace, del crimen contra el hombre y contra la humanidad en todas las latitudes y dimensiones» (38). En fin, Teilhard cree que lo que se llama «pecado original» es coextensivo a la creación física y biológica; y el verdadero pecado siempre es acto de la

(36) En la página 80 de *L'énergie humaine*, Ed. Seuil, 1962, se leen estas palabras: «La Humanidad es una multitud destinada a la ascensión a un grado superior (de existencia), y una vez más, de la operación sintética de la Vida. Es el egoísmo lo que frena y neutraliza los esfuerzos de esa posible y humana ascensión».

(37) *L'énergie humaine*, ob. cit., págs. 107-110.

(38) *L'énergie humaine*, ob. cit., pág. 111.

libertad humana. Por eso, ese pecado supuso para el Hombre la privación de la Vida Divina. Ni la Materia, ni lo múltiple, pueden dar cabal explicación (38 bis).

El mal y las gratuitas restricciones de los individuos frenados en sus posibilidades de ser, producen sufrimiento; pero no en balde, porque el sufrimiento alcanza un indudable valor. He aquí como se expresa Teilhard: «En contrapartida, si verdaderamente el Mundo representa una obra de conquista actualmente en curso; si realmente, por nuestro nacimiento, estamos situados en línea de batalla, podemos entrever, a través del conjunto universal de esfuerzos en el cual todos colaboramos, el que resulte inevitable el sufrimiento. En nuestra consideración, el Mundo es un inmenso campo de lucha y de investigación. Sus progresos sólo pueden lograrse al precio de muchos fracasos y debilidades. Así, los sufrimientos humanos, cualquiera que sea su especie, son la condición de esa expresión austera, pero noble. No son elementos inútiles y atemorizadores. Contribuyen, como un precio, en favor de la marcha progresiva hacia el futuro, por el triunfo de la especie humana. Ellos son los caídos en el campo del honor» (39).

Es mediante el sufrimiento humano, con máxima intensidad, como es captada la fuerza ascensional del Mundo. Toda la cuestión estriba en liberar esta fuerza, dándole la conciencia de aquéllo que significa y puede. ¿No será esto la forma más elevada que a nuestros ojos pueda tener la obra misteriosa de la Creación? (40).

Interpretado así el sufrimiento humano, Teilhard aborda luego el concepto de resignación. No se trata de un acto de sumisión ante la im-

(38 bis) En su obra *Cómo creo yo*, Ed. Taurus, 1970, pág. 209, nos dice: «Ahora bien, por razones físicas y teológicas decisivas, ¿no habría que tratar el problema como una realidad de orden transhistórico, que afecta (como tinte o dimensión) a la totalidad de nuestra visión experimental del Mundo?». «Si hay en el Mundo un pecado original, no puede hallarse sino en todas partes y desde siempre, desde la primera nebulosa que se formó hasta la más lejana» (pág. 110). Es decir, piensa que «el pecado original» deja de ser un acto aislado para convertirse en un «estado» (que afecta a todos los humanos como consecuencia de una serie de faltas diseminadas en el transcurso de la Historia de la Humanidad) (páginas 216-7).

(39) *L'énergie humaine*, capítulo «La signification et la valeur constructive de la souffrance», pág. 63, Ed. cit.

En *Cómo creo yo*, ob. cit., pág. 216, afirma: «El problema intelectual del Mal se desvanece, ya que, en efecto, en esta perspectiva, sufrimiento físico y faltas morales se introducen inevitablemente en el Mundo... por la estructura misma del ser participado».

(40) Obra y capítulo citados en nota anterior, págs. 65-6.

potencia, ni una capitulación ante el deseo que no se ha podido lograr, sino justamente todo lo contrario. Trátase de una resistencia al Mal y al sufrimiento, que, una vez asumidos voluntaria y conscientemente, hace comprender a uno, en la misma medida en que se siente enfermo o desgraciado (y por lo cual sufre), que tiene una especial función a llenar, en la cual nadie puede sustituirle: la de cooperar en pro de la transformación del Mundo, y en pro de la benéfica conversión del dolor humano (41). Y tiempo vendrá, en que una poderosa marea nos elevará irresistiblemente, como la fuerza de una estrella que se contrae en sí misma, hasta conducirnos hasta lo «ultrahumano», como horizonte de suprahumanización, por intensificación de nuestras potencialidades de conocimiento y amor (42).

¿Cómo se presenta la muerte en el pensamiento de Teilhard? Simplemente, como una metamorfosis. «Llegados a ciertos límites de concentración, los elementos personales se encontrarán en la fase de franquear una barrera, para entrar en la esfera de acción de un Centro de orden más elevado.» «No se puede crecer sin cambiar» (43).

Dada la apuntada solidaridad de destino y de condición de vida, que a todos los humanos afecta, Teilhard se plantea el problema de si existe un orden humano. Para resolverlo, parte de la expresada idea de la transformación espiritual del Cosmos y de la anotada relación Materia-Espíritu. En verdad, éstos constituyen dos polos reunidos por un flujo, a lo largo del cual, por ontológicamente distintos que se les suponga, los elementos se hallan sometidos a no poder aparecer sino en una zona y dentro de cierto orden (44). Lo cual repercute en el ser humano. Para Teilhard, el Creador hizo nacer el alma humana una primera vez, y continúa haciéndola nacer por una acción maravillosa, cada día, fundada desde el primer día a la marcha del Universo. «He aquí, dice, nuestra visión, la de las modernas mentes que poseen la idea especulativa superior del valor del Espíritu, la misma que introduce en el curso mismo de nuestra vida práctica, un peso inmenso de responsabilidad y de ideal (45). Aquí estriba —prosigue— la razón de que todos los hombres hayamos de sentirnos hermanos, no sólo por la común ascendencia,

(41) Obra y capítulo citados en nota anterior, págs. 65-6.

(42) *L'énergie humaine*, capítulo «Sur l'existence probable en avant de nous d'un ultrahumaine».

(43) *L'énergie humaine*, ob. cit., pág. 108.

(44) *La visión del pasado*, ob. cit., pág. 179.

(45) *La visión del pasado*, ob. cit., págs. 182-3.

sino porque de un modo real y físico podemos reconocer los unos en los otros a miembros de un mismo ser ardientemente deseado» (46).

«En la Humanidad actual —añade— el exceso de individualismo amenaza con producir la atomización, la dispersión y, en consecuencia, el retorno a la multiplicidad y a la materia. Cada uno tiende a no ocuparse del bien común. Las agrupaciones más naturales se disgregan. Las certezas, lentamente concentradas mediante ensayos y reflexiones seculares, se evaporan. El ideal de la actitud moral viene a ser cierta independencia rebelde. Intelectualmente, esta dispersión del esfuerzo y del pensar de cada uno se traducen en agnosticismo. Y los hombres necesitan volver a encontrar, a nivel de su pensar de hoy, el sentido y la pasión dominante del Todo humano.» Todo lo cual se condensa en este dilema: «O bien se admite que nada puede entrar en el campo de la experiencia sin venir precedido de su antecedente, y en este caso, se es integralmente evolucionista; o bien se supone que una cosa puede aparecer sin haber nacido, y entonces se entabla una lucha contra la misma estructura del Mundo sensible». Teilhard opta por lo primero (47).

Desde esta perspectiva enfoca la vida del Hombre. «La vida es, contrariamente al juego nivelador de la Entropía, la construcción metódica, sin cesar engrandecida, de un edificio cada vez más improbable; y no se manifiesta a nuestra experiencia sólo como tal, sino también en forma de ascensión invariable hacia una mayor conciencia, una mayor libertad, mayor ingeniosidad y más profundo pensamiento. «La Metafísica no duda aquí; la Física comienza ahora a plantearse el problema» (48).

Por encima de la crisis moral por la que atraviesa hoy la Humanidad, víctima de sus propios descubrimientos; por encima de la circunstancia de que hoy el hombre sea siervo de la máquina, Teilhard predica la necesidad de obrar, acentuando el sentido de la acción humana. «Se trata de obrar ahora, si no queremos perecer, el abandono de los viejos prejuicios y construir la Tierra.» «Ha llegado el momento de aperebirnos de que en esto consiste la más alta de las funciones hu-

(46) *La visión del pasado*, ob. cit., págs. 185-6.

(47) *La visión del pasado*, ob. cit., pág. 187.

(48) *La visión del pasado*, ob. cit., pág. 200.

En *El medio divino* (ed. cit.), afirma: «Primero, en la acción me adhiero al poder creador de Dios; coincido con El; me convierto no sólo en instrumento, sino en su prolongación viviente. Y como en un ser nada hay más íntimo que su voluntad, en cierta manera me confundo, por mi corazón, en el Corazón de Dios». «En esta comunión el alma humana no se detiene para gozar, ni pierde de vista el término material de su acción» (págs. 52-3).

manas... Hacer constante presión sobre todos los aspectos del ser... Todo ello, si nosotros sabemos no prescindir del Espíritu de la Tierra» (49). Y es este Espíritu el que explica a los hombres la razón y el posible uso de la fuerza del amor; el que tiende a romper el aislamiento nefasto; el que se revela como el impulso que lleva, a poner en movimiento primero y a organizar después, la masa aplastante de las producciones y de los descubrimientos humanos. Por eso es optimista con respecto al futuro humano; y frente al existencialismo, piensa que la muerte total es tan absurda como la misma Nada. Un día vendrá en que ese Espíritu surgirá con su propia especificidad, y entonces, aquella tensión hacia el ser cobrará su máximo grado. Pasado este estadio sobrevendrá el gran enigma, que ahora ni siquiera podemos entrever, y Dios emergerá en la conciencia humana como la idea más grande y necesaria para obtener la Hominización; como será evidente, que para sobreanimar el Universo sin destruirlo, se requería de una Energía Pensante, una forma trascendente de Personalidad, un Centro capaz de anexionar y unir las personalidades individuales» (50).

Al ponderar la necesidad de la acción, Teilhard se plantea el tema de la moralidad, avizorando dos posibilidades: o bien a partir del Hombre la Vida culmina absolutamente y se desparrama en una pluralidad de conciencias reflejas, en la que cada una tiene en sí misma la razón última; o bien, más allá del Hombre, y pese al valor decisivo y definitivo de las personas, la unidad del frente evolutivo permanece intacto, y el valor del Mundo continúa adelante hacia una construcción solidaria. «Es necesario —prosigue— que el Hombre crea en la Humanidad, más que en sí mismo, so pena de que desespere.» Y ante el problema de optar entre inmanencia y trascendencia, Teilhard opta por la segunda (51).

(49) *L'énergie humaine*, ob. cit., pág. 47.

(50) *L'énergie humaine*, ob. cit., págs. 50-6.

Según D'OUINCE, «Teilhard ha visto sobrevenir la actual crisis de la civilización y la ha situado en su verdadero nivel: un cambio de Edad histórica. El Universo se nos ha agrandado desmesuradamente y el Hombre ha de jugar un nuevo papel. Un Mundo totalmente desbordado, con todo el desarrollo del pasado y toda la extensión espacial... Y al mismo tiempo, una civilización técnica, en la que el Hombre no se contenta con contemplar el orden del Mundo, sino que se dispone a construirlo. Y esto, en nuevos cuadros y con nuevos valores. Una crisis de creencias, con sus inevitables desórdenes, y sus esperanzas». *Ob. cit.*, pág. 251.

(51) *L'énergie humaine*, ob. cit., págs. 37-9.

«Ojalá llegue el día —exclama Teilhard— en que los hombres, capacitados para captar el sentido del ligamen estrecho que asocia entre sí todos los movimientos de este Mundo en el trabajo único de la Encarnación, no puedan entregarse a

Según Teilhard, la Humanidad ha llegado a un punto biológico en que necesita una de estas dos cosas: o perder toda confianza en el Universo; o resolverse a adorarlo. Es en este punto donde radica la actual crisis de moralidad. Por eso es llegada la hora de pensar, que el mundo no se arrodillará sino ante el Centro orgánico de su evolución. Y por eso se requiere una nueva moralidad y una nueva santidad humana (52). ¿Cómo llegar a éstas? Nuestro autor razona así: a) Sólo la hipótesis de un Cosmos en transformación espiritual, puede explicar el Mundo que nos rodea; un Mundo en el cual lo consciente, y su aparición sobre la Tierra, sean contemplados como fenómenos; un Mundo en el que el Mal queda explicado como residuo inevitablemente mezclado al orden a construir por nosotros, como la resistencia que encuentra toda síntesis a realizar, por sublime que ella sea. b) Sólo un Cosmos en movimiento hacia lo Personal, es capaz de sostener y canalizar hacia el futuro las energías actuales de la Humanidad; si hoy existe un hecho patente es la impotencia de la Moral de equilibrio (cualquiera que sea su diferencia de contenido) para gobernar la Tierra; nuestro Mundo ha entrado ya en la Edad de la Energía (física y espiritual o Amor), al par que ha descubierto la conciencia de su evolución; no obedecerá, pues, sino a una Moral de movimiento, que se fundamenta en la fe en la existencia de una transformación del Universo, desde lo material a lo espiritual. El descubrimiento definitivo del fenómeno espiritual está ligado al análisis (que la Ciencia un día tendrá que abordar) del fenómeno místico, es decir, del amor a Dios (53).

ninguna de sus respectivas tareas sin iluminarla con la visión precisa de que su trabajo, por elemental que sea, es recibido y utilizado por el Centro Divino del Universo». *El medio divino*, ob. cit., pág. 59.

(52) *L'énergie humaine*, ob. cit., pág. 136.

Esa «nueva santidad», según Teilhard, puede resumirse en dos trazos: el de la acción en busca del propio crecimiento y desarrollo, con entrega a Dios; y el de la entrega a Dios, perdiéndose nuestro yo en El, mediante las «pasividades», la parte más extensa de nuestra existencia y también la más honda, que el jesuita francés divide en «pasividades de crecimiento» y «pasividades de disminución». Las primeras están constituidas por «las fuerzas amigas y favorables que sostienen nuestro esfuerzo y llevan al éxito personal». Las segundas, son «las fuerzas enemigas, que interfieren dolorosamente en nuestras potencias, lastran o desvían nuestra marcha hacia la superación, reducen nuestras capacidades reales o aparentes de desarrollo». *El medio divino*, ob. cit., pág. 72.

(53) *L'énergie humaine*, ob. cit., pág. 139.

«En última instancia, la Vida profunda, la Vida fundamental, la Vida naciente, se nos escapan en absoluto»; «emocionado con este descubrimiento —confiesa Teilhard— quise olvidarme del enigma inquietante, sumiéndome en el entorno con-

Los problemas morales que hoy acusa la Humanidad (limitación de la natalidad, eugenesia, asistencia al necesitado, etc.) no pueden estudiarse, ni resolverse, sino mediante la fijación de una escala previa de valores y un conveniente plan de distribución, además de una economía de la producción y del trabajo (54). «Las crisis financieras y sociales se encargan de recordarnos, que nuestras teorías sobre estas materias son aún confusas, y que nuestros procedimientos son aún bárbaros.» Para llegar a cierto avance se requiere: 1.º que la prevista organización tenga carácter internacional y sea completa; 2.º que se conciba, con posibilidad de desarrollo; «lo que mata nuestra Política y nuestra Economía, son los compartimentos estancos». Y aún resulta más nefasto el encastillamiento en la conservación de una forma y un ideal estáticos. «Una mayor energía libre, he aquí lo que puede salvarnos de la destrucción» (55).

En el progreso de la Humanidad se ha llegado al límite máximo de los esfuerzos realizados individualmente. Hasta el presente los hombres no han comprendido la fuerza, sino bajo la forma primitiva y salvaje de la violencia y la guerra. Es posible que presenciemos aún tiempos de batallas más devastadoras que las conocidas, porque aún tenemos necesidad de estos artificios para materializar, en nuestra experiencia concreta, el sentido vital de la lucha y de la victoria; pero se acerca ya el tiempo en el cual las masas humanas se darán cuenta de lo que verdaderamente importa a la vida del Hombre, es decir, el triunfo sobre la Materia y la Vida. Día vendrá, en que el hombre de la calle descubrirá que existe más poesía en el potente instrumento destinado a desgajar el átomo, que en un canon métrico. Entonces sonará la hora decisiva: aquélla en la cual el Espíritu descubridor absorberá toda la fuerza viva contenida en el espíritu de lucha; y entonces será cuando una marea irresistible de energías libres empujará a la Humanidad hacia la Noosfera... (56).

Frente a quienes presentan el Espíritu como un «metafenómeno», y

fortador de las cosas familiares... Pero he aquí que, bajo el propio espectáculo de las agitaciones humanas, vi aparecer ante mis ojos avisados a ese Desconocido de quien deseaba huir...»; «he sentido que sobre mí aleteaba la angustia que diariamente hunde las voluntades humanas bajo el número agobiante de los vivientes y de los astros. Y si hay algo que me haya salvado, es el escuchar la voz angélica garantizada por éxitos divinos, que me decía desde lo más profundo de la noche oscura: "Ego sum, noli timere"». *El medio divino*, ob. cit., págs. 74-5.

(54) *L'énergie humaine*, ob. cit., págs. 136-9.

(55) *L'énergie humaine*, ob. cit., pág. 164.

(56) *L'énergie humaine*, ob. cit., pág. 170.

frente a quienes lo presentan como un «epifenómeno» (los materialistas), Teilhard presenta las acciones humanas bajo el prisma de una nueva moralidad, fruto de una nueva perspectiva. Al menos, así lo cree él. Si el Mundo ha de culminar en una realidad pensante unificada, las energías personales del Hombre han de representar en la Tierra «el estado supremo de la evolución cósmica». Consecuentemente, lo moral ha de ser «resultado de la Mecánica y de la Biología», un fruto de ambas en su función de construir el Mundo. Hay que partir de este principio para construir todo un programa renovado de moralidad humana (57).

La defensa práctica del individuo y de la sociedad, he aquí la causa de la moralidad para Teilhard. Hasta ahora —dice— se ha comprometido como un sistema de deberes y derechos tendentes al establecimiento de un equilibrio estático, capaz de sostenerse mediante la limitación de la energía, la fuerza y la violencia. Ahora se trata de guiar al individuo en la dirección de su propio crecimiento, de modo que el grado de lo personal, todavía difuso entre los humanos, se desarrolle con plenitud y seguridad. Si hasta ahora el moralista ha sido como un «jurista» (*sic*) o equilibrista, un técnico de las energías espiritualistas del Mundo, ahora se trata de desarrollar las riquezas individuales de la Tierra, mediante el adecuado llamamiento y la no menos adecuada convergencia. En esto consiste la Moral de movimiento, caracterizada por estos rasgos: *a*) Sólo es bueno aquello que conduce al crecimiento del Espíritu en el Mundo; *b*) es bueno cuanto procure ese crecimiento, y *c*) es lo mejor, todo cuanto asegure a la Tierra su más alto desenvolvimiento. Estos rasgos, evidentemente, modifican la interpretación de las ideas de bien y perfección (58).

Ateniéndose al primero de dichos rasgos, Teilhard piensa puede comprenderse, que ninguna promesa, ninguna costumbre es moralmente buena y lícita si no tiende a servir a las potencias que ellas entrañan. Así, la riqueza no será buena, si no se emplea en la dirección que requiere el Espíritu; así, el amor entre los esposos no será bueno, si no sirve para desarrollar en ellos la incalculable corriente espiritual que es capaz de desencadenar; así, la moral del individuo sólo será buena en tanto le obligue al esfuerzo de liberarle, hasta conseguir el pleno desenvolvimiento de su autonomía y personalidad. En virtud del segundo rasgo, sólo podrá ser reconocido como bueno todo lo que signifique un esfuerzo ascensional de la conciencia. Se trata de aislar esta bondad por

(57) *L'énergie humaine*, ob. cit., pág. 131.

(58) *L'énergie humaine*, ob. cit., págs. 132-3.

análisis y destacarla por sublimación (59). En fin, por el tercer rasgo, se descubre la faz de la Moral de movimiento o «abierta», en contraste con la Moral de equilibrio o «cerrada», ya que a la primera corresponde un Mundo que simboliza una esfera superior del Universo, más rico que las esferas inferiores de la Materia, en potencialidades desconocidas y en combinaciones insospechadas. Un Universo en estado de transformación espiritual, en el cual la ley suprema y general es «la mayor conciencia». En consecuencia —concluye Teilhard— toda limitación o negación de la Energía y del Amor, eso es verdaderamente el pecado moral (60).

La Moral de movimiento conduce hacia la unión con la Divinidad, mediante estos dos requisitos: 1.º que sea un Dios de síntesis cósmica, en la cual los humanos podamos tener conciencia de progreso y de unidad, por transformación espiritual de todas las potencias de la Materia; y 2.º que este Dios, obre en el curso de esa síntesis, como un núcleo primario de conciencia independiente; Dios supremamente personal, del cual nos distingamos en tanto no nos perdamos más; y un Dios a escalar por el Amor. He aquí (dado que el Mundo se desplaza verdaderamente hacia lo consciente) el Motor indispensable a todo progreso ulterior de la Vida (61).

Proclamado que el primer deber del Hombre es el desarrollo de su personalidad, veamos ahora cómo enfoca ésta el jesuita francés. Frente a los científicos que interpretan los datos conocidos en el sentido de que nos dirigimos hacia la Nada, Teilhard afirma: «En un primer análisis, la condensación de la realidad cósmica en personalidad humana, manifiesta a las claras una ley de formación universal». Es necesario analizar esa ley, aplicarla, no sólo en lo que respecta a la individualidad en sí misma, sino en lo que respecta a la relación «unidad-pluralidad». Problema que afecta por igual a la Física, a la Filosofía y a la Religión. Tal vez la antinomia esté mal planteada y no exista realmente, sobre todo, «si se contemplan las cosas subsistiendo en el seno de un flujo de personalización», ya que entonces cabe interpretar tal relación como dos sentidos de una misma realidad moviente alrededor nuestro (62). Tampoco existe antinomia entre Espíritu y Materia. Estos términos se contradicen si se les aísla, o bien se les simboliza bajo formas abstractas, fijas e irrealizables. La Materia existe en trance de espiritualizarse. «Sé

(59) *L'énergie humaine*, ob. cit., pág. 133.

(60) *L'énergie humaine*, ob. cit., pág. 134.

(61) *L'énergie humaine*, ob. cit., págs. 135-6.

(62) *L'énergie humaine*, ob. cit., pág. 73.

que esto puede parecer como un monstruoso híbrido; pero ninguna fórmula más viable para superar una dualidad vieja de siglos e irresoluble. Ninguna más apropiada para ofrecer una solución nueva. Y es, que tan impensable es lo material puro, como lo puramente espiritual. La realidad «Materia-Espíritu», en verdad, sólo es una estructura del Espíritu. Estructura no quiere decir corruptibilidad. No parece sino que la imposible noción, «puro espíritu» haya nacido del deseo de que nuestras almas estén al abrigo de la muerte, ligada a la composición inevitablemente. Pero esto significa tanto como una manifestación impotente para expresar toda figuración estática, que traduzca el Universo. Un Universo así concebido, entraña necesariamente descomposición. Sin embargo, es distinto si le contemplamos como una polarización hacia el constante crecimiento de sí mismo en concentración... Incorruptibilidad no quiere decir algo ligado a simplicidad, sino a irreversibilidad, evidentemente» (63).

Tras de lo cual aborda el concepto de persona con estas palabras: «Para que el Mundo pueda avanzar en la Duración, es necesario avanzar en concentración psíquica». En la evolución existen discontinuidades y cambios de estado. La persona humana, al aparecer sobre la Tierra, marca uno de esos cambios. A ella se ha llegado por reflexión; ese brusco paso de lo difuso a lo puntiforme, marca y define el advenimiento de un estado de conciencia absolutamente nuevo. Con ella surge el Pensamiento, y la Vida —hominizada— toma por segunda vez posesión de la Tierra. «El hombre es, pues, la aparición de la molécula personal construida. Más aún, el concepto de persona humana nos ayuda a comprender la estructura del Mundo» (64). «En virtud de su origen por concentración, el Espíritu humano tiende a apoyarse sobre sí mismo. El estado de reflexión, en el cual la conciencia llega a coincidir consigo misma, en el fondo, ¿acaso no marca por ello, en el mecanismo de personalización, un límite imposible de traspasar?» Y una de dos: o en la persona humana las fibras de Welltstoff se enrollan sobre sí mismas sin posible salida (lo que equivaldría a afirmar que somos células terminales a dispersar en el Cosmos); o por el contrario, a través del nudo de nuestra personalidad, esas fibras se prolongan para ir más lejos; lo cual prueba que debemos realizar todos juntos cierta síntesis ulterior para ser verdaderos y coherentes con el Mundo. La respuesta no es dudosa, al menos de hecho: «Las líneas del Universo no se repliegan en curvas cerradas al fondo de nuestro ser. Somos imperfectos

(63) *El fenómeno espiritual*, 1937, págs. 121-126.

(64) *L'énergie humaine*, ob. cit., pág. 77.

e inacabados. La Humanidad constituye multitud destinada a ascender a un grado superior de la Vida y de su operación sintética. Sólo el egoísmo frena y neutraliza esa tendencia ascensional» (65).

Para conseguir esa meta se requiere de nuestra acción, con tal de que se realice bajo estas dos condiciones: 1.^a que sea incorruptible, y 2.^a que sea personal. «Obrar es creer y creer para cada día.» Y como acción reflexiva y desaparición total son términos incompatibles, es cierto que estamos llamados a la inmortalidad. La muerte deja subsistir en nosotros cierta parte de nuestro ser, parcela de lo absoluto e incorruptible, que es algo personal (66).

Una acción reflexiva supone la facultad de optar. He aquí cómo enfoca Teilhard la libertad humana. «Dado que la energía básica del Universo no es otra cosa que un flujo de personalización, la masa de relaciones calificadas como morales, y en virtud de las cuales las moléculas pensantes (los hombres) obran las unas sobre las otras, dejan de constituir por ello un dominio secundario o artificial en el seno de la Naturaleza.» «La libertad no es otra cosa que la expresión avanzada y diversa de lo que se disimula o asocia en los determinismos físicos. El mismo Cosmos lucha físicamente —a partir del Hombre— para dirigirse a su grandeza moral... No existe alrededor nuestro distinción entre el dominio físico y el moral. No hay más que lo físico-moral» (67). Es una concepción paralela a su concepción de la Materia-Espíritu y a su concepto de la Antropología como Ciencia resultante de la Física y de la Biología. Y asimismo, guarda relación con su concepto del Hombre como fenómeno cósmico (68). Para Teilhard, como para Leibniz, el Universo físico es sólo una exterioridad del Espíritu. De ahí que su

(65) *L'énergie humaine*, ob. cit., págs. 79-80.

(66) *L'énergie humaine*, ob. cit., pág. 176.

En *La visión del pasado*, ob. cit., págs. 305-6, nos dice: «En un Mundo con tres infinitos, para salvar todo fenómeno, hace falta que intervengan otros términos, valores de acción. El Mundo no puede seguir avanzando hacia mayor complejidad y conciencia desde que se ha hecho humano, sino confiriendo un lugar cada vez más explícito a las fuerzas espirituales de la espera y la esperanza...».

(67) *L'énergie humaine*, ob. cit., pág. 90.

(68) En su carta de 30 de marzo de 1955 decía Teilhard: «Por el momento, y como consecuencia de los artículos sobre mi gran amigo Augusto Valensin, rumbio vagamente algo sobre Humanismo y Humanismo». «El propio Padre Blanchet parece concebir aún el Humanismo a la griega (Platón, Aristóteles, Renacimiento); esto es, cual apertura estética. Pero nosotros nos encontramos insertos en un neo-Humanismo evolutivo, definido por la convicción de que existe lo "ultrahumano". Humanismo de Cosmos superado y a punto de ser sustituido por un Humanismo de Cosmogénesis.» Véase: Claude CUENOT en ob. cit., pág. 526.

Antropogénesis se abra a una energética generalizada, capaz de integrar en ella la antropodinámica, que desemboca en una filosofía de la acción, como queda dicho (69).

¿Cuál es el nombre de esa energía físico-moral? «Uno sólo, el Amor.» El amor es analizado por Teilhard a través del sexo, del sentido humano y del sentido cósmico. Respecto del sexo, se pregunta: ¿qué explicación tiene el amor-pasión en un Universo de sentido personal? Uno solo, perpetuar la especie humana. Y desde el mismo momento de la hominización, el de síntesis necesaria de dos principios, el masculino y el femenino, en la constitución de la personalidad humana. «Si el hombre y la mujer se uniesen a los solos efectos de la procreación, su papel y la potencia de su amor debieran disminuir a medida que fuese conquistada la individualidad humana y la densidad de población acerque la Tierra a su punto de saturación. Pero si el hombre y la mujer son principalmente el uno para el otro, podemos concebir, que cuanto más se humanicen, más han de sentir por este mismo hecho, un deseo exacerbado de unión» (70). En una palabra, para Teilhard es evidente que el fin primordial del matrimonio, en tanto que unión entre un hombre y una mujer, es la integración en una unidad de sus personas. «La primera de estas reglas —prosigue— es que el amor, de conformidad con las leyes generales de la unión creadora, sirve a la diferenciación espiritual de dos seres, que él aproxima. Así pues, ni el uno ni el otro deben absorberse, ni menos perderse en el juego de una posesión corporal, que es tanto como una caída o retorno a lo plural, o a la nada...» «El amor es una aventura de conquista. Se mantiene y se desenvuelve como el mismo Universo, por un continuo descubrimiento. Por tanto, sólo se ama legítimamente, cuando la pasión entre los dos seres humanos se reconduce del uno al otro, y recíprocamente, en pos de una más alta posesión de su ser. De este modo, la gravedad de las faltas contra el amor, no consiste en la ofensa del pudor o de la virtud, sino en desperdiciar por negligencia o voluptuosidad, las reservas de personalización del Universo. Y es este desperdicio lo que explica los desórdenes o pecados... Como explica, en grado más profundo en orden al desen-

(69) El simposio tuvo lugar entre el 9 y el 20 de junio de 1952, en la Werner-Gren Foundation; pero no satisfizo a Teilhard, pues en un artículo fechado en septiembre de aquel año decía: «Consecuencia natural del Symposium de junio debía haber sido la constitución de un Comité restringido, encargado de ver (en primera aproximación) el modo de establecer la realidad objetiva y la forma de acometer el estudio científico de la Antropogénesis, considerada, por fin, como extensión (y no simple yuxtaposición) de la Biogénesis».

(70) *L'énergie humaine*, ob. cit., págs. 91-2.

volvimiento de la unión personal, el resultado de una acción más sutil del amor, es decir, el egoísmo de dos en compañía.» «El amor sexual —concluye— es una función única con tres elementos: el hombre, la mujer y Dios. Toda su perfección consiste en la conjunción, armoniosamente enlazada, de los tres elementos» (71). Y en cuanto al futuro de este amor, Teilhard piensa, «que tendemos hacia una disminución de su significado sexual —por otro lado, admirable, pero transitorio— y de reproducción de la especie humana». «La vida no se propaga por propagarse, sino para acumular los elementos precisos para su personalización. Cuando la Tierra adquiera la maduración propia de su personalidad, la Humanidad habrá de reconocer, que no se trata de controlar los nacimientos, sino de dar su pleno desenvolvimiento a la cantidad de amor, liberado del deber de la reproducción. Entonces, bajo la presión de este nuevo deseo, la función esencialmente personalizante del amor, se destacará más o menos completamente de lo que tiene que ser por un tiempo el instrumento de propagación de la especie. Y sin dejar de ser físico, para seguir siendo físico, el amor será más espiritual» (72).

Otra atracción entre los humanos completa el amor-pasión que acabo de reseñar. Teilhard lo llama «sentido humano». Se proyecta sobre las personas, no directamente como el amor, sino indirectamente, a través «de cierta cosa que envuelve a las personas». Pensemos en el caso más simple, la amistad. Lo individual es todavía fuertemente sentido, con todo lo que conlleva de concreto e inmediato; pero ya podemos reconocer en ella otro elemento, que aporta a la relación entre amigos solidez y alegría, el ser conscientes de un interés común. Las grandes amistades se nutren de la prosecución de un ideal común, y de las peripecias propias de la misma en su búsqueda. Aquí se registra menos la penetración de una persona en otra, que el progreso de dos en un mundo nuevo. Así se diferencia la amistad del amor espiritual, con el cual se la confunde frecuentemente. La amistad, por su estructura misma, está abierta a una creciente multiplicidad» (73). Mediante la amistad observamos, cómo están surgiendo una serie de grupos humanos cada día más vinculados y extensos, y en mayor número, gracias a los rápidos medios de comunicación. Actualmente la Humanidad se dirige hacia una unificación social de la Tierra. Como cualquier otra unión, esa colectivización debe llevarnos a la unificación, a sobreanimarnos en un alma común. «Para no romper con ese camino hacia el futuro, basta

(71) *L'énergie humaine*, ob. cit., págs. 93 y 95.

(72) *L'énergie humaine*, ob. cit., pág. 96.

(73) *L'énergie humaine*, ob. cit., pág. 98.

orientarnos constantemente en el sentido de una mayor personalización, ya individual, ya colectivamente.» «El sentido humano, so pena de llegar a ser inhumano, ha de ser del orden del Amor» (74).

En cuanto al «sentido cósmico», Teilhard lo define así: «es la afinidad más o menos confusa, que nos religa psicológicamente al Todo, que nos envuelve» (75). «En un Universo personal, en efecto, el Sentido Cósmico encuentra su lugar natural: él representa la conciencia, más o menos oscura, que cada uno toma de la unidad reflejada en aquélla, con todo lo demás que incorpora. Así comprendido, se manifiesta dotado de una serie de propiedades perfectamente definidas: 1.º una grandeza psicomoral de naturaleza creciente; 2.º un amor, pues nos lleva hacia un objeto complementario y único, de naturaleza personal. Estas propiedades tienden a fundirse en gesto único de aprehensión y comprensión. Es entonces, cuando la multiplicidad comienza a desvanecerse en el dominio psíquico en una sola operación afectiva: el acto cósmico de personalización universal (76). Sin embargo, esta personalización resulta dolorosa, por tres razones: a) porque se hace a base de pluralidad; b) porque progresa por diferenciación, y c) porque conduce a una transformación. Es la pluralidad la causa más evidente de nuestros sufrimientos. Todo lo que no está acabado de organizar, inevitablemente debe sufrir, dada la inorganización residual y también las desorganizaciones posibles. Esa es la condición humana (77).

El aludido engrandecimiento personal de los humanos encuentra su centro en la referida «alma común». No existe contradicción entre lo personal y lo universal. Basta para comprenderlo la consideración de que nuestro Mundo es de «naturaleza convergente». Por eso podemos comprender que existe Algo que es «personal y universal» (78). Por naturaleza —explica Teilhard— los «yos» elementales, una vez formados, no pueden avanzar en el ser sino por crecimiento de la concentración interior, de la que han nacido. Mas queda dicho, que para ser más personales, las mónadas humanas deben unirse en Otro y entre sí. Sin embargo, no pueden confluír sin aparente disminución de su personalidad. ¿Cómo escapar a esta aparente contradicción? Los fenómenos de fusión o de disolución son en la naturaleza el signo de un retorno hacia el desgarramiento desde lo homogéneo. La unión, la verdadera

(74) *L'énergie humaine*, ob. cit., págs. 100-1.

(75) *L'énergie humaine*, ob. cit., pág. 102.

(76) *L'énergie humaine*, ob. cit., págs. 102, 104 y 105.

(77) *L'énergie humaine*, ob. cit., pág. 106.

(78) *L'énergie humaine*, ob. cit., pág. 178.

unión hacia lo alto y en espíritu, requiere constituir en la propia perfección los elementos que integra. La unión diferencia cualitativamente. Es en virtud de esto mismo, que las personalidades elementales pueden afirmarse accediendo a una unidad psíquica más elevada, o alma superior, a condición de que el Centro superior al cual se unen, sin confundirse con él, tenga a su vez una realidad autónoma. «Una pluralidad organizada, en la cual sus elementos encuentren en el paroxismo de su unión y transparencia mutuas, la consumación de la propia personalidad; y así, todo elemento se encuentra suspendido de la influencia unificadora de un Centro distinto de suprapersonalización» (79). Este principio se caracteriza: 1.º porque la ascensión hacia el Espíritu es un fenómeno irreversible; 2.º en el seno de la evolución universal un cierto *quantum* de energía se encuentra comprometida en estado impersonal (conservación sin pérdida, en el transcurso de la espiritualización universal); aunque sujeta a una ley cuantitativa, la personalización es esencialmente una transformación evolutiva, por modo continuado, generadora de un «todo» nuevo; nada se pierde, todo se conserva; 3.º cada núcleo personal, una vez formado, se encuentra para siempre constituido él mismo, aunque dentro de lo Personal Supremo, que corona el Universo; todas las personas elementales aparecidas en el curso de la evolución, deben reencontrarse en estado distinto (aunque superpersonalizados en Aquél); permanencia (inmortalidad) de las personalidades individuales bajo esta tercera forma, numérica, de la conservación de lo personal, cosa única e intransmisible. En fin, en un Universo en el cual es considerado el Espíritu a la vez que la Materia, el Principio de conservación de lo personal se nos presenta como la expresión más general y satisfactoria de la permanencia cósmica, por supuesto, presentida y buscada por la Física, desde el punto de vista de la conservación de la energía (80). «Hay una energética de la mente —afirma Teilhard— que se sobrepone a la energética de la Materia. El equilibrio del Mundo no se explica por entero mediante fórmulas einstenianas.» «En un mundo con tres infinitos, para salvar todo fenómeno es necesario la intervención de otro término, los valores de la acción.» «Nos dirigimos hacia estados de conciencia y de superunidad de los humanos.» «Lo que padecemos ahora no es sino el precio, el anuncio de la fase preliminar de esa futura unanimidad» (81). «El último día de la Humanidad coincidirá con un máximo de su concentración y desarrollo en sí misma.»

(79) *L'énergie humaine*, ob. cit., págs. 179-180.

(80) *L'énergie humaine*, ob. cit., pág. 200.

(81) *La visión del pasado*, ob. cit., págs. 305-306.

«Yo lo sé. Puede ser demasiado simple, quizá peligroso, observar por doquier determinismos en la Historia. Mas en virtud de las fuerzas conjugadas de la Materia y del Espíritu, lentamente, o por etapas, lo cierto es que nos estamos colectivizando cada vez más. De la Noosfera un día surgirá el *Homo progresivus*, el Hombre para el cual el porvenir terrestre contará más que el presente; una nueva vida, en la cual la colectivización humana, hasta el presente forzada, entre al fin en la "fase simpática", bajo la influencia del Espíritu de la evolución» (82).

Expuesta esta profecía acerca del futuro del Mundo y de la Humanidad, Teilhard proclama que el Mundo no podría marchar si en alguna parte no existe, fuera del tiempo y del espacio, «un punto cósmico Omega» de síntesis total. El es el Centro en quien refluye toda la energía esencial del Universo. Y tiene un nombre: Amor. El es la sola Potencia capaz de totalizar, sin contradicciones internas, las posibilidades de la acción humana (83). Totalización que se produce a través de los siguientes pasos: 1.º «En el sistema de un Mundo con estructura personal convergente, en el que la atracción se convierte en Amor, el Hombre descubre que puede darse sin límites a todo lo que él hace. Con el Universo, con el menor de sus actos, él puede tomar contacto integral en todos los aspectos y profundidad de su ser. Todo él se transforma en alimento completo». Trátase de la totalización por amor de los actos individuales del Hombre (84). 2.º El amor es una verdadera síntesis que opera sobre el conjunto de nuestras facultades. He aquí el punto crucial que conviene comprender. Y recordando lo dicho acerca del amor-pasión entre un hombre y una mujer, dice: «Si pues el amor de un elemento al otro se muestra tan potente para fundar en una impresión única la multitud de nuestras percepciones y emociones, ¿cuál no será la vibración de nuestros seres en su encuentro con el Punto Omega?»; «es entonces, cuando en el seno de la Energía Humana aprovecharemos cada uno la plenitud de nuestra eficiencia y de nuestra personalidad» (85). 3.º El tránsito de lo individual a lo colectivo es el problema actual, crucial, de la Energía humana. Totalizar sin despersonalizar. Salvar a la vez el conjunto y sus elementos. Todos estamos de acuerdo en esta necesidad, pero ¿cómo? He aquí el problema grave. Sólo mediante el Amor entre los humanos puede lograrse. «El Amor es la expresión

(82) *L'avenir de l'homme*, ob. cit., capítulo «Quelques reflexions sur les droits de l'homme», pág. 249.

(83) *L'énergie humaine*, ob. cit., pág. 181.

(84) *L'énergie humaine*, ob. cit., pág. 184.

(85) *L'énergie humaine*, ob. cit., pág. 186.

concreta de este principio metafísico: la unión diferencia cualitativamente. Amémonos para ser perfectos. Amémonos o pereceremos.» «No sólo el Amor tiene la virtud de unir sin despersonalizar, sino que él ultra-personaliza al unir a las personas» (86).

Contrariamente a las apariencias, las personas humanas pueden servir como elementos para una síntesis superior, porque su unión es capaz precisamente de diferenciarlas. Así cree posible emparejar personalismo y panteísmo, el viejo problema filosófico. Cree que el Cristianismo supera ambos extremos. «Lejos de contrariar mis profundas convicciones panteístas, el Cristianismo, bien comprendido, no ha cesado nunca —como salvador de lo personal— de guiarlas, precisarlas, y sobre todo, confirmarlas, aportándoles un objeto preciso y una solución de verificación experimental.» «Para poder ser Alfa y Omega, Cristo, sin perder su concreción humana, debe transformarse coextensivamente a las inmensidades físicas de la Duración y del Espacio. Para reinar sobre la Tierra, El debe sobreenimar el Mundo. En Cristo, pues, con toda la lógica cristiana, lo personal se desarrolla y centra, hasta llegar a ser Universal» (87).

Los temas filosóficos hasta aquí expuestos, nos permiten ahora interpretar los escasos conceptos plenamente jurídicos que Teilhard ha escrito. Así, la vida humana cada vez más socializada, en trance de llegar a esa «fase simpática» por él enunciada, no sólo afecta a la evolución de la convivencia política, sino a la vida jurídica de ésta. Interpreto el pensamiento de Teilhard en el sentido de que nos dirigimos hacia una convivencia más universal, en la cual el espíritu de comunidad ha de prevalecer sobre el espíritu individualista, sin que por ello haya de absorberse o anularse la personalidad humana. Y que a esa convivencia, progresivamente socializada, hay que llegar más por persuasión, que por coacción. Cuando en el mundo marxista de hoy se oyen voces clamando por una «humanización del socialismo», ¿acaso no se coincide con este pensamiento? ¿Y no coinciden también las voces de los llamados países libres que claman por una progresiva socialización de la vida? Subrayemos, no obstante, el valor primordial del Amor entre los humanos

(86) *L'énergie humaine*, ob. cit., págs. 186, 187, 189-1.

(87) *L'énergie humaine*, ob. cit., pág. 113.

Sin embargo, la acusación de panteísta se la plantea M. Blondel y F. Bataglia. Este advierte la imposibilidad de explicar el paso de lo cuantitativo a lo cualitativo; y la diferencia entre lo natural y lo sobrenatural, tal como se desprende del Evangelio. Punto importante para aclarar, si se quiere salvar el escollo panteísta. Véase: «Evoluzionismo e Teilhard de Chardin», trabajo y *Revista* citada, páginas 66-7.

para hacer posible esa progresiva socialización. Y subrayemos la importancia decisiva del Espíritu en la concepción teilhardiana, frente a todo materialismo histórico.

Toda convivencia requiere del orden jurídico. Por eso es imposible tratar de la vida humana sin referencia —expresa o tácita— a la vida jurídica y a ese fenómeno, que conocemos con el vocablo Derecho. Por eso los filósofos han tenido necesidad de referirse a él en sus respectivos sistemas. Teilhard no podía ser la excepción. Y aunque con penuria de textos, lo hace expresamente. Tal vez la causa de su brevedad estribe en la misma finalidad de su pensamiento, más dirigido a otear sobre el futuro que aguarda a la Humanidad, que a precisar los medios con los cuales advendrá ese futuro, entre los cuales está el Derecho. Sin embargo, Teilhard no dejó de pensar en esa nueva ordenación jurídica que requerirá el futuro humano. Lo esboza en su *Carta a la Humanidad*. Al comentarla, André-Vincent ha dicho: «La crítica de Teilhard se enfrenta y conduce a toda Ciencia humana separada del Cosmos, y privada de la perspectiva de éste; y así, toda sistematización del Derecho (entendido como Ciencia separada del Mundo y del Hombre) es una ficción» (88). Y añade: «Teilhard va más allá de Marx en la consideración del Derecho, ayuno de infraestructura económica y social, al profundizar en su dimensión dentro de ese "todo" que es el Universo, denunciando además la razón de su irrealidad; el hombre social, separado del Cosmos, engendra una vaga noción de derechos humanos, al separarlos del deber jurídico y de la constricción. Para Teilhard lo primero en el Derecho, es decir, en el orden jurídico, no es la facultad, sino el deber. Separar el derecho de una persona del deber correspondiente significa tanto como separarlo de su fundamento y privarle de su contenido. Y así, a la tradicional concepción de los "Derechos Humanos", él opone una concepción nueva, en la cual los derechos y los deberes están ligados al mismo ser del Hombre, considerado en su dependencia genética en relación con el Cosmos, lo que significa una constricción para todo hombre: perfeccionarse en función de su propia estructura, como parte de un todo cósmico, que es también personal» (89).

Recordemos que para Teilhard el Hombre es un ser material-espiritual en trance de espiritualización; un ser inacabado, llamado a un perfeccionamiento específico aún no conseguido, que supondrá para él un estadio nuevo de vida con mayor conciencia y máxima libertad; un ser

(88) «Teilhard de Chardin et le droit», trabajo citado, pág. 40.

(89) *L'avenir de l'homme*, ob. cit., cap. «Quelques reflexions sur les droits de l'homme», pág. 249.

cuyo fundamental deber de conciencia estriba en alcanzar el máximo desarrollo de sus facultades, hasta lograr su plenitud de vida; un ser llamado a cultivar su propia personalidad dentro del principio de conservación de ésta, en relación con el Centro de personalización superior del Universo. Son, pues, estos deberes primordiales lo que cualifica la acción humana, no sólo respecto de sí mismo, sino respecto de las comunidades en que el hombre se inserta, y todo ello en la medida de sus posibilidades. Por tanto, es obvio, que las facultades jurídicas deben reconocerse a todo hombre en íntima conexión con esos deberes humanos de carácter ético. Por eso Teilhard piensa que los derechos subjetivos de la personalidad están fundados, limitados y determinados por tales deberes, los cuales se transforman en deberes jurídicos en tanto afectan a la convivencia política. Y por eso coincide con Duguit al proclamar que antes de hablar de derechos, debe hablarse de los deberes jurídicos.

Una primera consecuencia se desprende de esta concepción. Si el fundamento jurídico ha de basarse en el ser humano, es claro que el Derecho —como concepto, como fenómeno y como vida— no puede basarse en algo que sea relativo. Ni siquiera en la cultura humana, aunque el Hombre viva inmerso en el medio cultural. El Derecho halla su fundamento en la idea de Ser, que equivale a Verdad objetiva. Comentando esta posición teilhardiana, André-Vincent ha escrito: «La Cosmogénesis emplaza a todas las Ciencias normativas en un mismo movimiento de retorno a lo real. Por eso Teilhard sintetiza las tentativas contemporáneas de diversas escuelas filosóficas, sociológicas y jurídicas, que fundan su investigación en la relatividad de las reglas de Derecho en relación con el medio humano. Esta relatividad del Derecho se nos aparece en el origen: la relación del sujeto jurídico al Cosmos». «La referencia del Hombre al Cosmos no puede realizarse en justicia sino por los hombres; pero por los hombres en relación real con las cosas, a través de las cosas y en medio de ellas» (90). Más aún —continúa el mismo autor— no existe Derecho si no hay relación entre hombres. De siempre, la «alteridad» ha sido nota esencial del orden jurídico; y la misma convivencia no sería posible sin éste.

Evidentemente, toca a la comunidad humana —cualquiera que sea su extensión— determinar cuál haya de ser el orden jurídico que posibilite su vida. Y determinarlo, en relación con sus miembros, con sus medios, y con sus circunstancias históricas. Mas no puede determinar ese orden de cualquier modo, sino justamente, como debe hacerlo. Y

(90) Trabajo citado, pág. 42.

con dos perspectivas: hacia la vida exterior de la comunidad o de relación con otras comunidades; y hacia la vida interior o de relación con los miembros individuales o colectivos de la misma. En ambas, deberá tenerse en consideración los fines del Hombre y de la Humanidad, así como los deberes y derechos que de ellos se derivan, los cuales marcan el sentido objetivo que ha de presidir ese orden jurídico. Así piensa Teilhard. Consecuentemente, los valores que habrá de servir el Derecho fundamentalmente son: la Verdad y el Amor. La Verdad ontológica es lo único que posibilita el establecimiento de un orden jurídico justo, tanto a nivel intersubjetivo como a nivel comunitario. La conciencia de ese orden justo, junto a la energía amorosa, harán que la vida de convivencia humana progrese hacia esa esperada unidad, con eficacia.

Partiendo de su concepción ética del «más ser» y de su concepto de personalidad, los objetivos a que debe ajustarse toda acción humana forzosamente se proyectan sobre la acción jurídica, de tal modo, que en el pensamiento de Teilhard puede registrarse cierto paralelismo con las clásicas definiciones de Ley Universal y las no menos clásicas concepciones del iusnaturalismo cosmológico, en cuanto orden ajustado al ser humano, que sólo el Hombre es capaz de constatar, de servir o no servir. De ahí su responsabilidad. Sólo el Hombre tiene el deber moral de accionar y de conducirse con respeto para ese orden. Y ese deber afecta también a su vida de convivencia, por lo cual esos deberes constituyen el contenido del orden jurídico.

¡Lástima que su conocido optimismo no permita a Teilhard ocuparse de la parte negativa de la acción humana! A veces, sin embargo, parece avizorarla, como cuando expresa su preocupación de que un día el Hombre pierda el gusto por la vida traicionando su destino en la Tierra.

Estimo que su idea de la unidad del frente evolutivo humano constantemente progresando hacia una construcción solidaria, es altamente interesante para determinar la relación entre la Moral y el Derecho, supuesto que la solidaridad es un valor humano ético-social, de verdadera trascendencia en el campo jurídico. Y cuando nos presenta el Amor como «la sangre espiritual» de ese proceso evolutivo, destacando a la vez el deber y el gozo de cada hombre para con los demás, en busca de la unión humana, Teilhard proclama un verdadero principio metafísico, aprovechable en la esfera del conocimiento filosófico-jurídico. Como resulta aprovechable su idea de cómo vencer la actual crisis de moralidad. En efecto, recordemos las tres vías de superación que él señala: 1.º si se llega a una organización completa de carácter universal; 2.º si se concibe esta organización en plan de desarrollo, y 3.º si el es-

píritu descubridor y solidario es capaz de absorber la fuerza viva contenida en el actual espíritu de lucha. Estas tres vías no se refieren exclusivamente al campo ético, pues que comprenden también el jurídico. Basta pensar que no es posible llegar a una organización de carácter universal sin contar con el Derecho. Tampoco cabe un desarrollo humano sin cauces jurídicos; ni cabe soñar con el destierro de las luchas entre los humanos sin un orden jurídico eficaz que, siendo esencialmente justo, las destierre por inútiles.

Asimismo, resulta interesante para la investigación filosófico-jurídica su idea básica de la moralidad humana: guiar al Hombre en dirección a su propio pensamiento, para que la persona que en él hay, se desarrolle con plenitud de vida y con seguridad. Si lo primero es un valor moral de tipo personal (aunque puede repercutir en la sociedad, porque si se desea mejorar ésta sólo podrá lograrse con la mejora de sus componentes), el segundo es valor eminentemente jurídico, toda vez que es imposible la seguridad de vida del Hombre si no existe un orden jurídico capaz de posibilitarla. No en balde la doctrina jurídica ha insistido en nuestro tiempo en la necesidad de contar con la seguridad como valor jurídico (91).

En opinión de André-Vincent en los escritos de Teilhard falta la noción de Justicia (92). Ciertamente, que expresamente no se refiere a este valor; pero constantemente existe referencia implícita. Si él señala la necesidad de accionar el hombre con sujeción a la Verdad y al Ser, ¿acaso no es proclamar que así se obra justamente? Conducirse con arreglo a la verdad de los hechos y de las cosas, respetar las estructuras de todo ser y del Mundo, es obrar justamente, tal como piensa Teilhard. Y debe subrayarse así, porque también el Derecho tiene sus propias estructuras, que el Hombre debe constatar, respetar y observar, como debe hacer lo propio respecto de las estructuras del Universo en el cual existe. No sólo se debe conocer y observar en el Derecho las

(91) Véase Imre TAKACS: «Su la sicurezza del diritto e la giustizia», *Revista Internazionale de Filosofia del Diritto*, 1963, págs. 684 y sigs.; WELZEL, en *Derecho y Poder*, ed. española, 1962; RADBRUCH, en *Tratado de Filosofía del Derecho*, Ed. Rev. de Occidente, 1933, págs. 130 y sigs.

El sistema jurídico romano, evidentemente, estaba basado en la seguridad jurídica, sobre todo, en su época clásica; como responde principalmente a ese valor jurídico el actual Código suizo de las Obligaciones. El mismo principio universal «res judicata pro veritate habetur», igualmente se basa en la observancia de este valor. Como responde a él, el principio tan repetido en los Códigos Civiles —también en el español— de que la ignorancia de la Ley no excusa de su cumplimiento.

(92) Trabajo citado, pág. 49.

estructuras esenciales, sino que no pueden desconocerse los principios universales contenidos en el mismo concepto del Derecho. Tal, el «hay que obedecer las leyes promulgadas» o el «*pacta sunt servanda*», que André-Vincent afirma que Teilhard no conoce, añadiendo: «En su visión cosmogénica, la evolución es la dimensión de lo real. Lo justo, como lo bueno, es relativo a la Cosmogénesis... Todas las leyes de la Moral y del Derecho son absorbidas por la Cosmogénesis. Ellas forman parte del conjunto de la Noosfera. Y se constituye la Energética total, que rige los actos humanos ajustándolos a los diversos momentos de la evolución cósmica. El jurista, como el moralista, vienen a ser así como "ingenieros": los técnicos de las energías espirituales del Mundo» (92 bis). Opinión que no comparto, tras de lo expuesto, porque en todo caso, más que técnicos, el jurista y el moralista han de ser los hombres que sepan orientar a sus hermanos de especie en el camino hacia el «más ser», tal como Teilhard predica.

Tampoco creo acertado el juicio del citado comentarista al afirmar que su compatriota no se preocupa de la noción de bien. En efecto, cuando Teilhard nos dice que la Energía Humana «obedece en su ejercicio a una doble ley esencial y universal: todo pugna hasta lograr su fin (objetivo)» —como ya se ha expuesto anteriormente— es evidente que está pensando en la idea de bien como fin intrínseco de cada cosa, de cada ser, como desde Platón se viene sosteniendo en el campo filosófico. Sólo en el ser humano, ese fin propio, a lograr, depende de la acción del Hombre y en definitiva, de su voluntad; pero ya lo quiera, o no lo quiera, lo que no se puede es separar la idea de bien del fin intrínseco de su ser. Si por otra parte se recuerda la constante afirmación del jesuita francés acerca del fin a que debe aspirar el Hombre hasta lograr ese estadio de vida superior que le espera, y tenemos presente que esa finalidad no sólo embarga a cada hombre, sino a la Hu-

(92 bis) Idem trabajo, pág. 50.

«El jurista —ha dicho Víctor FROSINI— debe considerar la forma originaria de la experiencia jurídica, tal como se presenta en su conciencia, en su naturaleza, en su organicidad, con las mismas razones del vivir, ya que también el jurista, aun antes que ser jurista, es un hombre común; participe de una común humanidad, de la cual extrae las experiencias (por ejemplo, el lenguaje) que le permiten construir sobre ellas mismas otras experiencias. De hecho, el lenguaje técnico del jurista tiene que ser, como aquella red del pescador de la cual habló con afortunada expresión el científico Eddington, a propósito de los sistemas conceptuales de los científicos: una red cuya estructura tiene que ser capaz de adaptarse a la forma del pez; esto es, en el caso del jurista, capaz de adaptarse a la naturaleza de los hechos.» *La estructura del Derecho*, Ed. Bolonia, 1974, págs. 67-8.

manidad toda, la conclusión es patente: hablar de esa doble ley esencial y universal es tanto como hablar del Bien que conviene.

Confirma esta interpretación la misma idea teilhardiana de «bien común», que ha sido citada en varias ocasiones con anterioridad. Recordemos las propias palabras de Teilhard: «En nosotros la evolución del Mundo se hace consciente. Nuestro deber es coadyuvar con todas nuestras fuerzas al sentido de esa evolución, aunque no lleguemos a comprenderla, aunque no estemos seguros de que ella nos lleva a una finalidad superior en el valor»; es decir, el Bien supremo a que estamos destinados. ¿Cómo podía, pues, olvidar la idea de bien? Repitamos ahora la lectura de estas palabras suyas: «En la Humanidad de hoy el exceso de individualismo amenaza con producir la atomización, la dispersión, y en consecuencia, el retorno a la multitud y a la materia. Cada uno tiende a no ocuparse del bien común. Las agrupaciones más naturales se disgregan. Las certezas, lentamente concentradas mediante ensayos y reflexiones seculares, se evaporan. El ideal de la actitud moral viene a ser cierta independencia rebelde. Intelectualmente, esta dispersión del esfuerzo y del pensar de cada uno, se traducen en agnosticismo. Y los hombres necesitan encontrar de nuevo, con nivel actual, el sentido dominante del "Todo", de conformidad con este pensamiento: es necesario que el Hombre crea en la Humanidad más que en sí mismo, so pena de que desespere» (93).

No sólo se refiere a la noción de bien común, sino que, además, la caracteriza con estos rasgos: *a*) aquello que conduce al crecimiento del Espíritu en el Mundo; *b*) todo cuanto procure este crecimiento, y *c*) todo cuanto asegure a las potencias de la Tierra su mayor desarrollo. Es de señalar, que aquí aplica Teilhard la doctrina aristotélica de la potencia y el acto, subrayando la importancia que tiene la potencia en su moralidad de movimiento. Por eso su Moral de crecimiento tiende a la mayor conciencia. Y por eso la moral del individuo «sólo será buena en tanto le constriña al esfuerzo de liberarle, hasta conseguir el pleno

(93) En su carta fechada el 22 de noviembre de 1936, decía: «Otra línea de pensamiento concreto que me ocupa en este momento (y que se va perfilando poco a poco) es la siguiente: la Ciencia práctica del Hombre (Moral, Economía, Política, etc.) parece haber sido concebida, sobre todo hasta el presente, como un problema de equilibrio; a cada cual su derecho, su pan, su territorio, etc. Evidentemente, de lo que se trata ahora es de reconocer en ello un problema de energía. ¿Qué hacer para que la Humanidad proporcione el máximo rendimiento de sus energías espirituales? Creo que aquí habrá de buscarse, cada vez más, la regla a utilizar en el porvenir para determinar, qué cosa es el Bien.» Citado por Claude CUENOT, *ob. cit.*, pág. 300.

desarrollo de su autonomía y de su personalidad. De este deber moral depende el perfeccionamiento del Hombre, al que está llamado por naturaleza de ser, y también «el perfeccionamiento de todos aquellos que conviven» (94).

Podría pensarse que la idea de *Homo progressivus* niega la esencia humana (95), pero no es así, puesto que esa esencia sigue siendo la misma en tanto no se alcance ese estadio superior de que habla Teilhard. Esa identidad de esencia no contradice, ni la Moral de movimiento, ni la evolución hacia la espiritualización del Cosmos, la cual, en parte, ha de ser obra del Hombre, vocado a su realización, como ya se expuso con anterioridad. Teilhard conoce la existencia de un orden natural en el seno de la Cosmogénesis; sólo que él (más conocedor de los últimos conocimientos de la Ciencia) no cree en un orden estático, sino

(94) De donde se desprende el poco acertado juicio de ANDRE-VINCENT cuando escribe: «La visión cosmogénica (de Teilhard) elimina toda posibilidad de fundamento ontológico y moral del Derecho al eliminar toda noción de orden y naturaleza... Para Teilhard la noción de orden natural deriva de una Cosmología anticuada... puesto que el Universo no es un orden, sino un proceso... Transformación polarizada dirigida hacia un fin, pero, pensamos, ordenada, aunque este orden esté todo él comprendido en el Espacio-Tiempo y en la Evolución». Trabajo citado, pág. 50.

En definitiva, la idea de Bien sigue a la de fin intrínseco del ser. Lo mismo en el Hombre. Por eso el concepto de «bien común» es inseparable del fin propio de la convivencia humana y equivale a orden justo de la misma. Se desprende también del pensamiento de Teilhard hasta ahora expuesto.

Si se trata del orden justo de la convivencia, lógicamente, su observancia ha de ser fuente fecunda de la paz social. De ahí los dos aspectos que en el concepto señala el profesor Sergio COTTA: a) unificante; b) defensivo, incluso con la fuerza. Es unificante en cuanto constituye una verdadera empresa común, participable y participada; pero precisamente por ello, es también lo que más importa defender, porque es lo que separa a los adversarios de la convivencia. Lo reconoció en su tiempo el propio Rousseau en esta frase: «Tout patriote est dur aux étrangers». Pues bien, subraya COTTA, en la pacificación política se encuentra la solución, siempre que se reglamente la controversia entre los convivientes a base de intentar la superación de la enemistad real mediante la razón y las reglas unificadoras, que hagan innecesario el recurso a la violencia. *Itinerarios humanos del Derecho*, traducción y comentario inicial del profesor Jesús BALLESTEROS, Ed. Pamplona, 1974, págs. 90, 93 y 99.

(95) Puede explicar el pensamiento del jesuita francés las siguientes palabras: «Junto a la "creatio ex nihilo subjecti", junto a la "transformatio ex potentia subjecti", hay un lugar para un acto *sui generis* que, sirviéndose de un ser creado preexistente, lo engrandece en un ser totalmente nuevo. Este acto es realmente creador, ya que exige la intervención renovada de la Causa Primera». Véase: *Como creo yo*, ed. 1970, pág. 29, cap. «Sobre la noción de transformación creadora».

dinámico, en marcha evolutiva hacia el Punto Omega. Tampoco puede afirmarse que su visión cosmogénica confunda en el punto de convergencia de la evolución los diversos «todos», dentro de los cuales se inserta el Hombre: todo social, todo cósmico y Todo Divino (96). Se trata, simplemente, del resultado de la Ley de Convergencia hacia el Punto Omega, meta final.

André-Vincent comete esa errónea interpretación al emitir este juicio: «Por otro lado, dadas las relaciones que constituyen el todo, éstas obtienen su consistencia, no de un orden referido al bien común, sino de un proceso unificador, que es el Alma del Mundo... Por tanto, la Justicia no tiene nada de fundamental para lo sociedad. Y el orden jurídico no es otra cosa que una superestructura, siempre a la zaga de la acción moviente de la infraestructura. Aquí Teilhard parece coincidir con Marx, aunque aquél no sea marxista, ni defina las infraestructuras en términos de materialismo histórico. Es decir, que lo orgánico sustituirá a lo jurídico». «En definitiva, existe clara incompatibilidad entre la Cosmogénesis de Teilhard y el Derecho, y su doctrina no se adapta a las exigencias del orden jurídico» (97). Juicio que no comparto dado lo dicho acerca de la Justicia, de la idea de Bien y del concepto teilhardiano de bien común, aun reconociendo que el jesuita francés no profundiza más en esas ideas, porque ni tenía preparación, ni era jurista. ¿Habrá que recordar, una vez más, que la suerte del Hombre y la del Derecho están indisolublemente unidas? Basta esta reflexión para comprender la incidencia del pensamiento de Teilhard sobre el campo jurídico.

Por otra parte, la conexión entre Derecho y vida humana se desprende del mismo tema de los derechos humanos. Tema que Teilhard aborda expresamente. Por de pronto no cabe extrañeza alguna —dada sus conocidas afirmaciones socializadoras— en su calificación de las Declaraciones históricas como «individualistas». Ya la Constitución alemana de Weimar (1919) tuvo necesidad de subrayar el alcance social de tales derechos. La misma línea han seguido los Protocolos aprobados por la O. N. U. en diciembre de 1966. Por eso Teilhard afirma: «Lo que importa es integrar la persona en la sociedad, sin anular aquélla, hasta lograr un día la necesaria unificación social, que haga culminar —orgánica y psíquicamente— a la Humanidad». Integración que supone para la persona una evidente limitación, que, para ser legítima,

(96) ANDRE-VINCENT, trabajo citado, pág. 61.

(97) ANDRE-VINCENT, trabajo citado, pág. 63.

«se ha de realizar de conformidad con la estructura interna y libre de la persona humana» (98).

Recuérdese que Teilhard no admite una limitación de la persona impuesta por la sociedad contra el principio de la conservación de la personalidad humana. Por eso en el problema de la adecuada relación persona-sociedad, ni se adscribe a la posición de quienes hacen prevalecer la persona en alas de un individualismo que él combate, ni se adscribe a las posiciones que pretenden en nombre del grupo social anular la personalidad. Su pensamiento coincide sustancialmente con la de su compatriota George Renard en este punto (99). Punto importantísimo no solamente en el campo socio-económico, sino también en el filosófico-jurídico, por cuanto es relación intrínseca a la misma vida humana, que forzosamente ha de trascender a la vida jurídica. Dentro, pues, de su equilibrada posición, el jesuíta francés formula los siguientes principios: a) deber absoluto de cultivar cada uno su propia personalidad; b) derecho relativo de la persona humana de aprovechar las mejores condiciones sociales posibles para ese cultivo y desarrollo de la persona humana, y c) derecho absoluto de ésta a no ser deformada por coacción externa alguna, sino más bien a formarse por persuasión interna, de conformidad con su vocación y propias aspiraciones personales (100). El primer principio responde a su Moral del «más ser», al deber primario de todo hombre al desarrollo de su ser al máximo de su potencialidad, como un deber existencial. El segundo principio responde al presupuesto de que todo hombre esencialmente es sociable. En efecto, las condiciones aptas para el desarrollo de la personalidad corresponde ofrecerlas la sociedad. Todos necesitamos de ésta y de la ayuda de nuestros semejantes, lo mismo en el plano de las relaciones intersubjetivas, que en el plano de las relaciones comunitarias. Demasiadas veces se confunde la vida social con las primeras, cuando descansa fundamentalmente en las segundas, expresión viva de toda convivencia humana. Y precisamente, una de las tareas primordiales de toda convivencia es ofrecer los medios de perfeccionamiento y promoción social de sus miembros. Pues bien, si este deber de la comunidad —en la medida de sus posibilidades— es primario, la consecuencia lógica es, concluir, que a cada miembro de la misma corresponde el derecho (relativo) al aprovechamiento de las condiciones posibles para el desarrollo de la persona,

(98) *L'avenir de l'homme*, ob. cit., pág. 249.

(99) Véase: *La Théorie de l'institution*, Ed. Sirey, París, 1929, Lección V, II, páginas 260-281.

(100) *L'avenir de l'homme*, ob. cit., pág. 249.

tal como Teilhard afirma. Naturalmente, ese desarrollo ha de ser referido a la potencialidad y vocación de cada cual, que es lo que nuestro autor señala con el tercer principio de los enunciados; porque ese derecho absoluto a formarse presupone un clima de libertad capaz de alumbrar la propia vocación y permitir la libre opción por uno u otro medio social, lo que supone también el derecho de la persona a no verse deformada por ninguna clase de coacción, pues se negaría el mismo principio de conservación de la personalidad.

Los indicados tres principios arrancan de la idea de Teilhard acerca del porvenir que aguarda a la Humanidad. Lo resalta con las siguientes palabras: «Queramos o no, la Humanidad tiende a colectivizarse y a totalizarse, bajo la influencia de fuerzas físicas y espirituales de orden planetario. De ahí el conflicto moderno en el corazón de cada hombre, entre el elemento personal (siempre es consciente de su valer personal) y los lazos sociales, cada vez más exigentes» (101). La aparente antinomia persona-sociedad la resuelve recurriendo al símil del «todo» y las «partes», renovado modernamente por la Filosofía de la Estructura, explicando así la posible unidad de elementos independientes, por su integración en un ser común superior (102). Biológicamente el hombre no se basta a sí mismo. No es aisladamente, sino en convivencia, cómo el hombre puede alcanzar la plenitud de su ser, de su energía, de su acción, de su personalidad. Sólo a través de la convivencia, el hombre puede alcanzar también la plenitud de conciencia, pues no llegaremos a ser plenamente reflexivos —recuérdese que esta cualidad es lo que nos diferencia del animal— sino reflejándonos los unos en los otros, mutuamente. Por tanto, colectivización y conservación de la personalidad no son movimientos contradictorios entre sí. La dificultad de su relación consiste en saber acertar en la fórmula de su ordenamiento, de tal modo, que pueda lograrse «el todo humano» por efecto interno de armonización y simpatía, nunca por coacción. Y en todo caso, a impulsos del Amor entre los hombres, elemento capital en el pensamiento teilhardiano, como queda dicho.

Sobre los principios que se acaban de exponer, Teilhard construye su concepto de los derechos del Hombre. Su razón de ser consiste en

(101) *L'avenir de l'homme*, ob. cit., pág. 247.

(102) *L'avenir de l'homme*, ob. cit., pág. 248.

Sobre filosofía de la estructura, véase: Juan CRUZ CRUZ, en *Filosofía de la Estructura*, Ed. Pamplona, 1967. Aplicación de la misma puede observarse en ORTEGA Y GASSET, DILTHEY, MERLEAU-PONTY, CASSIRER, SANTI-ROMANO y Víctor FROSINI.

asegurar la mayor independencia posible al ser humano, dentro del orden social; pero precisando, a la vez, las condiciones bajo las cuales la enunciada «totalización humana» pueda conseguirse, de modo que no se destruya la «singularidad incomunicable» (e inconfundible, podría añadirse) del ser que cada uno poseemos, nuestra propia personalidad (103).

Así pues, Teilhard cree en la necesidad de un orden social como medio para el ejercicio de los derechos humanos, lo cual equivale a una afirmación implícita de la necesidad de un orden jurídico, como parte de aquél. Aquí coincide nuevamente con su compatriota George Renard (104). Sin embargo, no se ocupa concretamente del Derecho Positivo. Es evidente lo deja al cuidado del gobierno de cada pueblo. Y dado su concepto superador del nacionalismo —explicado anteriormente— y su ideología acerca del progreso humano hacia la unidad de la especie, puede concluirse que, deber de los Gobiernos es promulgar sus leyes ateniéndose a ese iusnaturalismo cosmológico antedicho, por un lado, y a las circunstancias históricas, por otro, sin olvidar nunca la finalidad primordial de la Humanidad en trance hacia el anunciado futuro. De ahí su concepto relativo de soberanía y su insistencia en subordinar las convivencias políticas de tipo local a los fines humanos de carácter universal. Y siempre, con expresión concreta de los valores Verdad, Justicia y Amor.

Es por eso que contempla los derechos humanos y su fundamento como expresión de la personalidad humana dentro de su vida de relación en el seno de la convivencia política, insistiendo, que tales derechos no pueden entorpecer el logro de la «totalización humana». Así les reconoce la esencial misión de salvaguardar la personalidad humana de todo peligro de absorción por parte de la sociedad y la autoridad que la rige. «Para ser legítima —dice— toda limitación de la persona y de sus derechos, impuesta por la fuerza del grupo social, ha de realizarse conforme a la estructura interna y libre de cada elemento. De otro modo, una desarmonía fundamental se encontrará introducida en el corazón del organismo humano colectivo» (105). Lo cual supone implícitamente lo que los juristas denominamos «Estado de Derecho», como estructura establecida para garantizar tales derechos.

Con lo que antecede, termina la exposición del pensamiento de Pierre Teilhard de Chardin en lo que a los temas filosófico-jurídicos respecta. Simplemente, he querido destacar lo más sugerente de su ideolo-

(103) *L'avenir de l'homme*, ob. cit., pág. 248.

(104) *La Théorie de l'institution*, ob. cit., Lección 1.^a

(105) *L'avenir de l'homme*, ob. cit., pág. 249.

gía en orden a esos temas. En ningún modo he pretendido hacer una crítica. Tampoco hacer un análisis de su doctrina, ni siquiera cotejar sus antecedentes —que son numerosos— en la historia del pensamiento filosófico de todos los tiempos. Baste decir, que el jesuíta francés en buena parte sigue la tradición cartesiana, según la cual, la Ciencia, la Sabiduría y la Fe, lejos de combatirse, deben unirse por el triunfo del espíritu y la elevación de la Humanidad (106).

Ismael PEIDRO PASTOR.

(106) «La ley encuentra en el amor su fuerza y raíz, ya que tiene por objeto hacer el bien a los otros y evitar su mal; y porque el amor incita a desear el bien a aquéllos a quienes se ama.» DESCARTES, en *Tratado de las pasiones*, artículos 80-3.

Comentando este pasaje, Roger LEFEBRE afirma que este principio cartesiano es propiamente una filosofía del amor, y aclara las funciones, el valor y la misión de la sociedad. Véase: *L'humanisme de Descartes*, Ed. Presses Universitaires de France, 1957, pág. 139.

**SOBRE LA SUPERACION DEL FORMALISMO METODOLOGICO EN EL REALISMO JURIDICO NORDICO:
LA DOCTRINA DE LA INTERPRETACION
DE ALF ROSS**

I

Uno de los aspectos más interesantes en la obra del jurista danés Alf Ross, por su significación dentro de la orientación actual de la metodología jurídica y por su originalidad de planteamiento, es, sin duda alguna, su teoría del método y, concretamente, su doctrina de la interpretación. En ella se ponen de relieve, hasta sus últimas consecuencias, y de modo rigurosamente trabado y coherente, los efectos de la incidencia del realismo jurídico y del positivismo lógico en la filosofía del Derecho y en la metodología jurídica.

Decimos que el pensamiento de Alf Ross al respecto es importante y original. Importante, porque supone un decidido esfuerzo —desde sus específicos supuestos epistemológicos— de revisión y superación del formalismo y mecanicismo propios de la metodología del positivismo, orientándose hacia concepciones de significación material, en armonía con el resto del pensamiento jurídico europeo actual (1). En este sentido, la obra de Alf Ross supone un ataque más contra los procedimientos metódicos de significación lógico-formal en la interpretación y aplicación del Derecho y, concretamente, contra el método de la llamada «Jurisprudencia de los conceptos» que creía posible derivar una decisión de la norma jurídica, por medio de la interpretación lingüística y de los

(1) Cfr. Karl LARENZ, *Methodenlehre der Rechtswissenschaft*, Springer-Verlag, Berlín Göttingen-Heidelberg, 1960, págs. 122 y sigs. Hay traducción española de Enrique GIMBERNAT ORDEIG, *Metodología de la ciencia del Derecho*. Editorial Ariel, Barcelona, 1966.

Luis RECASÉNS SICHES, *Tratado general de Filosofía del Derecho*, tercera edición, Ed. Porrúa, S. A., México, 1965, págs. 632 y sigs.

métodos lógicos de inferencia, a partir de conceptos jurídicos presu-
puestos. Sintomática a este respecto es la simpatía con que Ross mira la
teoría del método de la «Escuela del Derecho libre» (2).

El pensamiento de Alf Ross resulta, por otro lado, original. Original
por su planteamiento y original, también, por las conclusiones a las que
llega, ofreciéndonos una visión de la problemática del método de inter-
pretación en una novedosa perspectiva de significación empírica.

La doctrina del método de Ross hay que entenderla en conexión es-
trecha con su teoría de las fuentes, la cual, a su vez, ha de ser conside-
rada en función de su concepción realista del Derecho.

El sistema jurídico de Ross, según confiesa abiertamente él mismo,
trata de ser una síntesis del realismo psicológico y del realismo conduc-
tista, entendiendo por *realismo psicológico* aquella posición que «encuen-
tra la realidad del Derecho en hechos psicológicos. (Para esta doctrina)
una norma es vigente si es aceptada por la conciencia jurídica popular...
El *realismo conductista* encuentra la realidad del Derecho en las accio-
nes de los tribunales. (Para él) una norma es vigente si hay fundamen-
tos suficientes para suponer que será aceptada por los tribunales como
base de sus decisiones» (3).

En armonía con estos supuestos Ross concibe *las fuentes del Dere-
cho* como descriptivas de normas y no como expresivas de ellas. Esto es,
mientras que el positivismo (ante la precisión de satisfacer las exigen-
cias de la seguridad jurídica y de la validez del Derecho que postulaban
la necesidad de que no existiera una pluralidad de títulos o razones de
obligatoriedad de las normas jurídicas sino un solo título en virtud del
cual obligasen todas las normas del sistema, salvando así la unidad ló-
gico-política del ordenamiento jurídico) tuvo que llevar a cabo un pro-
ceso técnico de reducción de las fuentes materiales o de producción del

(2) Hermann KATOROWICZ, bajo el pseudónimo de «GNAEUS FLAVIUS», pu-
blicó en 1906 su obra *Der Kampf um die Rechtswissenschaft* (hay trad. esp. de
Werner GOLDSCHMIDT, «La lucha por la Ciencia del Derecho», incluida en el vo-
lumen colectivo *La Ciencia del Derecho*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1949, págs. 323
y siguientes), en donde atacó el razonamiento deductivo de la lógica teórica como
instrumento inadecuado para la búsqueda de la solución justa en el Derecho, des-
envolviendo la tesis voluntarista y antilogicista que caracterizó al «Movimiento del
Derecho libre».

(3) *On Law and Justice*, Stevens & Sons Limited, London, 1958, págs. 71 y
72. Véanse las páginas 70 a 74. Hay traducción española de Genaro R. CARRIÓ,
Sobre el derecho y la justicia, segunda edición, Editorial Universitaria de Buenos
Aires, Buenos Aires, 1970.

Cfr. Frede CASTBERG, *La Philosophie du Droit*, Editions A. Pedone, París,
1970, págs. 60 y sigs.

Derecho a un sistema unitario de fuentes formales o de calificación, haciendo depender así la fuerza obligatoria de las normas, su significación dogmática, de los procedimientos específicos a través de los cuales habían sido establecidas y fijando de este modo su atención fundamentalmente en las fuentes formales (4), el pensamiento de Alf Ross, por razón de la perspectiva empírica, sociológica, en que se desenvuelve, supone en gran medida trasladar a un primer plano las llamadas tradicionalmente fuentes materiales o de producción del Derecho. A Ross no le interesa tanto el título de calificación que dote de validez dogmática, de fuerza obligatoria, a las normas —lo cual para él sería, en definitiva, un problema metafísico, un residuo del pensamiento mágico— como el modo efectivo de comportarse los jueces. En este sentido concibe las fuentes del Derecho como «el conjunto de factores o elementos que ejercen influencia en la formulación, por parte del juez, de las reglas en las que éste basa su decisión; con la particularidad —dice— de que esta influencia puede variar: desde aquellas fuentes que proporcionan al juez una norma jurídica ya elaborada simplemente tiene que aceptar, hasta aquellas otras que no le ofrecen nada más que ideas e inspiración para que el propio juez formule la norma que necesita» (5). En relación con una fuente concreta, el precedente, aclara esta idea diciendo: «La doctrina de las fuentes del Derecho se ocupa de aquellos factores que de hecho influyen en la conducta del juez, puesto que sólo ellos pueden ayudarnos a predecir sus reacciones futuras. En consecuencia —añade—, lo único importante para la doctrina de las fuentes del Derecho es el papel motivador que el precedente efectivamente desempeña, y no la doctrina oficial que nos dice si el juez puede tomar en consideración los precedentes y, en caso de que pueda, nos informa si está o no obligado por ellos» (6).

Así pues, resulta que, según Ross, «la doctrina de las fuentes del Derecho no es una doctrina que señale qué normas debe el juez aplicar,

(4) Cfr. Hans Kelsen, *General theory of Law and State*, Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press, 1949, págs. 110 y sigs. Hay traducción española de Eduardo GARCÍA MAYNEZ, *Teoría general del Derecho y del Estado*, tercera edición, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1969.

Norberto BOBBIO, *Il positivismo giuridico*, lezioni di Filosofia del Diritto raccolte dal Dr. Nello Morra. Anno accademico 1960-61, Cooperativa Libreria Universitaria Torinese Editrice, págs. 161-203 y sigs. *Teoria dell'ordinamento giuridico*, G. Giappichelli, Editore, Torino, 1960, págs. 25 y sigs. Luis RECASÉNS SICHES, *Op. cit.*, pág. 284. Véanse las págs. 282 a 285 y 292 a 296.

(5) *On Law and Justice*, pág. 77.

(6) *Ibid.*, 85.

sino simplemente una doctrina psicológica (sociológica) de los factores que hacen posible una predicción más o menos probable de la conducta judicial» (7). Con esto la doctrina de las fuentes del Derecho adquiere en Ross una significación sociológica e ideológica, en el sentido de que dicha doctrina «constituye el fundamento del orden jurídico y consiste en directivas que no se refieren directamente al modo como ha de ser resuelta una controversia jurídica, sino que indican la manera en que debe proceder el juez para descubrir la directiva o directivas que son decisivas para la cuestión en debate... (así resulta, dice Ross, que) la ideología de las fuentes del Derecho es la ideología que de hecho anima a los tribunales, y la doctrina de las fuentes del Derecho es la doctrina que se refiere a la manera en que los jueces efectivamente se comportan» (8).

La dimensión ideológica de las fuentes del Derecho la refleja Ross con más claridad en el estudio particularizado que hace de las mismas. Así, a propósito del papel que representa el precedente, observa: «La doctrina de *stare decisis* es en realidad sólo una ilusión. Es una ideología mantenida por ciertas razones para ocultar a sus propugnadores y a los demás la libre función creadora de Derecho que tienen los jueces, y para transmitir la impresión engañosa de que éstos sólo aplican el Derecho ya existente, que puede ser determinado por virtud de un conjunto de reglas objetivas como indica la doctrina de *stare decisis*» (9).

(7) *Towards a realistic Jurisprudence* (A criticism of the dualism in Law), Copenhagen, 1946, cap. V, núm. 3. Véase también cap. VI, núm. 1. Hay traducción española de Julio BARBOZA, *Hacia una Ciencia realista del Derecho* (Crítica del dualismo en el Derecho), Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1961. Puede verse también al respecto su obra *Theorie der Rechtsquellen* (Ein Beitrag Zur Theorie des positiven Rechts auf Grundlage dogmenhistorischer Untersuchungen), Leipzig, 1929, en especial los capítulos IX y XII.

(8) *On Law and Justice*, pág. 76.

(9) *Ibid.*, pág. 88.

A este respecto es significativa la posición del realismo jurídico norteamericano: «Karl N. Llewellyn —escribe RECASÉNS SICHES— descubre que hay que distinguir entre las que podrían llamarse reglas en el papel y reglas efectivas. Las primeras, las "reglas en el papel", comprenden no solamente las normas formuladas en las leyes y los reglamentos, sino que comprenden también las normas que los tribunales declaran en sus sentencias, como fundamento para sus fallos. Las "reglas efectivas" son aquellas, declaradas o no, según las cuales los jueces deciden realmente el litigio. Esta diferenciación entre "reglas en el papel" y "reglas efectivas" no supone que las primeras carezcan de toda influencia o importancia. Nada de eso, pues hay muchos casos en los cuales tales reglas en el papel pueden tener un gran alcance. Pero este es un punto que hay que averiguar respecto de cada regla, por medio de un estudio sobre la realidad de la conducta judicial. Su-

La teoría de las fuentes de Derecho, concebida de este modo, está gravitando y conformando *la teoría del método* de Alf Ross, para quien «una doctrina del método que se proponga servir como guía de la interpretación, tiene que referirse a la manera como se comportan de hecho los tribunales en la aplicación del Derecho vigente a situaciones específicas» (10). Esto es, Ross entiende también la doctrina del método en un sentido puramente descriptivo, sociológico, y no con un alcance normativo, con lo cual viene a marcar un fuerte contraste con la idea más tradicional y extendida del método que supone como tarea específica del mismo dar directivas acerca de como deba ser interpretado el Derecho en orden a su tratamiento científico y aplicación (11).

Ross estima correcto que, partiendo de algunos axiomas presupuestos, se establezcan directivas sobre cómo deben proceder los tribunales en la aplicación práctica del Derecho, pero para él esta actividad trascendería los límites específicos de la teoría del método para integrarse dentro de la política jurídica a la que entiende como «ciencia del Derecho de *lege ferenda et de sententia ferenda*» (12). «La política jurídica —dice— no sólo cumple el papel de guía para el legislador, sino también el de guía para las autoridades que administran el Derecho, en particular los jueces. Esta forma de política jurídica es la que aparece en la contribución que la doctrina hace a la interpretación» (13).

La presión de la ideología de las fuentes del Derecho sobre el mé-

cede que hay algunas "reglas en el papel" que de hecho no son tomadas en cuenta por los jueces. Esto es lo que acontece con las leyes y los reglamentos que se han convertido en pura letra muerta, o con los precedentes jurisprudenciales que se consideran caducos. Hay otras normas formuladas en leyes, reglamentos y sentencias anteriores que el juez pretende tomar en consideración, que el juez menciona como fundamento de su fallo, pero que en realidad no sigue, o sigue solamente de modo parcial. A pesar de referirse a ellas, las elude total o parcialmente, por medio de razonamientos interpretativos. Tales razonamientos interpretativos pretenden mostrar que el juez cumple lo dispuesto en esas normas, pero en realidad son solamente un disfraz de la otra norma diferente que en efecto sigue el juez en su fallo, norma que no es declarada, sino más bien encubierta. La investigación realista trata precisamente de quitar esos disfraces; intenta poner en claro la "norma efectiva" que el juez toma como base para su fallo; quiere desvanecer la ficción convencional de que el juez está aplicando las normas por él mencionadas o declaradas, y mostrar que es lo que de hecho hace el juez, a pesar de lo que escribe en su sentencia». *Op. cit.*, págs. 639 y 640. Cfr. Frede CASTBERG, *op. cit.*, pág. 61.

(10) *Ibid.*, pág. 110. Véanse también las págs. 154 y 155.

(11) Cfr. Karl LARENZ, *op. cit.*, págs. 241 y sigs.

(12) *On Law and Justice*, pág. 24. Véanse las págs. 327 y sigs.

(13) *Ibid.*, pág. 331.

todo se manifiesta, por otro lado, en el pensamiento de Ross en el diferente carácter que asume el método en los diversos sistemas jurídicos: «Los problemas del método tienen que asumir una forma diferente, por ejemplo, en un sistema como el inglés, donde los precedentes son la fuente predominante del Derecho, comparado con un sistema donde la legislación es la fuente principal. En el primer sistema el juez no se encuentra con una formulación revestida de la autoridad de una regla general de Derecho. El problema del método, por tanto, es como derivar una regla general de los precedentes existentes, y aplicarla al caso a decidir... El razonamiento jurídico (método jurídico) en un sistema como este es razonamiento por vía de ejemplos, y la técnica de argumentación que este método requiere se dirige a mostrar los parecidos y diferencias que exhiben los casos, y a sostener que las diferencias son o no relevantes. En el segundo sistema —añade—, en el que la legislación es la fuente predominante del Derecho, el método tiene el carácter de interpretación de un texto dotado de autoridad... La técnica de argumentación requerida por este método se dirige a descubrir el significado de la Ley y a sostener que los hechos dados están comprendidos o no por el mismo» (14).

Así las cosas, Alf Ross concibe el método jurídico, la interpretación, en el caso de la aplicación del Derecho legislado, como la actividad orientada a analizar «la práctica de los tribunales y tratar de descubrir los principios o reglas que realmente los guían en el tránsito de la regla general a la decisión particular» (15).

Para Ross no es posible enunciar una ideología del método con la misma precisión que una ideología de las fuentes del Derecho. Allí no pueden darse reglas fijas: lo más que puede alcanzarse es un estilo de método o estilo de interpretación. De este modo el profesor de Copenhague subraya el perfil analítico-descriptivo del método y la significación y alcance de la teoría general del mismo: «Nuestro problema —dice— es de naturaleza analítico-descriptiva, esto es, intentamos describir como ocurre en la práctica la interpretación... Una teoría general del método —añade— sólo puede mostrar los factores generales que operan en toda administración de justicia y bosquejar una tipología general a fin de caracterizar las variedades de estilo de método e interpretación existentes» (16).

(14) *Ibid.*, págs. 110 y 111.

(15) *Ibid.*, pág. 109.

(16) *Ibid.* pág. 136. Véase la pág. 109. Véanse también los capítulos V, número 1, y VI, núm. 2, de su obra *Towards a Realistic Jurisprudence*.

Desde estos supuestos, Alf Ross desenvuelve un riguroso estudio del proceso de la interpretación, poniendo de relieve la insuficiencia de la concepción lógico-formal de la misma y subrayando la complejidad del proceso que ella supone.

II

Aunque la metodología moderna no reconozca una auténtica jerarquía entre los diferentes criterios que intervienen en el proceso de la interpretación, sin embargo es evidente que, conforme al modo de producirse el razonamiento interpretativo, destaca, como criterio previo, el gramatical o lingüístico, que acota el ámbito dentro del cual operarán los demás métodos o criterios (17).

Alf Ross se coloca en una base de partida análoga. Análoga porque la interpretación lingüística en Ross, de carácter semiótico, posee una significación más amplia que la representada por el tradicional criterio lingüístico de la interpretación. Desde esa perspectiva sociológica señala el profesor de Copenhage: «toda interpretación del Derecho legislado comienza con un texto, esto es, con una fórmula lingüística escrita» (18). La tarea de la interpretación es descubrir el significado de las expresiones lingüísticas a través de las cuales realiza el lenguaje su función simbólica (19), porque el lenguaje, nos dice Ross, es un sistema de símbolos —el más plenamente desarrollado, el más efectivo y el más complicado— cuyo significado es claramente convencional (20).

Sobre esta base Alf Ross desenvuelve un fino y riguroso análisis sobre el papel de la «expresión lingüística» en el proceso de la interpretación.

La expresión lingüística, entendida como «la unidad lingüística más

(17) Cfr. Karl LARENZ, *op. cit.*, págs. 241 y 242.

(18) *On Law and Justice*, pág. 111.

En relación con los supuestos semiológicos del pensamiento de Ross. Véase Georges KALINOWSKI, «Note critique sur la logique deontique d'Alf Ross», en *Etudes de Logique Déontique*, I (1953-1969), Bibliothèque de Philosophie du Droit, volumen XIII, París, 1972, págs. 191 y sigs.

(19) Ross distingue entre signo y símbolo. Según él, mientras que el símbolo es algo artificial, algo convencional (la conexión entre el símbolo y lo que él simboliza es producida por seres humanos mediante acuerdo o uso, así, por ejemplo, los emblemas usados por el militar que indican su rango) el signo es natural (la humedad de la tierra es signo de que ha llovido recientemente). Cfr. *On Law and Justice*, pág. 112.

(20) *Ibid.*, págs. 112 y 113.

pequeña que es soporte de significado por derecho propio» (21), es la base que soporta todo el complejo proceso de la interpretación pues, como advierte Ross (22), el significado de una expresión no es el resultado de la suma total de los significados de las palabras individuales que la forman, porque las palabras individuales carecen de significado independiente preciso. Su significación es el resultado de un proceso de integración en función de las conexiones de lenguaje en que se articula la palabra: «el significado de una expresión —dice Ross— no está construido como un mosaico con el significado de las palabras individuales que la componen. Por el contrario, el significado que el análisis puede atribuir a los elementos individuales está siempre en función del todo en el cual aparecen» (23). Con ello subraya el profesor de Copenhague que el significado de una expresión es el resultado de un proceso complejo de integración que parte, sí, de los significados convencionales atribuidos a cada uno de los términos de la expresión, pero que no se resuelve en el expediente mecanicista, puramente cuantitativo, de la suma total de los significados de las palabras individuales que integran la expresión.

Con gran agudeza Alf Ross individualiza y pone de relieve los diferentes momentos de la conexión a través de los cuales pueden integrarse y concretarse el significado de la expresión lingüística. «El punto de partida de toda comprensión —vuelve a insistir una vez más— es la expresión como entidad, tal como es experimentada por la persona que la recibe en una situación concreta definida. A partir de ese punto la interpretación puede proseguir, parcialmente, hacia un análisis de los elementos que constituyen la expresión: las palabras individuales y su conexión sintáctica y, parcialmente, hacia un análisis del contexto en el que la expresión aparece, y de la situación en que fue formulada» (24). Ello quiere decir, en otros términos, que el significado preciso de una expresión lingüística depende en último término del análisis de las diferentes dimensiones o aspectos (semántica, sintáctica y pragmática) que la semiótica descubre en el signo lingüístico.

Analicemos cada uno de ellos:

1. Comencemos por *las palabras individuales (the individual words)*. A efectos de la interpretación literal la moderna metodología distingue en la significación de las palabras un «sector nuclear» (*Kernbereich*) que

(21) *Ibid.*, pág. 113.

(22) *Ibid.*, págs. 113-117 y 118.

(23) *Ibid.*, pág. 117.

(24) *Ib.*, pág. 117.

hace referencia al sentido pristino de la representación de dicha palabra, y un «sector marginal» (*Randbereich*), de carácter más difuso e impreciso, que señala el ámbito al que puede extenderse por razones de analogía, etc., y sin quebrantar o romper el sentido literal de las palabras, la idea significada por el sector nuclear. Así, el término hijo alude ante todo al hijo carnal, que constituye al respecto el «sector nuclear» de la representación. No obstante, la significación del término hijo puede extenderse hasta englobar dentro de sí a los hijos adoptivos, a los hijastros, a los hijos políticos, a las personas sujetas a tutela, etc., todos los cuales caen ya dentro del llamado «sector marginal» (25).

Jugando con esta distinción Ross separa en la referencia semántica de la palabra una «zona central sólida» (*solid central zone*), donde su aplicación es predominante y cierta, y un «nebuloso círculo exterior de incertidumbre» (*nebulous outer circle of uncertainty*) (26), donde su aplicación es menos usual, y donde gradualmente se hace más dudoso saber si la palabra puede ser aplicada o no. «No dudo por un instante —dice Ross— que puedo llamar "mesa" (*table*) al mueble a cuyo lado estoy sentado y sobre el que escribo. Del mismo modo usaré la palabra para otros objetos semejantes, pero de tamaño menor: la mesa del cuarto de los niños, la mesa de una casa de muñecas... En otros casos —añade— parece que es la función, y no la forma, lo que determina el uso lingüístico. ¿Colocamos la mesa?, pregunto a mi compañero de viaje en el compartimiento del ferrocarril, y aludo aquí a una tabla colgante. Normalmente —prosigue Ross— no describiríamos a un cajón de madera como una mesa. Pero si por falta de algo mejor hemos tendido un mantel sobre ella y depositamos allí la comida, podemos muy bien decir que "la mesa está puesta". ¿Podemos llamar mesa a una mesa de operaciones o sólo puede usarse la expresión compuesta?... Estas observaciones acerca de la palabra "mesa" —concluye diciendo Alf Ross— valen para todas las palabras de uso ordinario. Para todas ellas vale que su significado es vago, o que su campo de referencia es indefinido y consiste en una zona central de aplicaciones acumuladas, que se transforma gradualmente en un círculo de incertidumbre que abarca posibles usos de la palabra en condiciones especiales no típicas. La mayor parte de las palabras no tienen un campo de referencia único, sino dos o más, cada uno de ellos construido en la forma de una zona central a la que se añade un círculo de incertidumbre» (27).

(25) Cfr. Karl LARENZ, *op. cit.*, pág. 242.

(26) *On Law and Justice*, pág. 114.

(27) *Ibid.*, págs. 114 y 115. Cfr. págs. 134 y 135.

La palabra se presenta así con un carácter ambiguo, difuso; constituye un haz de significados, no siempre análogos, unidos por la representación común del núcleo o zona central, y entre los cuales hay que escoger y precisar uno. Esa tarea en gran medida viene resuelta de modo casi automático en virtud de la articulación de la palabra en la expresión lingüística: por su conexión sintáctica.

2. *El análisis sintáctico (syntactical analysis)* nos muestra que el significado de una palabra hay que entenderlo, ante todo, en función de la conexión lingüística en que la palabra aparece: «el papel desempeñado por las conexiones en la determinación del significado consiste —dice Ross— en que ellas proporcionan un fundamento para decidir, sobre la base de ciertas hipótesis, cuál de las varias interpretaciones —cada una de ellas posible si sólo se toma en cuenta el uso lingüístico— es la más probable» (28). Así pues, el significado de una palabra depende, ante todo, del orden de las palabras y de la manera en que éstas se hallan conectadas. Ross ilustra la función de la conexión sintáctica tomando como ejemplo la palabra inglesa *nail*, que significa uña y clavo o punta. Cuando en un texto inglés aparece esa palabra el primer apoyo lógico que encontramos para tratar de precisar su sentido es su articulación sintáctica. Así, viene a decirnos Ross, «en la expresión "my nail hurts" (cuyas traducciones posibles serían: "me duele la uña" o "mi clavo duele") parecería claro que la palabra es usada en el primer sentido, porque sólo en ese sentido la expresión parece tener un significado razonable» (29).

Ahora bien, la integración del sentido de una palabra no descansa sólo y exclusivamente en su conexión sintáctica. De este modo, continuando con el ejemplo anterior, Ross piensa que la segunda traducción propuesta a la expresión «my nail hurts» (mi clavo duele) puede, en determinadas circunstancias, ser la adecuada; así, por ejemplo, si la expresión se formula cuando dos personas están tratando de ver si duele pincharse con diferentes tipos de clavos (30). Esto demuestra que el significado de una expresión depende no sólo de su articulación sintáctica sino también de una serie de factores pragmáticos como son el contexto y la situación.

(28) *Ibid.*, pág. 116.

(29) *Ibid.*, pág. 115.

(30) *Ibid.*, págs. 115 y 116.

3. Antes de pasar a la consideración del contexto y de la situación, los cuales —por lo menos la última— no tienen una significación exclusivamente lógico-formal, debemos referirnos al método *sinonímico-sistemático* (*Synonymic-systematic method*) que si posee ese carácter y para el cual el significado de las palabras es relativo y depende también, en un plano distinto del sintáctico, de su situación en la escala de los sinónimos y contrarios. Ello quiere decir, apunta Alf Ross, que el significado de una palabra queda determinado más precisamente si se la compara con otras palabras que pueden ocupar el mismo lugar en una frase y que ofrecen un «campo de significado» más amplio. Así, el significado, por ejemplo —dice Ross—, de la palabra *intencionalmente*, en una expresión dada, es definido de forma más precisa imaginando qué otras palabras o giros pueden ocupar el mismo lugar en la expresión y determinando así la posición relativa ocupada por «intencionalmente» en el campo de significado deslindado de esa manera (accidentalmente, con negligencia, con negligencia grave, intencionalmente, con premeditación deliberada, y así sucesivamente) (31).

Ross observa que este método —que ha tenido pleno éxito en las ciencias cuyo lenguaje tiende a cristalizar en conceptos puros sistemáticos y, concretamente, en el lenguaje simbólico de las matemáticas puras—, en el lenguaje cotidiano, y por ello en el Derecho —cuyo lenguaje está preponderantemente acuñado en términos del lenguaje ordinario—, desempeña una función mucho más limitada y nunca puede reemplazar al contexto y a la situación como supuestos de la interpretación, de la que son auxiliares imprescindibles (32).

4. *El contexto (context)* constituye otro punto de apoyo para la interpretación del texto normativo, expresamente admitido por la metodología jurídica desde Savigny. El objeto de la interpretación no es sólo el texto sino también el contexto de la norma, pues el intérprete no opera sólo con una norma aislada sino que al tratar de aplicar un determinado precepto está manejando y aplicando la totalidad del sistema del que forma parte dicho precepto, según la conocida frase de Rodolfo Stammler: «En el momento que alguien aplica un artículo de un Código, está aplicando todo el Código» (33).

(31) *Ibid.*, pág. 119.

(32) *Ibid.*, pág. 119.

(33) *Theorie der Rechtswissenschaft*, Buchhandlung des Waissenhauses, Halle, 1911, págs. 24 y 25.

«Junto al sentido literal, la interpretación ha de tener en cuenta —dice LA-

Alf Ross llega a una posición análoga a partir de los supuestos metodológicos de la semiótica. En este sentido observa Ross que «en el campo jurídico es frecuente considerar que las expresiones que aparecen en una misma ley (decreto, contrato, etc.) forman parte del mismo contexto» (34); contexto que influye de modo decisivo en la determinación del significado de las palabras y de las expresiones que abarca: «es erróneo creer, pues —dice Ross— que el punto de partida (en la interpretación) son las palabras individuales consideradas en su significado lingüístico natural. Este significado lingüístico —añade— tiene una amplia aplicación, pero tan pronto como una palabra se da en un contexto, su campo de referencia queda restringido. Por ejemplo, la palabra *casa* desde un punto de vista puramente lingüístico, ¿qué es lo que no puede abarcar? Pero si aparece en una ley de la vivienda, la mayor parte de esas posibilidades quedan automáticamente excluidas» (35).

Ross no trata de dar una definición de lo que entiende por «contexto» sino una descripción del mismo, subrayando en un análisis profundo —he ahí lo más significativo de su pensamiento al respecto— la dinámica de la integración del significado de la expresión lingüística en función del contexto. El profesor de Copenhage señala que «el contexto se extiende hasta donde se pueda suponer que una expresión fue formulada teniendo otra en mente, y que el autor quiso que ambas se aplicaran en forma conjunta» (36). Por ello, observa con especial agudeza, el falseamiento que el significado de una expresión puede sufrir al intentar interpretarla en función de un contexto que sea el resultado de un proceso desarrollado a lo largo de diferentes épocas: «A menudo se da por sentado, no sin optimismo —dice—, que ello (el significado del contexto para la interpretación tal como ha sido caracterizado anteriormente) ocurre con todas las expresiones que aparecen en una mis-

RENZ— la conexión de significado de la ley; tanto la conexión de las partes individuales de una proposición jurídica, como la conexión entre sí y con el todo de sentido del orden jurídico total de las proposiciones jurídicas que, por su sentido, se refieren a otras. La interpretación, pues, ha de dar preferencia, entre varios significados "posibles" según el sentido literal, a aquel que haga patente un sentido ininterrumpido y comprensible en la conexión total de la regulación en cuestión. Junto a la interpretación "gramatical", es decir, lingüística, aparecen, así —completándola y continuándola—, la interpretación "lógica" y la "sistemática".»
Op. cit., pág. 244. Véanse las págs. sigs.

(34) *On Law and Justice*, pág. 116.

(35) *Ibid.*, pág. 145.

(36) *Ibid.*, pág. 116.

ma obra científica. Pero si las primeras obras de un autor se toman como datos de interpretación, hay que tener en cuenta —añade— que sus opiniones, junto con su terminología y su estilo, pueden haber cambiado con el correr del tiempo... (y en relación con el Derecho agrega:) si se toman en consideración provisiones legales antiguas junto con otras más recientes, es menester hacer las mismas reservas» (37). Ahora bien, esta observación que referida al Derecho sería rigurosamente válida desde los supuestos de la teoría subjetiva de la interpretación se relativiza al ser analizada desde la perspectiva predominantemente objetiva que hoy presenta el problema y a la que Ross, como más adelante veremos, se adhiere sustancialmente.

Con todo, lo más interesante del pensamiento de Ross al respecto es el análisis que ofrece del proceso dinámico de la integración del significado de la expresión en función del contexto, en donde se pone ya de relieve la interconexión recíproca entre texto y contexto, así como el carácter fluctuante, creador y sintético de la interpretación: «La conexión externa de la expresión —dice Ross— no resulta dada en forma inmediata junto con ésta. El contexto no es aprehendido en forma simultánea, sino sucesiva. Cuando leo un libro, no es verdad que no atribuyo ningún significado a la primera frase hasta que he leído toda la obra. Pero de todos modos el contexto es co-determinativo (*the context is co-determinative*). Ocurre a menudo que mi comprensión de las primeras páginas del libro ha cambiado cuando lo termino y comienzo a leerlo de nuevo. Tiene lugar una curiosa "vibración interpretativa". Mi comprensión de las primeras frases co-determina la comprensión de las siguientes. Pero mi aprehensión del libro en su totalidad, que surge como resultado, puede tener un efecto retroactivo modificador que influye sobre mi comprensión de las frases individuales, y esto, a su vez, ofrece la posibilidad de que mi concepción del todo pueda resultar cambiada, y así sucesivamente» (38).

5. De todos modos hay que señalar que el contexto no es, en el pensamiento de Alf Ross, el último apoyo o momento de la conexión a través de la cual se integra y concreta el significado de la expresión lingüística. Ross habla también, como un ulterior momento o punto de apoyo de esa tarea, de *la situación* en que la expresión fue formulada (*situation in which it was made*). La situación, entendida como com-

(37) *Ibid.*, pág. 116.

(38) *Ibid.*, pág. 118. Véanse también las págs. 140 y 141

prensiva de «todos los hechos y circunstancias que pueden indicar cuál era la intención del autor» (39). La situación, así concebida, hace referencia a un momento en el espacio y en el tiempo en el que confluyen una serie de fuerzas, de valoraciones, de intereses, etc., de carácter heterogéneo, que es preciso tener en cuenta a la hora de interpretar la expresión surgida en medio de ellos, y que escapan a las posibilidades y límites de los métodos lógico-formales.

Con ello el pensamiento metodológico de Alf Ross está denunciando ya, tácitamente, la insuficiencia de los métodos lógico-formales en el tratamiento del Derecho. Pero su denuncia y crítica no sólo es tácita sino expresa también: «La creencia en una interpretación literal —dice al respecto— es una ilusión (porque) la interpretación se apoya siempre en otros factores» (40). Ya, en 1929, Ross (41) había denunciado el formalismo mecanicista de la jurisprudencia conceptual, que creía en la posibilidad de derivar una decisión de la ley con la ayuda de la interpretación lingüística y de los métodos lógicos de inferencia o construirla por deducción a partir de conceptos jurídicos presupuestos. Más tarde, en 1946, en su *Towards a realistic jurisprudence* (42), Ross vuelve a insistir en la crítica del formalismo logicista del positivismo y, concretamente, subraya el error que supone concebir la interpretación como un proceso de naturaleza exclusivamente gramatical y lógica, y la decisión judicial, como una mera aplicación lógica, silogística, de normas

(39) *On Law and Justice*, pág. 116.

(40) *Ibid.*, pág. 122.

«Es un enorme dislate —dice RECASÉNS al respecto— pensar en la posibilidad de una interpretación literal. Uno puede comprender que a algunos legisladores, imbuidos por la embriaguez del poder, se les haya ocurrido ordenar tal interpretación. Lo cual, por otra parte, resulta por completo irrelevante, carece de toda consecuencia jurídica... porque se trata de un ensueño, sin sentido, al que ningún juez sensato puede ocurrírsele prestar atención. Más grave y lamentable es —añade— que haya habido en todos los tiempos juristas, incluso ilustres, a quienes se les ocurrió hablar de la posibilidad, o, mejor dicho, de la licitud, de una interpretación literal. Esto, en fin de cuentas, y llevándolo a un caso límite, equivaldría a negar sentido al lenguaje mismo. Porque el lenguaje no consiste en una serie de palabras, sino en una serie de sentidos expresados simbólicamente, de mejor o de peor modo, mediante vocablos. Ahora bien, es sabido que las palabras cobran su auténtico sentido sólo dentro de los contextos: dentro del contexto de la frase, pero sobre todo, dentro del contexto real al que la frase se refiere, es decir, con referencia a la situación y a la intencionalidad mentadas en la frase.» *Op. cit.*, páginas 654 y 655.

(41) *Theorie der Rechtsquellen*, capítulos II, núm. 3, y IV, núm. 6.

(42) Capítulo VI, núms. 2 y 3.

dadas. En 1958, en obra *On Law and Justice*, Ross plantea otra vez, en los mismos términos críticos, esa cuestión: «La doctrina positivista de las fuentes del Derecho que desea derivar la validez de todo el Derecho de una voluntad soberana, suprema, poderosa, halla su paralelo —dice— en una teoría del método que considera que la teoría de la interpretación consiste en establecer, exclusivamente por métodos lógicos y sin hacer referencia a propósitos y valoraciones ajenas al texto legal, la verdadera voluntad del legislador inmanente en sus sanciones. Se desarrolla (así) un número de métodos lógicos de inferencia con cuya ayuda se cree posible deducir el significado de la legislación más allá de lo que está expresado en forma directa. Estos métodos de inferencia —añade— suelen ser desarrollados mediante la llamada construcción de conceptos. Se piensa que los efectos jurídicos posibles están determinados por un número limitado de conceptos dados, presupuestos por el orden jurídico. La decisión de un caso jurídico se obtiene mediante su clasificación en uno de los conceptos reconocidos, y la solución se deduce luego, de acuerdo con los efectos jurídicos que aquel concepto contiene» (43).

Pero para el espíritu crítico y realista de Ross todo ese proceso metodológico es falso; no es más que la apariencia creada por la ideología de las fuentes y del método jurídico. Ross subraya que detrás de la apariencia dogmático-normativa existe el hecho de que «la administración de justicia no se reduce a una derivación lógica a partir de normas positivas. Las teorías positivistas —dice— ocultan la actividad político-jurídica del juez. De la misma manera que el jugador de ajedrez está motivado no sólo por las normas del ajedrez, sino también por el propósito del juego y por el conocimiento de su teoría, así mismo el juez está motivado también por exigencias sociales y por consideraciones sociológico-jurídicas» (44).

Ross no se limita a disipar la apariencia lógico-formal con la que el positivismo trata de explicar el proceso de la aplicación del Derecho y a descubrir, hasta sus últimos entresijos, las diferentes fases de dicho proceso, sino que desarrolla un detenido y riguroso análisis, bajo el título de «problemas de la interpretación» (*problems of interpretation*), de los momentos en que esa insuficiencia se pone más al descubierto, análisis cuya consideración merece un epígrafe aparte.

(43) *On Law and Justice*, págs. 155 y 156.

(44) *Ibid.*, pág. 156.

III

Los problemas en donde se revela con más claridad la insuficiencia de la metodología lógico-formal son reagrupadas por Ross en tres categorías: problemas sintácticos, lógicos y semánticos.

Ross parte del supuesto de que el significado de una expresión depende del orden de las palabras y de la manera en que éstas se hallan conectadas (de su sintaxis), pero advierte que esa conexión sintáctica no es suficiente porque «así como las palabras no tienen en sí mismas una referencia exacta, tampoco las conexiones sintácticas tienen una inequívoca función determinativa de significado» (45).

1. *Los problemas sintácticos de interpretación (The syntactic problems of interpretation)* surgen porque «las formas sintácticas conectivas no tienen una función inequívoca... (por lo que dichos) problemas sintácticos no pueden ser resueltos sobre la base de datos de interpretación puramente lingüísticos» (46).

Desde el punto de vista sintáctico nos encontramos con expresiones que pueden ser entendidas de diversas maneras y respecto de las cuales la interpretación más adecuada, más justa, está determinada no sólo por lo que puede leerse sino también por un juicio sobre el significado que puede «razonablemente» presumirse. Aquí el deseo de encontrar un significado «bueno» o «razonable», que concuerde con aquel que el contexto y la situación señalen como tal, muestra en qué medida el proceso de interpretación precisa ser integrado con el concurso de factores que no tienen ya una significación lógico-formal sino material (47).

2. *Los problemas lógicos de la interpretación (the logical problems of interpretation)* son, según Ros (48), aquellos que se refieren a las relaciones de una expresión con otras expresiones dentro de un contexto.

Desde un punto de vista predominantemente lógico Norberto Bobbio ha anunciado las reglas de oro de la buena legislación en los siguientes términos:

- «a) *La regla de justicia*, según la cual se debe dar un tratamiento idéntico a los seres que son iguales y tratamientos diferentes a los que no lo son.

(45) *On Law and Justice*, pág. 123

(46) *Ibid.*, págs. 127 y sigs.

(47) *Ibid.*, págs. 123 y sigs.

(48) *Ibid.*, pág. 128.

- b) La *regla de coherencia*, según la cual dos proposiciones enunciadas por el legislador no deben ser contradictorias.
- c) La *regla de racionalidad conforme al fin* (de adecuación al fin), según la cual los medios escogidos deben ser siempre los más adecuados para alcanzar el fin propuesto...
- d) La *regla de la no-redundancia*, según la cual dos normas de un sistema no deben ser idénticas, o dicho de otro modo, que una regla de un sistema no debe ser la repetición pura y simple de otra regla del mismo sistema» (49).

Ross mediante un riguroso análisis detecta los problemas que el Derecho puede plantear, en un plano lógico, al contravenir esas exigencias racionales, válidas para toda legislación; problemas ante los cuales resultan insuficientes los métodos exclusivamente lógicos que operan de forma mecánica. Ross señala como problemas de significación lógica: la antinomia, la redundancia y la presuposición.

a) La *antinomia (inconsistency)* consiste, según Ross, en aquella situación en la que «dos normas se imputan efectos jurídicos incompatibles en las mismas condiciones fácticas» (50).

En un ensayo de descripción tipológica Alf Ross encuentra los siguientes tipos de incoherencias o antinomias: la *antinomia total-total (total-total inconsistency)* que aparece «cuando ninguna de las normas puede ser aplicada bajo ninguna circunstancia sin entrar en conflicto con la otra. Si los hechos condicionantes de cada norma son simbolizados por un círculo —dice—, hay una incoherencia de este tipo cuando ambos círculos coinciden»; la *antinomia total-parcial (total-partial inconsistency)* que surge «cuando una de las dos normas no puede ser aplicada bajo ninguna circunstancia sin entrar en conflicto con la otra, mientras que ésta tiene un campo adicional de aplicación en el cual no entra en conflicto con la primera. Tal antinomia se da cuando un círculo se encuentra dentro del otro». Por último tenemos la *antinomia parcial-parcial (partial-partial inconsistency)* que se manifiesta «cuando cada una de las dos normas tiene un campo de aplicación en el cual entra en conflicto con la otra, pero tiene también un campo adicional de apli-

(49) «Le Bon Legislateur», en *Le raisonnement juridique*, Actes du Congrès mondiale de Philosophie du Droit et de Philosophie Sociale, Publiés par Huberthubien, Bruxelles, 1971, pág. 244.

(50) *On Law and Justice*, pág. 128.

cación en el cual no se producen conflictos. Tal antinomia existe —concluye diciendo Ross— cuando los dos círculos son secantes» (51).

La construcción técnica del Derecho en ordenamiento jurídico por obra del positivismo subrayó que la idea de sistema implicaba la ausencia de contradicciones internas entre las normas que formaban parte del mismo. En este sentido la coherencia, entendida como ausencia de antinomias, de normas contradictorias en el seno del sistema, pasó a ser una nota fundamental del ordenamiento que condicionaba la tarea del legislador y del intérprete, de modo que la compatibilidad de una norma con el resto del sistema era una condición necesaria para su validez (52). Así las cosas, cuando en un ordenamiento existían dos normas contradictorias, en principio, las dos normas habían de ser válidas porque, en cuanto miembros de un mismo sistema, las dos aparecían dotadas de validez dogmática, aunque desde el punto de vista lógico fuesen nulas. Por esta razón el positivismo trató de prever la propia tera-

(51) *Ibid.*, págs. 128 y sigs.

BOBBIO recoge esta clasificación de Ross y caracteriza la antinomia jurídica como «aquella situación que se produce entre dos normas incompatibles pertenecientes al mismo ordenamiento y dotadas del mismo ámbito de validez». *Teoria dell'Ordinamento Giuridico*, pág. 90. Véanse las páginas siguientes.

(52) Cfr. Norberto BOBBIO, *Teoria dell'Ordinamento Giuridico*, págs. 119 y sigs.

Karl LARENZ observa al respecto: «... no sólo necesita de la interpretación una expresión individual y una proposición jurídica individual: también la necesita la ley como regulación total que exige ser cumplida en todas sus partes. Como tal, no puede ordenar dos consecuencias jurídicas que se excluyan recíprocamente, ni puede valorar el mismo hecho en el mismo aspecto de modo antagónico. Allí donde parezca que existe una contradicción de la ley consigo misma, una "contradicción de normas" como dice ENGISCH, la misión de la interpretación es solucionarla —bien mostrando que ambas disposiciones, por lo menos en medida limitada, son compatibles entre sí, bien mostrando que la una tiene preferencia sobre la otra—. Desde siempre se ha considerado que la misión de la interpretación no es sólo eliminar puntos oscuros, sino también las contradicciones de la ley; hacer comprensible una disposición legal no sólo en sí misma, sino también en conexión con las restantes disposiciones... Entre los criterios que se derivan del sentido del derecho como un orden general de las relaciones de la vida dirigida a la justicia, hay que mencionar, en primer lugar —añade—, el de la "valoración igual de lo que tiene igual sentido". Los supuestos de hecho en los que son iguales los aspectos "esenciales" para su valoración jurídica deben ser valorados de modo igual, es decir, deben ser provistos de la misma consecuencia jurídica. La distinta valoración por idéntico orden jurídico de supuestos de hecho que tengan igual sentido, es decir, que sean objetivamente iguales, es una contradicción en la valoración incompatible con el postulado de la justicia. La evitación no sólo de la contradicción lógica, sino también de una teleológica o valorativa, es una exigencia no sólo al legislador, sino también al intérprete.» *Op. cit.*, págs. 235 y 254.

péutica del ordenamiento en virtud de su propia estructura sistemática, elaborando una serie de reglas metódicas —no una auténtica metodología porque no descansa en un sistema de principios racionales y lógicos, sino un arte o hermenéutica legal— para salvar las posibles antinomias que pudiera presentar el ordenamiento. La doctrina suele señalar, como reglas o principios fundamentales para resolver las antinomias, tres: el criterio cronológico, el criterio jerárquico y el criterio de especialidad (53).

Bobbio observa, utilizando la tipología de las antinomias elaborada por Ross, que así como en la aplicación de los criterios cronológico y jerárquico generalmente se procede a la eliminación total de una de las dos normas en conflicto (se trataría del tipo de «antinomia total-total»), sin embargo, cuando se aplica el criterio de la *lex specialis* no se llega a la eliminación total de una de las dos normas incompatibles sino sólo a la de aquella parte de la ley general que es incompatible con la especial, correspondiendo esta situación antinómica al tipo de antinomia «total-parcial» (54).

Con todo las reglas o criterios elaborados por la doctrina positivista para la solución de las antinomias, aunque han sido comúnmente aceptados, se presentan a la doctrina actual como insuficientes para la tarea que se proponen. Insuficientes porque existen una serie de antinomias o contradicciones de carácter residual —Bobbio habla de «antinomias impropias» (55)—, las cuales no pueden ser resueltas desde el punto de vista de la consideración formal y técnica del ordenamiento jurídico. Ese grupo residual de antinomias es el constituido por las antinomias de valoración (56), las antinomias teleológicas y las antinomias de principio o ideológicas (57). Frente a este tipo de antinomias la estructura lógico-sistemática del ordenamiento jurídico se muestra insuficiente en cuanto que no es capaz de brindar apoyos bastantes para salvarlas. Por esta razón la doctrina jurídica más reciente ha tratado por todos los

(53) El *criterio cronológico* es aquel, en base al cual, de dos normas incompatibles, prevalece la más moderna: «lex posterior derogat priori»; el *criterio jerárquico* dice que de dos normas incompatibles prevalece la de jerarquía superior: «lex superior derogat inferiori»; por último, el *criterio de especialidad* determina que de dos normas incompatibles, una general y otra especial o excepcional, prevalece la segunda: «lex specialis derogat generali». Cfr. Norberto BOBBIO, *Teoria dell'Ordinamento Giuridico*, págs. 96 y sigs.

(54) *Ibid.*, pág. 101.

(55) *Ibid.*, pág. 92.

(56) Cfr. Karl LARENZ, *op. cit.*, págs. 253 y 254.

(57) Cfr. Norberto BOBBIO, *Teoria dell'Ordinamento Giuridico*, págs. 93 y sigs.

medios de superar la concepción positivista del ordenamiento, abriéndose —en una concepción más flexible y compleja del ordenamiento jurídico— a la consideración de los contenidos materiales y de los criterios, de significación material también, trascendentes al mismo, en donde puede encontrar ya supuestos bastantes para salvar esas antinomias.

El análisis desenvuelto por Alf Ross en relación con el problema tropieza también y denuncia, desde los específicos supuestos en que se mueve, con la insuficiencia de los criterios lógico-formales para resolver las antinomias. Para plantear correctamente el problema Ross cree necesario distinguir entre las antinomias que se dan dentro de la misma ley y aquellas que se dan entre una ley anterior y otra posterior, atendiendo en este último grupo al hecho de que las dos leyes sean de la misma jerarquía o de jerarquía diferente (58).

En relación con el primer caso estima Ross que, aunque «son raras las antinomias totales dentro de una misma ley», cuando esto ocurre no existen reglas generales que indiquen cómo resolver una incompatibilidad absoluta entre dos normas. «La decisión, según las circunstancias —nos dice— tendrán que descansar ya en una interpretación basada en datos ajenos al texto, ya en la discreción» (59). Del mismo modo, insiste Ross, la superposición de normas dentro de una misma ley origina frecuentes problemas de interpretación que no pueden ser resueltos por una interpretación lingüística o construcción lógica sino también con base en datos ajenos al texto o en la discreción (60).

Para Alf Ross la conexión sintáctica y la localización de un precepto particular dentro de una ley general suelen ofrecer apoyos suficientes para la interpretación permitiendo el funcionamiento del principio de especialidad (*lex specialis*): «la relación entre una regla general y una regla particular dentro de la misma ley —dice Ross— rara vez origina dudas. A menudo, como ocurre en el lenguaje hablado normal, la regla particular está conectada con la regla general mediante un nexo sintáctico ("sin embargo", "a menos que", "con excepción de", etc.), que indica que la regla general sólo deberá aplicarse con la limitación impuesta por la particular... (por otro lado, viene a decirnos), al redactar una ley se acepta una convención general casi fija, según la cual los nexos conectivos sintácticos pueden omitirse sin que se altere por ello el significado. La regla particular sigue limitando a la general. Es frecuente que la regla general esté contenida en una sección, y las ex-

(58) *On Law and Justice*, pág. 129.

(59) *Ibid.*, págs. 129 y 130.

(60) *Ibid.*, pág. 130.

cepciones en una o más secciones distintas. No se discute que la regla particular limita a la general» (61).

Sin embargo, a propósito de las antinomias que pueden existir entre leyes diferentes, los principios cronológico y jerárquico resultan, según Ross, insuficientes. En relación con el *criterio cronológico* (*lex posterior*) observa Ross que es un principio jurídico fundamental aunque no esté expresado como norma positiva, que el legislador puede derogar una ley anterior, y que puede hacerlo creando una regla nueva incompatible con la anterior, que ocupe su lugar, pero subraya que no es correcto elevar ese principio a la categoría de axioma absoluto: «la experiencia muestra —dice— que no se le presta (al principio) adhesión incondicional, sino que puede dejárselo a un lado cuando choca con otras consideraciones. El *criterio* de *lex posterior*, por tanto, sólo puede ser caracterizado como un importante principio de interpretación... (cuya fuerza) variará según los diferentes casos de antinomia. (Así mientras que) en el caso de incompatibilidad absoluta es muy difícil —advierte Ross— concebir consideraciones de suficiente peso como para justificar que se deje a un lado el *criterio* de *lex posterior*... (por el contrario) en los casos en que las reglas se superponen parcialmente, (el *criterio*) *lex posterior* da apoyo, por cierto, a la presunción de que la regla más reciente se encontrará en una situación de preferencia respecto de la anterior, pero esto no es incondicionalmente así. (El *criterio*) *lex posterior* sólo se aplica —subraya el profesor de Copenhage— en la medida en que, en términos subjetivos, el legislador "tuvo la intención" de reemplazar la ley anterior. Pero puede también haber tenido la "intención" de que la nueva regla se incorporara en forma armónica al Derecho existente, como un suplemento del mismo. La decisión acerca de cuál de las dos posibilidades se aplica en un caso concreto dependerá, como de costumbre —concluye Ross—, de una prueba ajena al texto, o de la discreción (62).

Atento al análisis de los hechos Alf Ross muestra también las fisuras que puede presentar en la práctica el *criterio de jerarquía*: «en la experiencia jurídica —nos dice— tampoco este principio (*lex superior*) es incondicionalmente válido. En primer lugar, la prioridad de la Constitución depende de que los tribunales tengan competencia para revisar la constitucionalidad material de las leyes. Y aun cuando los tribunales tengan tal competencia, a menudo rehusarán de hecho a hacerse cargo del conflicto y a declarar la invalidez. En tales casos, seguramente, pres-

(61) *Ibid.*, pág. 130.

(62) *Ibid.*, págs. 131 y 132.

tarán acatamiento formal a *lex superior*, pero se negarán a admitir la existencia de un conflicto que en otras circunstancias habrían reconocido. en segundo lugar —añade— la instancia legislativa superior puede ser competente para autorizar a la inferior a dictar reglas que tengan fuerza derogatoria respecto de normas de un nivel inmediatamente superior... (Por último, concluye diciendo) no puede excluirse la posibilidad de que los tribunales, aun sin autoridad para ello, se aparte de la *lex superior*» (63).

Ross señala, a modo de conclusión —subrayando la significación puramente contingente que los principios lógicos, que operan en forma mecánica, tienen en el ámbito de la interpretación—, que los criterios «*lex specialis*, *lex posterior* y *lex superior* no son axiomas, sino principios de relativo peso que gravitan en la interpretación al lado de otras consideraciones, en particular una valoración sobre la mejor manera de hacer que la ley esté de acuerdo con el sentido común, con la conciencia jurídica popular, o con los objetivos sociales supuestos» (64). Ello supone una crítica inteligente, por parte de Ross, a la doctrina del positivismo jurídico.

b) El segundo problema lógico de la interpretación analizado por Ross es el constituido por la *redundancia* (*redundancy*), el cual surge cuando el legislador deja de observar la cuarta «regla de oro» de la buena legislación, según el cuadro propuesto por Bobbio. El problema que plantea la redundancia no puede ser resuelto tampoco en virtud de un razonamiento puramente lógico, mecánico.

La redundancia aparece, según Ross, «cuando una norma establece un efecto jurídico que, en las mismas circunstancias fácticas, está establecido por otra norma» (65). El razonamiento operaría aquí, piensa Ross, con un gran margen de suficiencia si se pudiese admitir la existencia de un principio incondicional de interpretación según el cual en una ley no podría haber redundancias, sirviendo este principio de supuesto, ante la coincidencia aparente de dos normas, para interpretar a una de ellas de manera tal que la aparente redundancia desaparezca. Pero, como observa Ross, no es posible sostener la existencia de tal principio de modo incondicional: «Es menester tomar en cuenta —dice— la posibilidad de que quien tuvo a su cargo redactar la ley no advirtiera la coincidencia —de normas— (en especial si se trata de una redundan-

(63) *Ibid.*, pág. 132.

(64) *Ibid.*, pág. 134.

(65) *Ibid.*, pág. 132.

cia que surge al comparar la ley con una norma anterior); o la posibilidad de que por razones históricas se deseó poner de relieve un punto de vista particular; o que, para proporcionar un cuadro general (en beneficio, particularmente, del lector no experimentado) se consideró necesario incluir en un solo texto material que, de otro modo, tendría que ser buscado en otra parte (enunciados *ex tuto*)» (66). Así las cosas la posibilidad de hecho de que existan redundancias vuelve mucho más complejo el problema de la interpretación y disminuye grandemente la virtualidad y eficacia del razonamiento formal y logicista: «el punto esencial —dice Ross al respecto— es que para la redundancia tampoco hay solución mecánica; la decisión tiene que basarse en consideraciones diversas, entre las que se encuentra la presuposición general de que no hay redundancias» (67).

c) La interpretación lingüística muestra también sus limitaciones en aquellos casos en que la norma hace *presuposiciones* (*presuppositions*) incorrectas o defectuosas, en las que es preciso recurrir a otros datos de interpretación o a la discreción.

Las presuposiciones incorrectas o defectuosas aparecen cuando una norma da por supuesto un contenido jurídico o una situación jurídica de hecho que resultan inexistentes o que, aun existiendo, son interpretadas de modo equivocado; así, por ejemplo, Ross entiende que existen presuposiciones fácticas incorrectas o defectuosas cuando «una ley califica a una sustancia inocua de veneno, o prohíbe la pesca en un área que ahora es desértica, o reglamenta la navegación en un río que ya no es navegable, o dispone que la administración debe consultar a un organismo que ya no existe». Una falsa presuposición jurídica aparece, por ejemplo —dice Ross— cuando se entiende que «en California la mayoría de edad se adquiere a los treinta años, o que las mujeres no tienen derecho al sufragio, o que una cierta zona se encuentra bajo una autoridad municipal diferente de la que en realidad le corresponde» (68).

Ross observa que, aunque no es probable que el legislador incurra en errores tan grandes, sí es fácil que incurra en errores menos graves, especialmente cuando una ley hace referencia a leyes anteriores, que posteriormente son derogadas por otras, y se olvida de que las referencias deben ser modificadas en forma concordante, planteándose entonces problemas de interpretación que no pueden ser resueltos mediante re-

(66) *Ibid.*, págs. 132 y 133.

(67) *Ibid.*, pág. 133.

(68) *Ibid.*, pág. 133.

glas mecánicas sino con la ayuda del sentido común y de la discreción. En este sentido subraya Ross, una vez más, que «todos los problemas lógicos de la interpretación son lógicos en el sentido de que pueden ser determinados mediante un análisis lógico de la ley, pero que no son en modo alguno lógicos en el sentido de que puedan ser resueltos con ayuda de la lógica o de principios de interpretación que operan en forma mecánica» (69).

3. El tercer grupo de problemas considerado por Ross, en donde se pone de manifiesto la insuficiencia de la interpretación literal y del mecanicismo de los métodos lógico-formales, es el constituido por los *problemas semánticos de la interpretación* (*the semantic problems of interpretation*) que son aquellos que se refieren al significado de las palabras individuales o de las frases.

Ross estima que un texto no puede ser tan claro que no deje de suscitar dudas en cuanto a su interpretación —la claridad o ausencia de ambigüedad sólo puede referirse a la interpretación sintáctica, pues desde el punto de vista de la semántica en sentido estricto, un texto se ve siempre afectado por la inevitable vaguedad del significado de las palabras (70)— porque las palabras poseen un campo de referencia indefinido, estando siempre su significado preciso en cada momento en función de la unidad total que constituyen la expresión lingüística, el contexto y la situación (71). Por esta razón, la interpretación semántica tampoco puede reducirse a un proceso mecánico ajustado a la letra de la ley sino que consiste en un proceso de naturaleza más compleja que por su propia significación trasciende los límites del razonamiento mecánico y logicista (72).

(69) *Ibid.*, pág. 134.

(70) *Ibid.*, pág. 128. Véase pág. 135.

(71) *Ibid.*, pág. 134.

(72) *Ibid.*, pág. 135.

A este respecto señala el profesor Díez-PICAZO: «La palabra utilizada en la ley opera como un instrumento del pensamiento. Refleja el pensamiento que guió al que pronunció la palabra o redactó el texto. Pero al mismo tiempo la palabra sirve de instrumento y de vehículo en el proceso de comunicación y suscita una serie de ideas en el destinatario, es decir, en el lector o en el oyente... Pues bien, la interpretación semántica es una fijación de la relación entre la palabra y las ideas de las que puede ser reflejo o causa... La fijación semántica del sentido de la palabra, adquiere una gran importancia cuando la palabra, como ocurre con cierta frecuencia, es equívoca... (aquí) la función de la interpretación se presenta entonces como una opción o decisión entre los diferentes sentidos posibles... (lo cual) no es ya en rigor una actividad gramatical. La gramática interviene aquí

A través de todo este análisis se ha insistido una y otra vez en la complejidad orgánica del proceso de la interpretación que aunque se apoye y discurra en gran medida en supuestos y por cauces lógicos los trasciende constantemente abriéndose a otros factores de significación extralógica. Con ello, el pensamiento de Ross adopta una posición análoga a la que viene sosteniendo la más moderna doctrina metodológica al distinguir en el proceso de la interpretación dos planos o niveles: un primer plano de carácter técnico y mecanicista que versa sobre el significado del texto objeto de interpretación y que discurre sujeto a reglas objetivas susceptibles de descripción, dotando de seguridad y de firmeza al proceso interpretativo, y otro segundo, de carácter orgánico e irreductible a formas lógicas, que busca el «sentido» del texto y discurre de modo más fluido y dinámico en manos de la intuición, del arte y de la prudencia.

Veamos ahora cuáles son esos momentos de significación extralógica que Ross distingue en el proceso de la interpretación.

IV

La doctrina de la interpretación de Alf Ross, desenvuelta a partir de los supuestos metodológicos de la semiótica, ha de entenderse, en sus últimas consecuencias, como una manifestación más de la orientación teleológica y realista que la teoría del método jurídico experimenta a partir de Ihering, reaccionando vigorosamente contra los excesos del positivismo formalista; reacción que deja su impronta en la teoría de la interpretación.

En efecto, el positivismo jurídico, atento a la consideración autónoma de la realidad jurídica, desconectándola, en la esfera del ser, de los hechos, de la realidad social, y en el ámbito del deber ser, de todo principio superior de razón y de justicia, desembocó en el formalismo (73), con lo que el Derecho se desnaturalizaba y dejaba de cumplir su finalidad sustancial que era plegarse a la realidad para ordenarla según las exigencias de la justicia. «Se desconoce la esencia misma del Derecho y se está en un error completo —dice Ihering— queriendo, en nombre

sólo suministrando cada una de las variantes y figurándolas». «La interpretación de la ley», en *Anuario de Derecho Civil*, tomo XXIII, fasc. IV, Madrid, octubre-diciembre 1970, págs. 724 y 725.

(73) Cfr. Felipe GONZÁLEZ VICEN, «Sobre los orígenes y supuestos del formalismo en el pensamiento jurídico contemporáneo», en *ANUARIO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO*, tomo VIII, Madrid, 1961, págs. 47 y sigs.

de la lógica, hacer de la jurisprudencia las matemáticas del Derecho. La vida —añade— no debe plegarse a los principios, sino que éstos deben modelarse sobre aquélla. No es de ningún modo la lógica, es la vida, son las relaciones, el sentimiento jurídico, quienes reclaman lo que debe ser, y la necesidad o imposibilidad lógica nada tiene que ver con ello» (74). Y ello porque la lógica es para la ciencia solamente un instrumento pero no una garantía de la bondad y justicia material de sus resultados (75). Eso significa, en último término, que la naturaleza del método viene determinada por la naturaleza del objeto a considerar. De ahí el porqué métodos válidos en otros ámbitos del saber resultan inadecuados para el tratamiento de la realidad jurídica. En este sentido el movimiento de crítica y revisión del formalismo metodológico se orientó fundamentalmente a la consideración de la interconexión del Derecho con la realidad social, así como a la ponderación del elemento final, incurriendo muchas de estas direcciones metodológicas en un positivismo de signo sociológico (76).

De todos modos podemos decir que *el realismo* —entendido en el sentido muy genérico de la necesidad de abrirse al análisis de la realidad social— y *el teleologismo* —entendido como conocimiento y valoración de los resultados «razonables» del Derecho— constituyen dos constantes fundamentales de las direcciones metodológicas contemporáneas desde las que hay que tratar de comprender y valorar la doctrina de la interpretación de Alf Ross.

El proceso de revisión de la teoría del método, tal y como hoy se la percibe, supone un desplazamiento del primado del concepto al primado de la vida, del formalismo al realismo, tratando de comprender y de aplicar las normas jurídicas, al margen de todo sistema rígido de esquemas lógicos, en conexión con la realidad social en que se actúan. En ese sentido se explica la simpatía con que Alf Ross mira el *Movimiento del Derecho libre* (*Freirechtliche Bewegung*), el cual, por su carácter marcadamente sociológico, venía a suponer un desplazamiento de la idea de las fuentes del Derecho desde su sentido formal hacia una significación material, coherente con la propia doctrina de Ross sobre las fuentes. Lo que llama más poderosamente al respecto la atención

(74) *El espíritu del Derecho romano en las diversas fases de su desarrollo*, traducción española de Enrique PRÍNCIPE Y SATORRES, tomo IV, 5.ª ed., Madrid (sin año), págs. 347 y 348. Véanse las págs. 344 y 352.

(75) Cfr. Antonio HERNÁNDEZ GIL, *Metodología de la Ciencia del Derecho*, volumen I, Madrid, 1971, págs. 188, 189, 192, 196, 200, 401 y 402.

(76) *Ibid.*, págs. 199-401 y sigs.

del profesor de Copenhage en la *Escuela del Derecho libre* es su tesis de que el proceso de aplicación del Derecho no se sujeta a leyes lógicas: para este movimiento, la voluntad de llegar a una decisión que consta previamente es la que dirige la elección de los pasajes legales que fundamentan aquellas decisiones; lo que hace interpretar la norma extensiva o analógicamente, en un caso, y literal e incluso restrictivamente, en otro, no es la ley ni la lógica, sino una serie de factores libres de motivación que surgen directamente de consideraciones políticas, económicas, sociales, técnicas, religiosas, ideológicas o puramente funcionales que condicionan y se reflejan en la voluntad del que aplica la norma (77). En este sentido, la metodología jurídica, desde Savigny (78), ha venido haciéndose eco de la significación que la génesis histórica de la norma tiene en la aplicación de la misma. Se ha subrayado así que la historia total del nacimiento de la ley debe servir para obtener conclusiones sobre los motivos, esperanzas y concretas representaciones de los autores de la misma, teniendo en cuenta que a la historia del nacimiento de una ley pertenecen las circunstancias económicas y sociales que los autores de la ley tenían ante sí, los afanes reformadores que el legislador quiso tener en cuenta, la situación jurídica anterior, el estado de la ciencia del Derecho del momento en que se elaboró la norma, etc. (79). Engisch, perfilando la significación funcional de la interpretación histórico-genética, subraya que en ella «no puede tratarse únicamente de investigar el origen de una disposición a partir de los proyectos y modelos de otras leyes y del Derecho consuetudinario, ni de dilucidar las causas políticas, económicas o filosóficas de las disposiciones legales, o de proporcionar simplemente las más o menos casuales *occasionem leges*. Lo que aquí interesa —empleando la frase de Windscheid [dice]— es ponerse en el lugar del legislador del modo más completo posible teniendo en cuenta todos los elementos que estén a nuestro alcance y también considerar la situación jurídica existente en el momento de la sanción de la ley, situación que probablemente tuvo también en cuenta el legislador» (80).

(77) Cfr. Alf Ross, *Towards a Realistic Jurisprudence*, cap. V, núm. 1; capítulo VI, núms. 1, 2 y 3.

Karl LARENZ, *op. cit.*, págs. 59 y sigs.

(78) Cfr. *Sistema del Derecho romano actual*, trad. esp. de Jacinto MESIA y Manuel POLEY, tomo I, 2.^a ed., Madrid (sin año), pág. 187.

(79) Karl LARENZ, *op. cit.*, págs. 248 y sigs.

(80) *Einführung in das Juristische Denken*, 2 Auflage W. Kohlhammer, Stuttgart, 1959, pág. 81. Hay traducción española de Ernesto GARZÓN VALDÉS, re-

Alf Ross se hace cargo del importante resorte que el conocimiento de los antecedentes históricos tiene en la interpretación de la norma jurídica cuando señala que la interpretación de una expresión no puede apoyarse sólo en el análisis lingüístico de la misma sino también en el contexto y la situación en que la misma fue formulada, entendiendo por situación «todos los hechos y circunstancias que pueden indicar cuál era la intención del autor, (incluyendo) la orientación política de éste, sus ideas filosóficas, las características de las personas a quienes estaban dirigidas sus declaraciones, la razón probable que lo movió a formularlas, los ademanes, las expresiones faciales, el énfasis, etc., además de toda la situación vital fáctica, física y social, que condicionó la expresión» (81). Ahora bien, Ross tiene mucho cuidado aquí de puntualizar el alcance y las limitaciones del criterio histórico, así como la necesidad de su integración con otros criterios, a través de un agudo análisis de los hechos y de la práctica de los tribunales. Ross observa que la llamada interpretación histórico-genética ha perdido importancia a medida que el criterio objetivo de interpretación ha ido desplazando a un segundo plano a la interpretación subjetiva: «No puede negarse —dice al respecto— que la interpretación subjetiva se traduce en falta de certidumbre. Hace difícil a los ciudadanos saber cómo tienen que comportarse. Esta circunstancia y la tradicional aversión de los ingleses hacia el Derecho legislado (que es considerado como una intrusión en el territorio del *common law*), explica porqué la teoría jurídica inglesa sólo admite un uso muy limitado de la historia de la ley para la interpretación de ésta. Los diarios de sesiones no son admitidos como prueba del propósito perseguido por una ley, y el informe de una Comisión Real sólo puede ser usado para mostrar en qué estado se encontraba el Derecho antes de la aprobación de la ley. Los jueces ingleses, por tanto, tienen que formarse opinión acerca de los propósitos de la ley únicamente en base a la ley misma. En Europa Continental y en los Estados Unidos —añade—, es usual que se reconozca a los antecedentes de la ley el carácter de elemento de interpretación. Por supuesto —aclara— esto no significa que la historia de la ley sea «obligatoria» para el juez; ella constituye, en la interpretación en sentido propio, sólo un elemento entre otros, que puede ser contrabalanceado por valoraciones y consideraciones en sentido contrario... (Por otra parte, nos dice subrayado las limitaciones intrínsecas al criterio histórico-genético mismo),

visada y adaptada al Código Civil Español por Luis GARCÍA SAN MIGUEL, *Introducción al pensamiento jurídico*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1967.

(81) *On Law and Justice*, pág. 116.

los antecedentes legislativos se tornan menos importantes a medida que la ley envejece... A pesar de ciertas ideas dogmáticas referentes a la "voluntad del legislador", es prácticamente inevitable —dice— que el juez se resista al poder de los muertos si las condiciones de la vida presente favorecen una interpretación animada de un nuevo espíritu» (82). Con ello el pensamiento de Alf Ross se abre a la idea de una interpretación teleológica o finalista que es otra de las constantes de la moderna metodología en su tarea de superar el formalismo metódico.

Esta constante de la moderna metodología encontró su formulación más feliz en el pensamiento de Ihering, quien dedicó al tema tres obras fundamentales: *Der Zweck im Recht*, *Der Besitzwille* y *Scherz und Ernst in der Jurisprudenz*. En estas obras Ihering subraya que el mundo jurídico, como sector del mundo moral y social, está dominado por la ley de la finalidad, insistiendo en la necesidad de desarrollar un estudio del Derecho que atienda fundamentalmente a los fines prácticos que trata de realizar en la realidad social: un jurista, dice Ihering, que «ignora por completo la aplicación práctica de toda la materia que estudia, equivale a un artístico reloj que no está calculado para que marche» (83).

La orientación teleológica de la moderna metodología va íntimamente unida al sentido realista de la misma: a medida que la doctrina empezó a prestar atención a la realidad social y a su interconexión con las normas jurídicas que tratan de ordenarla, dicha doctrina fue ocupándose también de las consecuencias ordenadoras del Derecho en la vida social, cayendo en la cuenta de que era necesario considerar el fin de la norma en función de los resultados ordenadores del Derecho, para salvar así la coherencia funcional del ordenamiento pues, como observa Díez-Picazo, «en el Derecho opera siempre una intuición de naturaleza extralógica, que nos hace comprender que determinadas soluciones, aun obtenidas con la más absoluta corrección formal, son injustas o absurdas» (84). El profesor Recaséns ha insistido en varias publicaciones sobre este asunto: «la lógica deductiva —dice— debe ser abandonada como instrumento principal y decisivo para llegar a la sentencia judicial, y debe ser sustituida por una lógica diferente, por un tipo de lógica que, en lugar de arrancar de los antecedentes, tenga su centro de gravedad en la consideración de las consecuencias. Esta nueva lógica

(82) *Ibid.*, págs. 143 y 144.

(83) *Jurisprudencia en broma y en serio*, trad. esp. de la 3.^a ed. alemana por Román RIAZA, Editorial Revista de Derecho Privado, Madrid, 1933, pág. 13.

(84) *Op. cit.*, pág. 729.

pertinente para el Derecho sería una lógica de previsión de probabilidades, más bien que de deducción de certidumbres. El propósito de esta lógica —añade— consistiría principalmente en averiguar los efectos probables... La lógica tradicional —continúa diciendo más adelante— no le sirve al jurista para comprender e interpretar de modo justo los contenidos de las disposiciones jurídicas; no le sirve para crear la norma individualizada de la sentencia judicial o de la decisión administrativa; como tampoco le sirve al legislador para su tarea de sentar reglas generales. Para esos menesteres que tratan con los contenidos de las normas jurídicas, sea para elaborar esos contenidos en términos generales mediante la legislación, sea para interpretar las leyes en relación con los casos concretos y singulares, sea para elaborar normas individualizadas, es necesario ejercitar el logos de lo humano, la lógica de lo razonable y de la razón vital e histórica» (85). Por su parte, el profesor Legaz se hace eco del problema, en idéntico sentido, al señalar que «de dos interpretaciones posibles con arreglo a los elementos anteriores (texto literal y elementos lógico-sistemático e histórico), debe elegirse aquella cuyo resultado, por una parte, satisfaga más ampliamente las exigencias de la vida social y los ideales éticos de justicia y, por otra, contribuya al más fácil consentimiento y cumplimiento del Derecho. Por tanto —dice—, hay que rechazar, cuando menos, toda interpretación que conduzca al absurdo y, además, preferir la solución más racional a la menos racional, aunque no sea absurda» (86).

(85) *Op. cit.*, págs. 638 y 664. Véanse en especial las páginas 630 y siguientes, 642-644 y siguientes, 659-660 y siguientes. Sobre el mismo tema véanse sus obras: *Nueva Filosofía de la interpretación del Derecho*, Fondo de Cultura Económica, México, 1956, en especial las páginas 31 y siguientes, y 128 y siguientes, y *Experiencia jurídica, naturaleza de la cosa y lógica «razonable»*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971, en especial páginas 411 y siguientes, y 499 y siguientes.

(86) *Filosofía del Derecho*, 2.^a edición revisada y aumentada, Ed. Bosch, Barcelona, 1961, pág. 533.

Federico de CASTRO escribe en el mismo sentido: «La labor interpretativa no se detiene en el texto legal. La letra de la ley ha de ser el punto de partida de la interpretación y los propósitos del legislador servir para aclarar su sentido, pero ni una ni otros son un límite infranqueable; se trata de llegar a "la médula de su razón" y no hay que pararse en la "corteza de las palabras". Mediante la interpretación se busca el fin jurídico (sentido normativo) de la ley; como ésta no es un fin en sí misma, sino parte del plan jurídico para la organización de la sociedad, se debe investigar el fin que tiene o le corresponde en el ordenamiento, considerando éste en su totalidad; no sólo el fin inmediato de la norma, sino también el mediato o general (servir al bien común). De este modo, mediante la interpretación podrá concluirse hasta la ineficacia de la regla, en lo que o en cuanto ella resulte contraria a los fundamentos de la organización jurídica... En

Desde la especial perspectiva semiótica del pensamiento de Alf Ross, donde se pone de manifiesto con mayor claridad la significación de su crítica y la superación del formalismo metodológico en la interpretación, es en el análisis de los llamados por él *factores pragmáticos* que intervienen en la interpretación (*pragmatic factors in interpretation*), en donde insiste en la necesidad de que el proceso interpretativo de la norma jurídica desemboque en un resultado «razonable». Así, frente a la opinión de que la interpretación de la ley debe tomar como punto de partida el significado ordinario de las palabras tal como resulta de su uso, Ross subraya que «solo el contexto y el deseo de hallar un significado "bueno" o "razonable" (*good or reasonable meaning*) en relación con una situación dada, determinan el significado de las palabras individuales» (87). Razonable en la interpretación de las leyes, aclara diciendo Ross, «significa lo que es en la práctica razonable. La interpretación se basa aquí —añade— en la suposición de que el legislador quiso sancionar previsiones que en sus efectos prácticos armonizaran con las exigencias, valoraciones o aptitudes que presumiblemente gravitan sobre él» (88). En este sentido, Ross puntualiza que «la interpretación no tiene un punto de partida lingüístico, independiente, sino que desde el comienzo está determinada por consideraciones pragmáticas en la forma de *sentido común*» (89).

Ahora bien, la idea de «sentido común» no agota en el pensamiento de Ross la significación de la «razonabilidad» del resultado pues para él, junto a «los factores pragmáticos implícitos en el simple sentido común», existen «factores pragmáticos *superiores* que aparecen como deliberaciones acerca de las consecuencias que tendrán una cierta interpretación, estimadas y mutuamente ponderadas a la luz de valores fundamentales..., (comprendiendo dentro de estas valoraciones) no sólo los efectos sociales previsibles sino también la finura técnica de la interpretación y su concordancia con el sistema jurídico y las ideas culturales sobre las que dicho sistema reposa» (90). De este modo los factores pragmá-

ningún caso —añade más adelante— basta la interpretación gramatical...; toda regla jurídica, aún la de apariencia más clara gramaticalmente requiere una interpretación jurídica conforme a su fin... La letra de la ley es un medio para conocer el mandato y nunca causa o pretexto para que no se cumpla el verdadero sentido de la Ley». *Derecho Civil de España*, Parte General, tomo I, 3.^a edición, Instituto de estudios Políticos, Madrid, 1955, págs. 514-515, 521 y 522.

(87) *On Law and Justice*, págs. 117 y 118.

(88) *Ibid.*, pág. 145.

(89) *Ibid.*, pág. 146.

(90) *Ibid.*, pág. 146.

ticos que intervienen en la interpretación constituyen para Ross «consideraciones basadas en una valoración de la razonabilidad práctica del resultado, apreciado en relación con ciertas valoraciones fundamentales presupuestas» (91). En este sentido Alf Ross, atento siempre a la observación de los hechos, recuerda que aunque «los jueces se sientan obligados, en alta medida, por las declaraciones de la legislatura, y la doctrina ideológica oficial exprese que el Derecho legislado (en sentido amplio) tenga fuerza obligatoria absoluta, en la práctica, sin embargo, los tribunales, en forma abierta o subrepticia, se apartan a veces de aquellas reglas legislativas que no concuerdan con la conciencia jurídica material predominante» (92).

Por otro lado y extrayendo consecuencias de la minuciosa observación del proceso de la interpretación, Ross distingue, en virtud de su complejidad, la «interpretación pragmática» de la «interpretación teleológica», señalando que aquélla no puede ser identificada con la interpretación desde el punto de vista del propósito o línea de orientación de una ley. Ross entiende que la noción tradicional de «interpretación teleológica» es demasiado restringida para agotar la significación del proceso de la interpretación pragmática, y ello por tres motivos fundamentales. En primer lugar, porque aun en el supuesto de que «el propósito de una actividad pueda ser establecido en forma inequívoca, (éste) no proporciona la única guía para esa actividad... El propósito indica (solamente) el efecto directamente buscado. Pero (en toda actividad, subraya Ross) es también necesario tomar en consideración los diversos efectos incidentales en otras direcciones» (93). Ello quiere decir que, en la interpretación de una norma, el fin de la misma constituye un dato solamente en el proceso de la interpretación que es preciso integrar con otros factores y consideraciones de naturaleza heterogénea para conseguir el resultado «razonable». En segundo lugar, Ross piensa que cuando se desconocen los antecedentes históricos de una norma o se desenvuelve una interpretación del tipo llamada objetiva no es posible «establecer, sin ambigüedad, el propósito de una ley». «¿Cuáles de los efectos calculables —se pregunta Ross— han de ser elegidos como el propósito de la ley? En tales condiciones —concluye diciendo, subrayando la complejidad de la interpretación que implica todo un proceso creador— el *propósito de la ley* es en mayor o menor medida una cons-

(91) *Ibid.*, pág. 145.

(92) *Ibid.*, pág. 78.

(93) *Ibid.*, págs. 146 y 147.

trucción arbitraria» (94). Por último, Ross estima que «a menudo es imposible atribuir algún propósito a una ley» (95). Ross piensa que es imposible percibir algún propósito «en las normas concernientes a nuestras instituciones jurídicas centrales, que están profundamente arraigadas en la tradición cultural... (entendiendo) que las instituciones jurídicas, fundamentalmente, existen como postulados culturales a título propio y no porque (sirvan) algún propósito social» (96). «¿Cuál es el propósito —se pregunta Ross— de nuestras leyes de matrimonio, divorcio, propiedad y herencia? Cualquier cosa que pueda decirse acerca de esto —contesta él mismo— es trivial. Por ejemplo, que el propósito de las normas sobre divorcio es habilitar a la gente a tener un razonable acceso al divorcio» (97).

La contraposición establecida por Ross entre la interpretación teológica y la interpretación pragmática constituye, según los supuestos de una semiología, aquí implícita, una aportación más a la superación del positivismo jurídico en cuanto que significa dentro su pensamiento, en armonía con las direcciones más modernas de la metodología, una integración de la interpretación teleológico-subjetiva —que supone una interpretación de la norma en función de los fines queridos por el legislador— con una interpretación teleológico-objetiva o funcional, que no agota su tarea en la investigación del fin querido por el legislador sino que se extiende hasta la indagación del fin «razonable» de la norma, que es el resultado de la integración del fin individual de la norma misma con los fines genéricos inmanentes al orden jurídico todo (98).

A esta integración en el objeto de la interpretación sirve de apoyo la concepción sistemática del Derecho que es una aportación del positivismo jurídico. Si hasta Savigny el órgano fundamental del Derecho fue la ley, la norma individual y concreta, a partir de Savigny la doctrina, bajo el influjo del positivismo, vio la estructura fundamental del Derecho no en la norma individual aislada, sino en el sistema jurídico, en los institutos y en el ordenamiento jurídico. Por esa razón mientras Savigny pensaba que en la interpretación de la norma había que atender a su propia *ratio legis*, funcionando sólo en un segundo plano la *ratio iuris*, con el posterior cambio de perspectiva la *ratio legis* se desplazó a un segundo lugar, avanzando a un primer término la *ratio iuris*, en fun-

(94) *Ibid.*, pág. 147.

(95) *Ibid.*, pág. 147.

(96) *Ibid.*, pág. 147.

(97) *Ibid.*, pág. 147.

(98) *Cfr.* Karl LARENZ, *op. cit.*, págs. 30 y sigs.

ción de la cual han de ser entendidos e integrados los fines individuales de cada norma. Así las cosas, la concepción del sistema no sólo en un sentido externo, mecanicista, sino con una significación intrínseca, material también, ha servido de gozne al pensamiento jurídico, en el ámbito de la interpretación, para articular con firmeza su nuevo viraje superador del positivismo jurídico. Larenz se hace eco del problema en los siguientes términos: «aprehender una ley de un modo pleno de sentido quiere decir entenderla tal como debe ser entendida en consideración a su fin, a las soluciones que con ella se persiguen. (Ahora bien) aunque la interpretación arranque de los fines establecidos por el legislador histórico, va, casi siempre, sin darse cuenta, más allá de sus representaciones reales... (y) allí donde... (los fines) no sean reconocibles, habrá que preguntar qué fin puede tener *razonablemente* una regulación; para lo que habrá que tener en cuenta los *fines objetivos del Derecho* (como justicia, seguridad jurídica, equilibrio social, paz jurídica) y la naturaleza de las cosas» (99). Se trata, pues, nos dice más adelante Larenz, de un conjunto de los fines jurídicos que no le viene dado previamente al intérprete, sino encomendado, y en cuya creciente importancia «para la interpretación y, especialmente, para el desenvolvimiento del Derecho, es donde mejor se expresa —concluye diciendo— el abandono del positivismo por la dogmática jurídica de nuestra época» (100). Larenz fija de modo más claro la significación de la interpretación teleológico-objetiva al señalar: «entre los criterios teleológicos tiene preferencia, en general, el fin que reconociblemente persiguió el legislador. En principio, el juez está vinculado a él; no debe colocar en su lugar un fin que él estime deseable. Distinta es la situación, (si no puede llegar a conocerse inequívocamente el fin del legislador histórico,) si el fin del legislador histórico carece hoy de objeto a consecuencia de una modificación de las circunstancias o si su observancia contradice los valores fundamentales reconocidos en el orden jurídico. En tal caso —dice—, la proposición jurídica en cuestión ha de ser interpretada... conforme a criterios teleológico-objetivos» (101).

En definitiva creemos que la posición de Alf Ross al distinguir entre «interpretación teleológica» e «interpretación pragmática» responde sustancialmente, desde los supuestos de la semiología implícita en su pensamiento, a esta orientación material de la moderna metodología jurídica, posición que él trata de concretar cuando afirma que «la inter-

(99) *Ibid.*, pág. 250.

(100) *Ibid.*, págs. 253 y 254.

(101) *Ibid.*, págs. 258 y 259.

pretación pragmática es la integración de una multiplicidad de valoraciones..., (indicando) el propósito de la ley solamente... una consideración única dentro de esta multiplicidad» (102). Ross estima que se podría utilizar la expresión interpretación teleológica, en lugar de interpretación pragmática, en el supuesto de que *telos* no designase el propósito aislado de la ley individual sino que, *pars pro toto*, hiciese referencia a todas las consideraciones que integran el proceso de la interpretación (103).

La orientación real y teleológica de la moderna metodología del Derecho constituye, como hemos venido repitiendo, una reacción frente al logicismo formalista del positivismo jurídico y una superación del mismo, reacción y superación cuya significación queda encubierta «hacia afuera»; según Ross, por la ficción que crea la técnica de argumentación (*technique of argumentation*) encaminada a salvar la virtualidad ideológica —la confianza y la seguridad— que proporciona la formulación ideológica del positivismo de que la administración de justicia es una simple deducción lógica a partir de reglas jurídicas: «por lo común —dice Ross— desde el supuesto del análisis de los hechos el juez no admite que su interpretación tiene... carácter constructivo, sino que, mediante una técnica de argumentación, intenta hacer ver que ha llegado a su decisión objetivamente y que ésta se halla comprendida por el "significado de la ley" o por la "intención del legislador". Trata de preservar ante sus propios ojos, o por lo menos ante los ojos de los demás, la imagen... (de) que la administración de justicia sólo está determinada por el motivo de la obediencia al Derecho, en combinación con una captación racional del significado de la ley o de la voluntad del legislador. Una vez que los factores de motivación combinados... han producido su efecto en el espíritu del juez e influido sobre él en favor de una determinada decisión —añade Ross—, (éste) construye una fachada de justificación que a menudo no concuerda con lo que en realidad lo hizo decidir el caso en la forma en que fue decidido» (104).

Alf Ross es consciente del peligro que entraña para la seguridad jurídica este análisis y formulación, desde los hechos, del proceso de la interpretación: «Si un método lógico puramente formal fuera posible en efecto —decía ya en 1946—, su gran interés y relevancia estarían en sus efectos sobre la seguridad jurídica, vale decir, en su poder de aumentar las probabilidades mediante las cuales las reacciones jurídicas

(102) *On Law and Justice*, pág. 147.

(103) *Ibid.*, pág. 147.

(104) *Ibid.*, pág. 152. Véanse las págs. 78 y 152 y sigs.

pueden ser predichas. Estoy personalmente convencido —añadía— de que la mayoría de la gente sentiría que la efectiva seguridad es una ventaja tan grande que sacrificarían gustosos la mayor flexibilidad de métodos más libres en sus aras. Pero desgraciadamente, como hemos visto, el carácter lógico objetivo de los métodos positivos es una ficción. Siendo así, su abrumadora importancia para la seguridad jurídica naufraga» (105).

Con todo, insistimos, la virtualidad de la ideología del método lógico en la interpretación se salva para Ross, en su significación sociológica, por la ficción que crea el juego de la técnica de argumentación en el proceso interpretativo; este juego, nos dice Ross, «habilita al juez para alcanzar la conclusión que considera deseable en las circunstancias, y al mismo tiempo, preserva la ficción de que sólo está obedeciendo la ley y los principios objetivos de interpretación... (Y habida cuenta de que) la pretensión de que la administración de justicia es una simple deducción lógica a partir de reglas jurídicas, sin ninguna valoración por parte del juez, parece ser un fenómeno universal... (Ross se arriesga a pensar) que es probable que esa ficción tenga incluso efectos socialmente beneficiosos» (106).

V

El análisis precedente muestra la significación compleja y creadora que el proceso real de interpretación de la norma jurídica tiene para Alf Ross.

En cierto sentido ese extremo había sido ya puesto de relieve por la doctrina al subrayar la dimensión sistemática del Derecho, al explicar que «el orden jurídico, "como complejo de normas" —según nos dice Larenz—, no es sólo una suma de proposiciones jurídicas, sino una regulación unitaria... (pues), frecuentemente, las proposiciones jurídicas individuales se engranan, limitando, completando o reforzando... (derivándose solamente), de esta intercomunicación... una auténtica "regulación". Esto —añade Larenz— nunca ha pasado desapercibido en la teoría de la interpretación. No existe, en absoluto, una norma jurídica individual por sí sola, dice, acertadamente Somló, sino sólo normas jurídicas que tienen validez en su conexión» (107). Sin embargo, ha sido

(105) *Towards a Realistic Jurisprudence*, cap. VI, núm. 3. Cfr. Luis Díez-PICAZO, *op. cit.*, págs. 720 y 721.

(106) *On Law and Justice*, págs. 154 y 155.

(107) *Op. cit.*, pág. 245.

el análisis de los hechos, de la práctica jurídica, llevado a cabo por el realismo jurídico y por las doctrinas de la interpretación teleológico-objetiva, el que de modo más decisivo ha contribuido al conocimiento fáctico del proceso de la interpretación, subrayando su carácter complejo y creador. La Jurisprudencia de intereses, la Escuela del Derecho libre, la Jurisprudencia sociológica norteamericana y nórdica han insistido una y otra vez en que las necesidades sentidas en cada época, las teorías morales y políticas predominantes, las intuiciones en que la acción política se ha inspirado —bien aquellas confesadas explícitamente o bien otras inconscientes— e incluso los prejuicios que los jueces tienen al igual que todas las otras gentes, han tenido que ver mucho más que los silogismos en la determinación de las normas para gobernar a los hombres. Todas estas corrientes señalan unánimemente, desde sus específicos supuestos epistemológicos, que toda decisión judicial no es sólo la aplicación de una norma acabada, sino una aportación jurídico-creadora. La función del juez no se limita meramente a subsumir hechos bajo los mandatos jurídicos, sino que también debe construir nuevas reglas para las situaciones respecto de las cuales la ley nada dice, y debe, así mismo, corregir las normas deficientes. El juez no se limita simplemente a aplicar las normas jurídico-positivas ya hechas y terminadas, como si fuese una especie de autómeta jurídico, sino que él mismo tiene que elaborar normas jurídicas, siendo así un eficaz auxiliar del legislador (108).

De ahí resulta el carácter complejo que un gran sector de la moderna doctrina reconoce al proceso metódico de la interpretación, el cual no se entiende ya como una operación puramente lógica sino como un proceso en el que aparecen íntimamente trabados momentos de carácter lógico con otros de significación paralógica y extralógica (dialécticos, retóricos, intuitivos, principios jurídicos de carácter material...) y que busca, no un *verum*, sino una solución convincente, «razonable» (109).

En relación con esta complejidad del proceso interpretativo Alf Ross

Cfr. Karl ENGISCH, *op. cit.*, págs. 64 y 65. Federico DE CASTRO Y BRAVO, *op. cit.*, páginas 715-716 y 720 a 723.

(108) Cfr. Luis RECASÉNS SICHES, *Tratado general de Filosofía del Derecho*, páginas 632 y sigs.

(109) *Op. cit.*, págs. 733 y 734. Véanse también las páginas 715, 734 a 736 y 738.

Cfr. Ota WEINBERGER, *Rechtslogik, Versuch einer Anwendung moderner Logik auf das juristische Denken*, Springer-Verlag Wien-New York, 1970, págs. 350 y siguientes.

señala que las teorías del *Movimiento del Derecho libre* se encuentran más cerca de la verdad que las teorías positivistas (110), puesto que detrás de la apariencia dogmático-normativa existe una comprensión correcta del hecho de que la administración de justicia no se reduce a una derivación lógica a partir de normas positivas: «las teorías positivistas —dice Ross— ocultan la actividad político-jurídica del juez, (pues) de la misma manera que el jugador de ajedrez está motivado no sólo por las normas del ajedrez sino también por el propósito del juego y por el conocimiento de su teoría, también el juez —añade Ross— está motivado por exigencias sociales y por consideraciones sociológico-jurídicas» (111). El proceso de la interpretación se presenta así constituido para Ross, de un lado, por «una actividad puramente cognoscitiva dirigida a expresar ciertos datos, (y), de otro, (por) una actividad emotivo-volitiva fundada en valoraciones sociales y en observaciones sociológico-jurídicas» (112). En definitiva, la decisión del intérprete, del juez, aparece influida por un complejo de factores de motivación que actúan combinadamente y que para Ross pueden reducirse a los tres siguientes: «las palabras de la ley, las consideraciones pragmáticas, (y) la estimación de los hechos» (113).

Ello es así, y no puede ser de otro modo, según Ross, porque el intérprete, el juez, no es un autómeta, sino un ser humano cuya personalidad está detrás informando la decisión que adopta. Por eso, dice Ross, «aun cuando la obediencia al Derecho (la conciencia jurídica formal) esté profundamente arraigada en el espíritu del juez como actitud moral y profesional, ver en ella el único factor o móvil es aceptar una ficción. El juez —sostiene el profesor de Copenhage— no es un autómeta que en forma mecánica transforma reglas y hechos en decisiones... (sino) un ser humano que presta cuidadosa atención a su tarea social, tomando decisiones que siente como "correctas", de acuerdo con el espíritu de la tradición jurídica y cultural. Su respeto a la ley —concluye diciendo— no es absoluto ni la obediencia a ésta su único motivo» (114).

En virtud de todo esto la interpretación no puede ser entendida como el resultado de un proceso lógico-deductivo que se produce de modo automático y necesario, como la conclusión en el silogismo, sino como

(110) Cfr. Norberto BOBBIO, *Il positivismo giuridico*, pág. 163.

(111) *On Law and Justice*, pág. 156.

(112) *Ibid.*, págs. 140 y 141.

(113) *Ibid.*, pág. 152.

(114) *Ibid.*, pág. 138. Véase el capítulo VI, núms. 2 y 3, de su *Towards Realistic Jurisprudence*.

una solución «razonable» a la que se ha llegado a través de un proceso «creador», tal como ha venido explicándolo la filosofía tradicional desde los supuestos de la teoría de la razón práctica, y como modernamente lo vienen entendiendo las modernas corrientes metodológicas de significación material (Jurisprudencia de intereses, Escuela de Derecho libre, Jurisprudencia sociológica norteamericana y escandinava...) para las que la interpretación del Derecho posee una insoslayable dimensión creadora (115).

Este rasgo del pensamiento metodológico moderno aparece también en Alf Ross. Ross denuncia con agudeza que «el papel creador desempeñado por el juez en la administración de justicia, al definir con más precisión o enmendar la directiva de la ley, se manifiesta sólo rara vez (pues) por lo común el juez no admite que su interpretación tiene este carácter constructivo, sino que, mediante una técnica de argumentación, intenta hacer ver que ha llegado a su decisión objetivamente y que ésta se halla comprendida por el significado de la ley o por la intención del legislador» (116). Ahora bien, eso, según Ross, no es más que una apariencia creada por la ideología positivista, según la cual el juez es un verdadero autómatas cuya tarea consiste en comprender el significado de la ley y comparar la descripción de hechos que ésta hace con los hechos del caso que tiene que decidir para extraer, a través de un proceso lógico-deductivo, la conclusión (117). En realidad, sostiene Ros, la interpretación es una tarea creadora, constructiva. Ello se pone de relieve fundamentalmente en la interpretación pragmática en donde «el propósito de la ley es en mayor o menor medida una construcción arbitraria» (118). La necesidad de llegar a un resultado «razonable» en la interpretación ilustra la función creadora y constructiva de la misma: «en la medida de lo posible —escribe Ross al respecto— el juez comprende e interpreta la ley a la luz de su conciencia jurídica material, a fin de que su decisión pueda ser aceptada no sólo como *correcta* sino también como *justa* o "*socialmente deseable*". Si la discrepancia entre la conciencia jurídica formal y la material excede cierto límite, el juez puede llegar a prescindir de restricciones obviamente impuestas por las palabras, o por la intención del legislador. Su interpretación constructiva, en tal caso, no se reduce a buscar una mayor precisión, sino que

(115) Norberto BOBBIO, *Il positivismo giuridico*, págs. 163-275 y sigs. Federico DE CASTRO Y BRAVO, *op. cit.*, pág. 517.

(116) *On Law and Justice*, págs. 151 y 152.

(117) *Cfr. ibid.*, págs. 137 y 138.

(118) *Ibid.*, pág. 147.

enmienda los resultados a que llegaría una interpretación de la ley que simplemente averiguase lo que ésta significa... Podemos decir, en definitiva —concluye Ross—, que la administración del Derecho (interpretación y aplicación) no se reduce a una mera actividad intelectual. Está arraigada en la personalidad total del juez, tanto en su conciencia jurídica formal y material como en sus opiniones y puntos de vista racionales. Se trata de una interpretación constructiva, que es a la vez conocimiento y valoración, pasividad y actividad» (119).

Desde los supuestos de este análisis realista del fenómeno interpretativo, Ross procede a una revisión crítica de algunas categorías clásicas de la teoría de la interpretación tratando de ponerlas en correspondencia y armonía con el esquema fundamental de su teoría del método.

1. La primera cuestión con la que se enfrenta Ross al respecto es la ya clásica *distinción entre interpretación subjetiva y objetiva* (*subjective and objective interpretation*). Ross recoge esta distinción para desarrollar respecto de la misma una crítica, paralela, en gran medida, a la desenvuelta por la moderna metodología, en la que sin embargo juegan un decisivo papel los supuestos epistemológicos de los que parte nuestro autor. La interpretación subjetiva, dice Ross, «se dirige a descubrir el significado que se intentó expresar, esto es, la idea que inspiró al autor y que éste quiso comunicar... (su propósito) es descubrir la voluntad del legislador» (120), mientras que la interpretación objetiva «se dirige a establecer el significado comunicado, esto es, el significado que está en la comunicación como tal, considerada como un hecho objetivo... (Desde esta perspectiva, dice Ross,) la ley es considerada como una manifestación objetiva del espíritu que, una vez generada, vive una vida propia y debe ser comprendida únicamente sobre la base de lo que de ella surja. La comunicación externa, "las palabras" y no "la voluntad" que está detrás de ellas, constituye lo jurídicamente obligatorio y, por ende, el objeto de toda interpretación» (121).

Sin embargo, la moderna metodología —y con ella Ross— en su afán por depurar, sometiendo a una crítica rigurosa, sus categorías fundamentales —lo cual constituye una manifestación particular de lo que a mayor escala está sucediendo en el ámbito de la Teoría general del Derecho— han procurado reducir a sus justos términos la contraposición entre in-

(119) *Ibid.*, págs. 138-139 y 140.

(120) *Ibid.*, 121-156 y 157.

(121) *Ibid.*, págs. 121 y 157.

interpretación subjetiva y objetiva. Larenz, por ejemplo, piensa que «tan poco sostenible es... una teoría objetiva pura de la interpretación como una teoría subjetiva pura (pues) la verdad sólo se puede encontrar en la síntesis. Pero llegar a una síntesis —aclara Larenz— no es limitarse simplemente a colocar cada teoría una al lado de la otra. La cuestión de si la meta de la interpretación es el conocimiento de la voluntad del legislador, en sentido de un *factum histórico*, o el sentido normativo de la ley, considerando a éste entonces como regulativo, ha de ser resuelta claramente, en principio, en el segundo sentido... (Pero) con ello —añade— no se quiere decir, sin embargo, que el *factum* de la voluntad histórica carezca de significación para el contenido de este sentido legal normativo... La ley, como voluntad expresada del legislador, lleva en sí los caracteres de su tiempo; pero como ley ahora vigente, se transforma con el tiempo. Ambos "elementos" tienen la misma gran significación; ambos han de ser tenidos en cuenta por la interpretación... La meta de la interpretación —concluye diciendo— es la averiguación del sentido legal (hoy) regulativo; es decir, de un sentido legal normativo... (pero) el "sentido legal normativo" que ha de averiguar la interpretación está constituido, tanto por la voluntad del legislador, como *factum* histórico, como por elementos objetivos situados en el objeto» (122).

El profesor Legaz, por su parte, desenvuelve una sugerente teoría tendente a suprimir la tensión con que tradicionalmente se ha venido presentando la distinción entre interpretación subjetiva y objetiva: «Hablar de "voluntad de la ley" a diferencia de "voluntad del legislador" —dice— nos parece, por lo menos, una impropiedad. Si la ley es voluntad, sólo puede ser voluntad del legislador. La ley no quiere nada, sino lo que ha querido hacerle querer quien la estableció. Pero quizá fuese conveniente romper con el mito de la voluntad del legislador: pues lo que el legislador quiso, no lo sabemos sino a través de la ley o, mejor, a través de todo el sistema del orden jurídico, de suerte que no hay otra posible investigación de la voluntad del legislador que la interpretación objetiva. Pero como un dato o elemento de ésta figura también una voluntad del legislador que, en ocasiones, puede haberse manifestado de forma inequívoca, y entonces esa manifestación constituye un criterio seguro de interpretación de lo que no se presenta con la misma claridad: y en este caso podríamos decir que la más segura interpretación objetiva es la subjetiva» (123).

(122) *Op. cit.*, págs. 239-240 y 241.

(123) *Op. cit.*, pág. 529.

En una posición coincidente en las conclusiones con esta tónica de la actual metodología jurídica Alf Ross desarrolla una revisión crítica de los conceptos de interpretación subjetiva y objetiva. Ya en su obra *Towards a realistic Jurisprudence*, desde los supuestos de su concepción sociológica y pragmática de la interpretación, observaba: «la decisión no depende de la reflexión y de las pruebas teóricas, sino de un proceso de motivación psicológica que dependerá a su vez grandemente de los intereses prácticos asociados con uno u otro uso de la palabra. Esto quiere decir —añade— *que una interpretación puramente objetiva, lingüístico-gramatical, es imposible*, y que no es factible separar una forma lógica de una interpretación subjetiva y hecha con cierto propósito. *Todas las interpretaciones son hechas con cierto propósito*, esto es, motivadas por ciertos intereses prácticos. La creencia en una interpretación objetiva se relaciona con el hecho de que la certidumbre o la incertidumbre que caracterizan la decisión en varios casos han sido confundidas con una certidumbre o incertidumbre teóricas, cuando en realidad esa situación respecto a la sentencia depende del carácter cooperativo y pronunciado de los móviles asociados y los intereses prácticos, o de su vago y (o) contradictorio carácter. Se cree —continúa diciendo— que la duda en la cual se encuentra a veces el investigador es de tipo teórico y puede ser resuelta de un modo lógico, mientras en realidad la duda es de una naturaleza que puede ser asociada con cualquier decisión práctica, y sólo puede ser solucionada por los vagos y (o) contradictorios motivos redondeados en una sentencia o una determinación. Es de particular importancia —prosigue diciendo Ross— señalar que la interpretación elegida nunca puede ser separada de los intereses prácticos asociados con las diversas interpretaciones posibles. Los intereses prácticos que son decisivos aquí pueden ser aquellos que dominan directamente al juez como individuo influenciado por su comunidad, clase o profesión, o pueden ser aquellos que el juez supone que han influenciado al legislador. De la historia de cómo advino la regla, él intentará entonces aseverar los motivos que han influenciado al legislador. Sin embargo, y como el legislador expresando una voluntad única es una mera ficción, y como el Derecho habrá venido a existir, por regla general, como el resultado de varios intereses integrantes, la diferencia entre los dos métodos —concluye diciendo— no ha de ser generalmente muy grande» (124). Con todo, la posición de Ross aparece definida con perfiles más nítidos en su *On Law and Justice*. Para él la distinción entre interpretación *subjetiva*, entendida como la dirigida a «descubrir

(124) Capítulo VI, núm. 2.

el significado que se intentó expresar..., la idea que inspiró al autor y que éste quiso comunicar», e interpretación *objetiva*, en el sentido de la que tiende a «establecer el significado comunicado, esto es, el significado que está en la comunicación como tal, considerada como un hecho objetivo», carece de fundamentación suficiente (125). «Tomada así como un contraste absoluto entre intención y comunicación, entre lo que se quiere decir y lo que se dice, la distinción —dice Ross— es insostenible. (Insostenible, pues,) por una parte —continúa diciendo— la intención, siendo un fenómeno de conciencia interno del autor, es fundamentalmente inaccesible. Lo que entendemos por interpretación subjetiva es en realidad la interpretación que alcanzamos cuando tomamos en consideración no sólo la expresión lingüística, sino todos los otros datos relevantes: el contexto y la situación, que incluye las opiniones políticas y filosóficas del autor, el propósito declarado y el propósito presumido que lo guió al formular la expresión, etc. Por otra parte —concluye diciendo Ross—, la comunicación como tal no tiene un significado objetivo preciso, (pues) la comprensión que suscita en los demás varía con los datos de interpretación que el destinatario toma en cuenta» (126).

Desde los supuestos realistas del pensamiento de Alf Ross «la diferencia entre interpretación subjetiva y objetiva... no ha de ser buscada (pues) en el contraste entre los propósitos de la interpretación (el significado intentado como cosa opuesta al significado comunicado) —pues—, toda interpretación parte de la comunicación y procura llegar a la intención..., (sino en) los datos que se toman en cuenta al interpretar» (127). A la contraposición entre interpretación subjetiva y objetiva subyace, según Ross, la idea metafísica, mágica, de si «la fuerza obligatoria del Derecho emana de la voluntad o de la palabra». Para Ross el problema es mucho más simple: saber «si los tribunales siguen tradicionalmente un estilo de interpretación subjetiva u objetiva» es una cuestión de hecho que ilustran suficientemente la significación *pragmática* de la interpretación, tal como es concebida por el mismo Ross, y cuya respuesta hay que buscarla, en definitiva, en los elementos, en los datos de hecho que se toman en cuenta para la interpretación; «la teoría subjetiva y la teoría objetiva se distinguen —dice Ross— por la *importancia atribuida a la historia de la sanción de la ley*» (128). «La

(125) *On Law and Justice*, pág. 121.

(126) *Ibid.*, pág. 121.

(127) *Ibid.*, págs. 121 y 122.

(128) *Ibid.*, pág. 157.

interpretación subjetiva —señala— se vale de todas las circunstancias que pueden arrojar luz sobre el significado, en particular todas las circunstancias personales y de hecho ligadas a la composición de la expresión y a su declaración» (129). Ross habla aquí de un estilo subjetivo de interpretación (*subjective style of interpretation*) caracterizado por recurrir a «los antecedentes de la ley como prueba para demostrar el propósito de ésta y arrojar luz sobre los detalles de su significado» (130). Frente a la interpretación subjetiva, la objetiva se caracteriza, dice Ross, por limitar «los datos (objeto de su estudio) a aquellos que son discernibles por el destinatario en la situación en que se halla al aprehender la expresión... (diferencia que se hace más significativa) cuando la situación en que la expresión es aprehendida difiere de la situación en que ha sido formulada» (131).

Con todo hay que advertir que la significación pragmática de la interpretación hace inconcebible, para Ross, «un estilo de la interpretación completamente objetivo, en el sentido de que se funde exclusivamente en las palabras de la ley, (pues) la actividad del juez hacia la ley estará siempre influida por una serie de factores, productos de la situación, y por la conexión entre la ley y el resto del Derecho. Nunca podrá evitar tomar en cuenta que el texto que tiene ante sus ojos no es un trozo de ficción ni un artículo científico, sino precisamente una ley, esto es, un instrumento de dirección política, que se origina en intereses e ideas en conflictos, y que apunta a ciertos objetivos sociales. (Así) la comprensión de la ley por parte del juez dependerá siempre de su comprensión de los motivos y propósitos sociales de aquélla» (132). Con ello la distinción entre interpretación subjetiva y objetiva en el pensamiento de Ross aparece relativizada y reducida a un mero problema fáctico cuya respuesta la tiene la consideración o no, en el complejo proceso de la interpretación, de los antecedentes históricos de la ley como dato para demostrar el propósito y significado de la misma. Así la interpretación de signo subjetivo se configura en el pensamiento de Alf Ross —dentro de la significación pragmática de toda interpretación— como una interpretación más compleja y acabada que la objetiva en función de su dimensión histórica, si bien no siempre será viable, como sucede en aquellos casos en que la historia legislativa guarda silencio o en que por tratarse de una ley muy antigua los antecedentes históri-

(129) *Ibid.*, pág. 122.

(130) *Ibid.*, pág. 142.

(131) *Ibid.*, pág. 122.

(132) *Ibid.*, pág. 142.

cos dejan de tener importancia a la luz de las nuevas condiciones de la vida que la norma ha de regular (133).

2. Continuando con el estudio de las clases o tipos de interpretación Alf Ross distingue, en función del grado de libertad del juez en la interpretación de la ley, entre un *estilo de interpretación relativamente libre* (*relatively free style of interpretation*) y un *estilo de interpretación relativamente limitado* (*relatively bound style of interpretation*) (134). Pero desde la posición pragmática y realista que la interpretación tiene para Ross esa distinción cobra un perfil y una significación ideológica en el sentido de que, como insinúa el mismo Ross, «la diferencia puede que no esté tanto en el grado de libertad de que goza el juez, como en la franqueza con la que esta libertad es reconocida» (135). De este modo tenemos que la teoría del método de la llamada *jurisprudencia de los conceptos*, con su pretensión de limitar al máximo la libertad del juez hasta reducirlo a un mero autómatas que trata de establecer —exclusivamente por métodos lógicos y sin hacer referencia a propósitos y valoraciones ajenos al texto legal— la verdadera voluntad del legislador inmanente en sus sanciones, constituye en definitiva, según Ross, una ficción tendente a ocultar lo que realmente ocurre en la administración de justicia con el fin de conseguir los efectos socialmente beneficiosos derivados de la ideología positivista: esto es, tratar de demostrar que la administración de justicia sólo está determinada por el motivo de la obediencia al Derecho, en combinación con una captación racional del significado de la ley o de la voluntad del legislador (136). Frente a esto, dice Ross, el *Freirechtsbewegung* se encuentra «más cerca de la verdad que las teorías positivistas, (en cuanto que) detrás de la apariencia dogmático-normativa hay una comprensión correcta del hecho de que la administración de justicia no se reduce a una derivación lógica a partir de normas positivas» (137).

(133) *Ibid.*, págs. 144 y 145.

(134) *Ibid.*, pág. 141.

(135) *Ibid.*, pág. 141.

(136) *Ibid.*, págs. 135 y sigs., 151 y 152, 155 y 156.

(137) *Ibid.*, pág. 156. Ahora bien, no obstante este juicio, Ross, consciente de la significación ideológica de las teorías del método, sostiene, en relación con el *Movimiento del derecho libre*, que «no es fácil decidir en qué medida este movimiento fue expresión de una exigencia genuinamente político-jurídica en pro de un nuevo espíritu en la administración del derecho, y en qué medida fue meramente una transacción, en el campo de la teoría jurídica, con las ficciones formalistas de la interpretación entonces en boga». *Ibid.*, págs. 141 y 142.

3. Por último, y a la vista del juego que los factores «pragmáticos» desempeñan en el resultado de la interpretación, Ross reconsidera la *tipología clásica de la interpretación en función de su resultado*. Ross pretende aquí analizar la significación y el sentido de las llamadas interpretación especificadora, restrictiva y extensiva, como especies de la interpretación pragmática que resultan de comparar el resultado de la interpretación con los significados lingüísticos naturales del texto (138).

La plena y adecuada comprensión de estos tipos de interpretación no puede llevarse a cabo en un plano meramente lingüístico y formal sino teniendo en cuenta los diversos factores y planos en que se desenvuelve el proceso metódico de la interpretación. Así, la moderna metodología jurídica ha distinguido diferentes criterios entre los que destacan, en primer lugar, el significado lingüístico literal en que se enuncia el texto de la ley, y en segundo lugar, los principios lógicos, jurídicos, éticos, políticos..., que se consideran implícitos en el texto de la norma, porque sólo en conexión con ellos cobra «sentido» dicho texto, (mientras el significado resulta del texto mismo —es de naturaleza semántica—, el sentido se integra a raíz de la conexión del texto con el medio). Ahora bien, estos criterios que tienen un carácter inmediato, que son inmanentes a la norma misma, no bastan al proceso metódico de la interpretación. Por eso, éste tiene que recurrir, en un momento ulterior, a un criterio indirecto que hace referencia a la amplitud de efectos ordenadores de la realidad social que resulta del tipo de interpretación elegido. Así, desde estos supuestos que entrañan, por su propia dinámica y significación, una superación del formalismo metódico, puede entenderse en toda su complejidad y riqueza de matices el significado de una interpretación especificadora, restrictiva y extensiva.

a) Desde los específicos supuestos de la semiología implícitos en su pensamiento, Alf Ross entiende por *interpretación especificadora* (*Specifying interpretation*) aquella que tiene lugar cuando «las consideraciones pragmáticas son decisivas para la elección entre varias interpretaciones (la elección puede referirse a dudas interpretativas de naturaleza sintáctica, lógica o semántica) todas ellas posibles y razonables dentro del significado lingüístico natural del texto» (139).

b) La metodología concibe la *interpretación restrictiva* como aquella que «limita el significado de una expresión estrictamente al núcleo de la representación» (140). Pero con este concepto tan formalizado no aca-

(138) *Ibid.*, pág. 148.

(139) *On Law and Justice*, pág. 148.

(140) Karl LARENZ, *op. cit.*, pág. 259.

ban de verse con claridad los criterios y el juego dinámico de los mismos que lleva a una interpretación de ese signo. Castro, subrayando la significación teleológico-objetiva de la interpretación, precisa más la idea diciendo que la interpretación restrictiva es aquella que hay que llevar a cabo cuando la disposición legal «se expresa en términos excesivamente amplios (*potius dixit quam voluit*) y es necesario reducir el alcance de la letra del texto hasta que comprenda sólo aquellos supuestos a los que el fin de la ley se refiere» (141). Desde la perspectiva que entraña la concepción pragmática de la interpretación, Alf Ross señala que se habla de interpretación restrictiva (*restrictive interpretation*) cuando «las consideraciones pragmáticas excluyen la aplicación de una regla que según el sentido lingüístico natural sería aplicable». El profesor de Copenhage distingue aquí dos subespecies: una interpretación restrictiva en cuanto al propósito (*restrictive interpretation of purpose*) que aparece «cuando la aplicación de la regla es superflua para la obtención del propósito de la ley», y por ello no se aplica, y una interpretación restrictiva de la excepción (*restrictive interpretation of exception*) «motivada por consideraciones contrarias —al propósito de la ley— a pesar del hecho de que el caso en sí mismo está comprendido por el propósito de la provisión» (142).

c) Por contraposición a la interpretación restrictiva la *interpretación extensiva* ha sido entendida como aquella que «llega a extenderse, eventualmente, hasta el límite del sentido literal posible, hasta el *sector marginal*» (143). De modo, si no más claro, sí al menos más completo, se ha dicho que la interpretación extensiva se hace necesaria «cuando la ley se expresa en términos excesivamente restringidos (*minus dixit quam voluit*) y es preciso ampliar la letra de la ley, hasta que comprenda todos los supuestos a los que se refiere según su finalidad» (144). En análogo sentido, Alf Ross piensa que se está ante una *interpretación extensiva* o *interpretación por analogía* (*extensive interpretation-interpretación by analogy*) «cuando las consideraciones pragmáticas se traducen en la aplicación de la regla a situaciones que, contempladas a la luz del sentido lingüístico natural, se encuentran claramente fuera de su campo de referencia» (145).

(141) *Op. cit.*, pág. 528.

(142) *On Law and Justice*, págs. 148 y 149.

(143) Karl LARENZ, *op. cit.*, pág. 260.

(144) Federico DE CASTRO Y BRAVO, *op. cit.*, pág. 528.

(145) *On Law and Justice*, pág. 149. Véanse también las páginas 149 y 150. Ross se ocupa también del tipo de interpretación conocida como «conclusión a contrario» (conclusión "e contrario") —para un sector mayoritario de la doctrina

Ross muestra así, una vez más, la significación material de su pensamiento metodológico, en su intento de superar el formalismo, con el juego que reconoce a las consideraciones pragmáticas en el proceso de la interpretación, tal como sucedía en los supuestos anteriores. Sin embargo, su pensamiento en este último punto adolece de cierta imprecisión al identificar, dentro del proceso de aplicación de la ley, la interpretación extensiva con la analogía —para Ross esa distinción sólo parece cobrar sentido en relación con el diferente proceso metódico que supone operar con precedentes (aquí el razonamiento jurídico discurre por vía de analogía) o con leyes (dentro del proceso de aplicación de la ley no cabe para él, según parece, distinción entre interpretación extensiva y analogía) —ya que una y otra constituyen dos momentos diferentes del proceso de aplicación de la norma, sutilmente diferenciados por la moderna metodología. Para ésta mientras que la *interpretación extensiva* supone extenderse hasta el límite del sentido literal posible, hasta el «sector marginal», la *analogía*, en cambio, trasciende los límites del sentido literal posible, yendo más allá del sector marginal ampliamente concebido (146).

VI

El contacto con el pensamiento de Alf Ross, con sus agudas y atrevidas sugerencias, abre ante nosotros un amplio horizonte para la meditación filosófico-jurídica, impulsándonos, en muchas ocasiones, a repensar, a replantear desde sus propias raíces, diversos aspectos de la temática fundamental de la Filosofía del Derecho. Esta «repetición», a la luz de los supuestos del realismo de Ross, de algunas cuestiones clásicas de la problemática iusfilosófica nos muestra con toda claridad, unas veces, los nuevos matices que añade a la reflexión jurídica, en general, incluso el apoyo que en muchos momentos supone para la meditación filosófico-jurídica, en particular, la consideración empírica, sociológica, del Derecho, del movimiento realista. Asimismo, nos pone de relieve, otras muchas veces, la insuficiencia y pobreza de los planteamientos y de las soluciones de esta nueva corriente del pensamiento, en

no constituye en rigor un tipo sustantivo de interpretación sino sólo una regla lógica de la que (como de muchas otras: argumentos «a maiori ad minus», a «minore ad maius», etc.) se sirve el jurista para la interpretación —la cual, según él, no es una nueva variedad de interpretación pragmática superior, sino, simplemente, una parte del «sentido natural» o un rechazo de la extensión por analogía. *Ibid.*, págs. 150 y 151.

(146) Cfr. Karl LARENZ, *op. cit.*, pág. 260; Ota WEINBERGER, *op. cit.*, páginas 280 y siguientes.

contraste con las cuales destaca el rigor y la solidez de las tesis fundamentales que, con el correr de los tiempos, ha ido acuñando la filosofía jurídica tradicional.

En una meditación crítica sobre el pensamiento metodológico del profesor de Copenhague se destacan, por su especial significación, los siguientes puntos:

1. Partiendo del supuesto de que el método no constituye un complejo de reglas o procedimientos de los que podamos servirnos con «certeza» para la consecución de un fin propuesto de antemano (concepción típicamente positivista del método) sino sólo la vía de acceso a las cosas, el camino que conduce a la verdadera inteligencia de ellas, nos encontramos con que toda esta significación del método aparece rebajada, neutralizada, en el pensamiento de Ross. Para él el método no es tanto indicación, directriz, camino para algo (como supone en su pristina significación el término *methodos*) como mera constatación y descripción de unos hechos; mero descubrimiento y comprobación del comportamiento real de los jueces. Con este cambio de perspectiva el método adquiere así, *prima facie*, una significación fundamentalmente enunciativa, teórica (trata de describir, de explicar como suceden unos determinados hechos), independientemente de que con vistas al orden de la *praxis* (de cara a los abogados y a los prácticos del Derecho) sus datos puedan suponer un «indicio» de cómo resolverán o actuarán los jueces y, en el fondo, una directriz encubierta. De este modo, subrayando que «la doctrina del método debe ser descriptiva y no normativa (descriptiva de normas, no expresiva de éstas)», Ross observa que «una doctrina del método que se proponga servir como guía de la interpretación, tiene que referirse a la manera como se comportan de hecho los tribunales en la aplicación del Derecho vigente a situaciones específicas» (147).

2. El pensamiento de Ross supone, desde luego, una aguda crítica del formalismo lógico y mecanicista referido a la interpretación, llevada a cabo hasta sus últimas consecuencias desde los supuestos de una teoría empírica y sociológica del Derecho apoyada por el aparato lógico de la semiología. Desde esos supuestos, Ross desenvuelve una exposición crítica del proceso metódico de la interpretación, replanteando, con las originales perspectivas que supone su toma de posición, problemas ya conocidos de la teoría del método que ahora presentan matices nuevos.

(147) *On Law and Justice*, pág. 110; Cfr. Giorgio FANO, *Neopositivismo, análisis del lenguaje y cibernética*, traducción del italiano de María Antonia MARTÍ, A. Redondo, editor, Barcelona, 1972, págs. 86 y sigs.

Ross, en virtud del carácter descriptivo, no normativo, de su pensamiento metodológico, nos muestra, con todos sus entresijos, el mecanismo íntimo, las diferentes fases o momentos reales del proceso de la aplicación del Derecho. Es más, Ross aborda cuestiones nuevas y difíciles de alcanzar desde los principios de la teoría tradicional del método, y a las que él tiene fácil acceso desde los específicos supuestos epistemológicos de la semiótica y de la teoría sociológica, realista, del Derecho, que vertebran y nutren toda su obra.

3. Por otra parte, constituye un mérito de la obra de Ross haber subrayado el carácter complejo y creador del proceso de la interpretación del Derecho. Sin embargo, sus apreciaciones (el carácter «pragmático» de la interpretación) —como sucede al mismo Recaséns con su teoría del «logos de lo razonable»— quedan en gran medida carentes de precisión, difusas, ante la falta de fórmulas capaces de captar y expresar, en toda su complejidad y riqueza, la significación de ese proceso metódico. En este sentido la filosofía jurídica tradicional cuenta, entre sus recursos, con cauces más adecuados para expresar esa idea, al referirla al mecanismo de la «razón práctica», a la dinámica del juicio prudencial.

4. En un plano mucho más específico, llama particularmente la atención la identificación que Ross establece, dentro del proceso metódico de aplicación de la ley, entre interpretación extensiva y analogía. Ello, a primera vista, puede tener su explicación lógica en el sentido de que la idea de analogía no puede ser asumida, en su significación tradicional, por un pensamiento de base neopositivista. Para la filosofía tradicional la analogía descansa en un principio ontológico, metafísico: la analogía del ente; por esta razón, su auténtica significación tradicional no resulta asimilable por la filosofía del lenguaje, de talante abiertamente positivista, antimetafísico, la cual, operando sobre supuestos exclusivamente lógicos, aspira a depurar el lenguaje científico hasta dotarlo de una significación unívoca. Ahora bien, la analogía tiene también aspectos lógicos con los que se puede operar desde los supuestos de la semiología y desde los cuales sí parece ya posible trazar una distinción entre interpretación extensiva y analogía. Ello no aparece en Ross, al menos explícitamente, y sin embargo el problema tiene importancia porque, lejos de constituir una mera cuestión académica, presenta una significación relevante en el proceso de aplicación de la norma jurídica.

Alberto MONTORO BALLESTEROS.
Universidad de Murcia. Julio de 1972.

LA TOPICA EN LA LOGICA JURIDICA

El propósito de este trabajo es analizar las variaciones que se introducen en la formulación lógica por causa del contenido de las premisas en materia no necesaria. Debemos tener en cuenta que la Tópica es una técnica del pensamiento problemático, distinta del deductivo-sistemático totalmente formalizable. Sus guías o directrices no son principios lógicos ni enunciados en materia necesaria. Son, como decían los escolásticos, *loci communes* cuyo valor es relativo y circunscripto, avalado por la experiencia. No es difícil ver que muchos de los llamados axiomas que se suelen utilizar en Derecho son en realidad *topoi* cuyo punto de partida no es totalmente *a priori* y que se basan no en lo necesario sino en lo verosímil.

Esta característica de las argumentaciones jurídicas plantea varios problemas cuya dilucidación no es posible sólo con los medios de la lógica totalmente axiomatizada, y cuya solución es de relevancia no sólo para las formulaciones doctrinarias, sino también para la práctica jurisprudencial.

«EXCURSUS» HISTÓRICO.

El conocimiento de este tipo de argumento se remonta al *Organon* de Aristóteles, donde se proyecta una teoría de la dialéctica entendida como arte retórico. Más tarde Cicerón se ocupó de la Tópica concibiéndola como práctica de la argumentación (1).

También es posible rastrear las aplicaciones de la tópica en la jurisprudencia, comenzando por la técnica jurídica romana. La evolución del

(1) CICERÓN: *De inventione, Tópica*; en él desaparece la distinción, tan clara en Aristóteles, entre apodíctico y dialéctico. Su teoría está más bien inspirada en los estoicos, siendo la disertación el tema de sus investigaciones. Esta se compone de dos partes: la invención y la formación del juicio; esta segunda parte fue llamada *dialéctica* por los estoicos.

Derecho romano hasta el siglo VII permite distinguir tres épocas a las que corresponden tres sistemas de Derecho denominados: quiritario, romano-universal y heleno romano (2). La primera etapa aportó fundamentalmente la idea de la formalidad jurídica, mientras que la segunda desarrolló las bases antiguas por obra de órganos especialmente destinados a encauzar por nuevas vías los viejos Institutos. Nos referimos, por supuesto, al pretor, pero también a la labor de los jurisconsultos cuyos extractos sirvieron a Justiniano varios siglos después. Y la tarea del tercer período consistió precisamente en recopilar la antigua sabiduría jurídica, incorporándola a la nueva, tarea en la que no fue del todo feliz, ya que el *Corpus Iuris* adolece de desarmonías lógicas.

Gran parte de la dificultad de los compiladores del siglo VI se debió a que los jurisconsultos de la época clásica evitaron todas las fijaciones, su método de trabajo no consistía en fijar el caso en un sistema, y por ello las proposiciones que se obtienen no pueden ser sometidas a sistematización.

Durante la segunda etapa histórica el conservadorismo formal que sigue a las primeras fijaciones normativas hace necesaria la interpretación para volver a darles flexibilidad. La labor jurídica romana comenzó por buscar premisas objetivamente adecuadas (tópica de primer grado) y luego formó colecciones o *regulae*, tópica de segundo grado, es decir, un catálogo ordenado de los tópicos utilizables en la discusión (3).

La mayoría de estas reglas están justificadas dialécticamente, pues son aceptadas por la casi totalidad de los sabios. Este procedimiento, por lo demás, es sustancialmente el mismo de avalar doctrinariamente una solución jurídica, con lo cual no se la prueba apodícticamente, pero se la refuerza como tópica. Desde la época romana tal modo de proceder en jurisprudencia ha sido denominado *ars*, y también *disciplina* y *scientia* (4). Esto no implica una valoración desde el punto de vista de la teoría de la ciencia. La distinción entre *ars* y *scientia* y sus correlativos griegos *téchne* y *epistème* no entraba en el cuadro de las cuestiones de los juristas; sin embargo, es posible catalogar esta actividad como *ars* en sentido amplio.

(2) Cf. Pedro BONFANTE, *Instituciones de Derecho Romano*, Reus, Madrid, página 9.

(3) El primer grado de la tópica toma los puntos de vista que den premisas adecuadas. La tópica de segundo grado se sirve de catálogos de tópicos, como los enunciados por Aristóteles y Cicerón.

(4) Lo característico del *ars* es indicar las técnicas orientadas al problema, la *scientia* atiende a la índole demostrativa de las soluciones.

A pesar de las variantes perfectamente naturales debidas al desarrollo histórico, la técnica jurídica romana —y con ella toda la tradición jurídica occidental— unió la teoría de la ciencia con la solución concreta de casos mediante la teoría retórica del *status*.

En caso de conflicto para la determinación del Derecho aplicable a un problema concreto se distinguía:

- 1.º La afirmación y la negación.
- 2.º La determinación de los hechos y la determinación del derecho.

Esta segunda distinción ha sido muy importante posteriormente. Adoptada por el Derecho canónico, que la mantiene todavía con la misma fuerza (5), pasó a las legislaciones civiles, y aunque en la actualidad ha perdido bastante importancia, encontramos en la legislación vestigios ciertos (6). Mediante esta distinción se establecía el *status causae* y para cada uno de los aspectos había esquemas retóricos o tópicos, como son, por ejemplo las reglas referidas a la existencia de la ley, su interpretación, la contradicción entre leyes, la plurivocidad y las lagunas (7). La jurisprudencia romana solucionó por vía tópica ciertos problemas que hoy consideramos formalizables, como el de la contradicción entre leyes, o semánticos, como el de la plurivocidad.

El sistema esencialmente tópico de resolución de problemas jurídicos continuó en el período de los glosadores y los postglosadores, y justamente la falta de sistemática en el proceder fue algo que siempre se reprochó al sistema itálico. Pero debe destacarse que ello no obedece con necesidad a la utilización de *τοποι*, sino más bien a un cierto modo de pensar. La jurisprudencia medieval se orientó sobre todo hacia el problema. Frente a la variedad y contradictoriedad de normas su primera tarea fue salvarlas elaborando métodos de concordancia.

Todas las formas de discusión en que debían aplicarse estos métodos tenían un esquema tópico; inclusive seguían el modo que se hizo tradicional en las cuestiones filosóficas (8). La parte estrictamente cien-

(5) *Código de Derecho Canónico*, Libro IV, «De los procesos».

(6) Por ejemplo, los recursos de apelación que sólo se conceden por cuestiones de Derecho; en nuestro sistema el caso de la competencia de la Corte Suprema en el recurso extraordinario previsto por el artículo 14 de la Ley 48.

(7) J. M. CARAMÉS FERRO: *Curso de Derecho Romano*. Perrot, Bs. As., 1958, especialmente en las aplicaciones de las siguientes nociones: Patrimonio (pág. 14), Obligaciones y fuentes (pág. 27).

(8) La metodología de la *quaestio* medieval se hizo tradicional en la formulación estereotipada parisina de fin del siglo XIII. La cuestión se divide en artículos, cada uno de los cuales representa un problema. El artículo se compone de las siguientes partes:

tífica de las mismas es sólo la resolutoria o solución del problema. Durante un tiempo se ha considerado que la sistemática filosófica se inspiró en la práctica jurídica, aunque más bien hay que entender que ambas se basaron en una tradición cultural común (9), con fórmulas que varían según los autores en detalles, siguiendo siempre el mismo esquema.

Una referencia explícita a los tópicos la encontramos en Gribaldo Mopha, quien llama *sedes materiaram* a los *loci ordinarii*, que son los tópicos reconocidos escolarmente. Su autoridad deriva de este reconocimiento y constituyen una etapa de la dialéctica, pero no tenían necesariamente un lugar específico en ella, pudiendo integrar cualquiera de sus pasos, pues eran algunos criterios de división, otros de síntesis, y los restantes simplemente relativos o vinculados al problema (10).

Los juristas utilizaron siempre la tópica como un estilo o modo de trabajo, pero no como método en el sentido cartesiano de la palabra. Por eso poco tienen en común con la tópica tal como la entendía Leibniz, al modo deductivo-sistemático, y que explica su intento de materializarla (11), siguiendo una idea antigua de Raimundo Lullio (12), quien

- 1.º Fijación del problema (*Utrum...*).
- 2.º Estado de la cuestión (*Videtur quod...*).
- 3.º Enfoque dialéctico (*Sed contra...*).
- 4.º Resolución del problema (*Respondeo...*).
- 5.º Solución a las objeciones (*Ad primum... Ad secundum...*).

(9) Esta analogía puede constatarse tomando como ejemplo de una *quaestio* filosófica las de Tomás de Aquino, que responden al esquema indicado en la nota anterior, y una cuestión de los tratados de Bártolo, divididas en las siguientes partes:

- 1.º Fijación del problema (*Quaeritur an...*).
- 2.º Solución aparente (*Et videtur quod...*).
- 3.º Objeciones (*In contrarium facit...*).
- 4.º Solución personal (*Adsolutionem quaestionis...*).

(10) Gribaldus Mopha esquematizaba las cuestiones de manera más compleja y completa que Bártolo.

- 1.º Preliminares (*Praemitto...*).
- 2.º La división (*Scindo...*).
- 3.º Síntesis (*Summo...*).
- 4.º Ejemplificación con un caso concreto (*Casumque figuro...*).
- 5.º Textos relativos al problema (*Perlego...*).
- 6.º Fundamentación de su solución (*Do causas...*).
- 7.º Observaciones (*Connoto...*).
- 8.º Réplicas y controversias (*Et obicis...*).

(11) W. LEIBNIZ: *Dissertatio de Arte Combinatoria*.

(12) Raimundo LULLIO: *Ars Magna*, donde proponía un sistema que haría posibles todas las combinaciones conceptuales, consistente en cinco círculos concéntricos giratorios, con nueve conceptos cada uno, que al girar representaban las com-

le dedicaba uno de los cinco círculos conceptuales de su modelo combinatorio. Con todo, ya que la axiomática actual tomó ideas de ambos, algunas cuestiones que la tradición consideraba tópica han dejado de serlo, como ya dijimos. Pero la introducción esencial en la proposición jurídica de contenidos problemáticos pone una valla decisiva a la axiomatización, con lo cual la tópica sigue siendo el límite de la conceptualización lógica.

EL PAPEL DE LA TÓPICA EN EL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO.

Desde Aristóteles, la teoría lógica distingue varias formas de conclusión: apodeixis (conclusión de las proposiciones que contienen primeras verdades), dialéctica (concluye partiendo de opiniones), eristítica y pseudo-proposiciones o paralogismos. Las dos últimas formas son incorrectas; la segunda pertenece a la tópica, que comprende todo un libro del *Organon* aristotélico (13).

Las conclusiones tópicas admiten corrección formal y por tanto no quedan fuera de la lógica, y en este sentido es posible una cierta axiomatización. La diferencia fundamental entre estas proposiciones y las apodícticas se debe a la índole de las premisas: las premisas tópicas son opiniones «verosímiles» que deben contar con la aceptación previa del disputador.

En la dialéctica es posible utilizar la inducción y el silogismo deductivo, procedimientos comunes con la apodíctica, pero además le es propio un segundo grupo de procedimientos: descubrimiento de las premisas, diferenciación de la plurivocidad de las expresiones lingüísticas, descubrimiento de los diferentes tipos y géneros y descubrimiento de las analogías y semejanzas (14).

Con ayuda de tales procedimientos es posible fijar con precisión el problema y ordenar las preguntas que surgen con respecto a él. Tal es

binaciones posibles. Los círculos eran: 1.º *Circulus subjectorum*; 2.º *Circulus praedicatorum absolutorum*; 3.º *Circulus praedicatorum respectivorum*; 4.º *Circulus praedicatorum negativorum*; 5.º *Circulus questiorum*. Los argumentos tópicos corresponden al quinto círculo. Este intento original y adelantado para su tiempo, lejano y fallido antecesor de la cibernética, no podía sino fracasar, aunque más no fuese que por el quinto círculo. Pero debieron pasar varios siglos hasta que los límites de un sistema combinatorio fueran vistos con claridad.

(13) El lugar que ocupa, después de las *Categorías* y *La interpretación* y antes de los *Argumentos sofísticos*, indica que Aristóteles consideraba la *Tópica* como intermedia entre la demostración científica y la falsedad lógica.

(14) Los temas más centrales de la tópica están casi todos contemplados en el Libro Segundo.

la tarea propia del dialéctico, pues el suyo es el arte de lo problemático.

Problema es toda cuestión que aparentemente permite más de una respuesta y que requiere un entendimiento preliminar (15). Para encontrar la solución hay que inordinarlo en un sistema. En la tónica de primer grado se buscan las premisas adecuadas para expresarlo. En la de segundo grado se formula un catálogo de las reglas o puntos de vista. En ellos es posible distinguir los que contienen sólo tópicos universales y los que se refieren a determinada rama del saber.

En la ciencia jurídica pueden emplearse tanto tópicos universales como específicos. Su función, cualquiera que sea su clase, es servir a la discusión del problema y a la búsqueda de las premisas adecuadas para solucionarlo. Obtenidas ellas, la conclusión puede derivarse por los procedimientos lógicos generales de la axiomática. La única diferencia con las proposiciones apodícticas está en que sus premisas son problemáticas. Generalmente ellas se han obtenido por analogía y no son lógicamente perfectas.

Son en realidad tópicos algunos argumentos jurídicos cuya formulación axiomática descubre la posibilidad de falsedad, como el *ad maiorem, a contrario*, etc. Este modo de proceder parte de ciertos puntos de vista que no son evidentes por sí, ni pueden probarse apodícticamente en todos los casos. Por ejemplo: la conclusión jurídica basada en el principio: «quien puede lo más puede lo menos» (si puede vender puede hipotecar, si puede salir del país puede transitar de una provincia a otra, etc.), sólo es axiomáticamente válido en la formulación hipotética, que supone la aceptación previa. Para refutar una conclusión basada en este principio no basta demostrar la incorrección, y tampoco es suficiente, pues puede ser correcto. Ocurre solamente que la premisa es un punto de vista que puede ser cambiado y cuya aceptación no es obligatoria. Puesto que no podemos asegurarnos de su verdad, diremos sólo que dicha premisa es relevante.

Por otra parte, las premisas tópicas admiten multitud de grados intermedios, ya que pueden ser «apenas defendible», «más defendible», etcétera. Pero esto nada tiene que ver con la lógica probabilística; las premisas tópicas de un razonamiento jurídico no son grados intermedios entre la verdad y la falsedad, y por eso es posible mantenerla en una lógica bivalente. Lo opinable en una lógica de este tipo se explica

(15) Esta definición de problema en lo fundamental coincide con la caracterización aristotélica, que en el capítulo IV del Libro I distingue entre proposición y problema, concluyendo que hay tantos problemas como proposiciones, pues de cada proposición puede derivarse un problema.

de la siguiente manera: toda proposición admite dos variables semánticas: verdadera o falsa, pero si se trata de una proposición con contenido sólo puede asignársele el valor lógico por constatación real. Hay casos en que nos falta esa posibilidad de constatación y por eso decimos que la premisa es opinable, vale decir, que aún no ha podido asignársele un valor semántico con certeza. Pero aun en estos casos debe ser posible una efectiva inteligencia del problema y no una opinión arbitraria. Por eso hay enunciados que no son defendibles, aunque no sean absurdos, otros más defendibles y otros, por fin, que pueden fundar una inferencia casi segura, lo que los escolásticos llamaron «certeza moral». De este tipo son aún muchas verdades científicas (por ejemplo, las teorías químicas, los modelos atómicos, la relatividad, etc.) que si bien no son axiomáticamente puras, están bien fundadas.

En cambio, fundamentar o demostrar en sentido estricto una premisa (no solamente inferirla) es una operación puramente lógica. Esta tarea tiene límites modestos en el caso de proposiciones tópicas, que se manejan generalmente con la inducción incompleta y la analogía; sólo el sistema deductivo puede garantizar la comprobabilidad lógica de sus proposiciones.

Para que haya ciencia en sentido estricto es necesario convertir de algún modo lo tópico en deductivo. La cientificación de una rama del saber implica los siguientes pasos:

- 1.º Poner orden en los conceptos y definirlos unívocamente.
- 2.º Utilizar el método deductivo para fundamentar los conocimientos adquiridos.
- 3.º Axiomatizar los conceptos del sistema según su dependencia lógica. Es posible axiomatizar en parte una ciencia, pero inmediatamente aparecen las limitaciones. La primera y quizá más importante es que sólo puede hacerse con respecto a los conocimientos ya adquiridos, pero no es factible en la vía inventiva, en que la verdad recibida por doctrina (el que ya sabe algo del tema) debe tomarse como una hipótesis a verificar. Tampoco puede desecharse la tópica en la etapa del descubrimiento según la propia investigación. Las hipótesis probables o fundadas que se obtienen con procedimientos tópicos son materia de la vía demostrativa, segunda etapa del proceso de adquisición de la ciencia.

Una aplicación rigurosa del formalismo permitiría eliminar la tópica. Para ello serían necesarios los siguientes pasos:

- 1.º Considerar las relaciones entre conceptos prescindiendo de todo lo que no sea teórico-relacional. Inmediatamente debe dejarse de lado el sentido literal de los términos para darles una ubicación relacional

estable (sintáctica) en la fórmula lógica. Esto permitiría eliminar una parte de la tónica, es decir, la utilización literal de los términos.

2.º Debe reducirse el tejido de relaciones, con ayuda del cálculo, de tal forma que sea posible llegar a un número determinado y el menor posible de correspondencias. Vemos así que a las proposiciones fundamentales de la ciencia corresponden las fórmulas iniciales del cálculo; a los conceptos, las variables de las fórmulas, etc.

Pero la aplicación de la axiomática es muy diferente si en lugar de la lógica pura se trata de ciencias de lo real. Mientras que el formalismo puro procede a aplicar los cálculos dotándolos de uno u otro modo de significación, en el caso de la ciencia hay que hacer referencia especial a la realidad, dando al cálculo un precepto de significación que es arbitrario desde el punto de vista lógico. Esto demuestra que la tónica no puede ser totalmente eliminada en un sistema-objeto, como es el jurídico, porque reaparece con la significación, que es indispensable para una aplicación relevante del cálculo.

LA TÓNICA EN LA CIENCIA JURÍDICA.

I. Ya hemos dicho que para que haya ciencia es menester que exista unidad sistemática. En el ámbito jurídico, tal unidad es algo «anticipado», vale decir, que sólo existe aproximadamente, ya que no hay investigaciones axiomáticas exhaustivas que permitan fijar con seguridad todos los postulados del sistema. Por eso el tejido de las proposiciones jurídicas no constituye un sistema en sentido lógico, no es un sistema perfecto pues pueden formarse varios, resultando también diversos sus alcances. Esto es lo que posibilita las colisiones legales y doctrinarias.

Tomando el sistema jurídico en su totalidad, no es posible interpretarlo como un sistema lógico, pero tampoco puede admitirse que sea un simple agregado de nociones, en cuyo caso desaparecería la ciencia jurídica (16). La estructura total de tal ciencia sólo se puede determinar desde sus propios problemas, y la fijación correcta de ellos no es tarea de la axiomática. Por eso insistimos en que la lógica jurídica es más amplia que la axiomática pura, ya que junto a ella, que prescribe las reglas para el uso correcto de los argumentos lógicos, encontramos la tónica o fijación de las estructuras que convienen a la ciencia jurídica

(16) No han faltado teorías excépticas que negaran carácter científico al conocimiento jurídico, pero en general no han tenido resonancia. Por ejemplo, la posición de Kirchmann, cf. LEGAZ Y LACAMBRA, *Filosofía del Derecho*, Bosch, Barcelona, pág. 215.

como tal. Para ello no basta la simple reunión de los problemas, hay que buscarle una unidad, que sólo puede lograrse a la altura de los principios. Pero éstos, a su vez, no pueden ser sometidos a discusión, porque se cometería un grave error lógico de círculo vicioso. Tampoco pueden discutirse con ayuda de puros principios lógicos, porque éstos de por sí no son aptos para fijar ámbitos.

El punto de partida posible para una elucidación sobre los primeros principios de la ciencia jurídica no es otro que la comprensión de las opiniones sostenidas en cada cuestión particular por la doctrina (17), tales como el concepto de *derecho*, *jurídico*, *norma*, etc., y sus diferentes aplicaciones en legislación y jurisprudencia. Una vez definidas estas nociones se podrá calificar el problema que las contenga en la esfera de la ciencia del Derecho. Pero estas definiciones no son derivables de axiomas, sino que son ellas mismas preceptos de significación que permiten aplicar el cálculo. Sólo cuando se han dotado de significación unívoca estas nociones pueden realmente funcionar en un cálculo.

Tomemos un sencillo ejemplo para aclarar esta cuestión. La fórmula lógica tautológica:

$$(p \supset q) \supset [(r \supset p) \supset (r \supset q)] \quad (18)$$

que es expresión de la ley de transitividad puede intentar aplicarse a un razonamiento jurídico.

Sea que:

p signifique: «El acto jurídico A no es contrario a Derecho».

q signifique: «El acto jurídico A no es punible».

r signifique: «El acto jurídico A es testamento».

para que la fórmula concluya con relevancia: «nunca es punible testar» es necesario definir *testamento* y *acto jurídico*, definiciones que suponen la de *hecho jurídico*. Nótese que la fórmula seguirá siendo verdadera aunque se introduzcan definiciones falsas, y por eso insistimos en que

(17) Esto se hace en las disciplinas llamadas «Introducción al Derecho» o «Teoría general del Derecho», que son ciencia y no filosofía del Derecho. La iusfilosofía es parte de la filosofía y no de la ciencia jurídica, lo cual no excluye numerosos puntos de contacto, ya que hay zonas de matiz tan esfumado que resultan de calificación muy difícil.

(18) La transitividad del *sequitur*, ley fundamental del cálculo proposicional, en sí pertenece a un sistema axiomatizado donde su uso es imprescindible para la deducción por métodos sintácticos. Al utilizarse en un sistema mixto debe integrarse con algún método semántico.

para un funcionamiento real y relevante del cálculo se requiere un precepto claro de significación.

En algunos casos puede aparecer una primera solución, cuando podemos extraer la definición de una disposición legal, en nuestro caso el artículo 896 del Código Civil Argentino para los hechos jurídicos. Pero tal solución es engañosa. Porque, aun dejando de lado la cuestión de si una norma puede definir en estricto sentido lógico, no siempre pueden extraerse definiciones de los preceptos jurídicos, y aun en el caso de haberlos, tales definiciones no son axiomas y no tiene por sí valor unívoco, sino que es preciso interpretar sus términos, es decir, darles la significación que tendrán en la fórmula. Para eso recurrimos a la labor doctrinaria.

Podemos señalar varios casos importantes de las dificultades con que tropezará inevitablemente todo intento de axiomatización total debido al precepto de significación.

a) La distinción entre Derecho objetivo y subjetivo depende de la elucidación de un problema no formalizable y que proviene de la doble significación del término *derecho*. Pero cuando esto ocurre el cálculo no puede funcionar. En una consideración lógica pura no es posible decir que *Derecho* es algo así como un género del cual *objetivo* y *subjetivo* serían especies. Tal cosa sólo es posible en teoría de conjuntos si se demostrara previamente que ellos dos agotan la clase. Si tal prueba no es posible —y obviamente no lo es— las fórmulas quedan indeterminadas. Queda aún la posibilidad de asignarles variables diferentes, como si se tratara de dos conceptos independientes, pero se abren entonces nuevas dificultades, cual sería la formulación del concepto *derecho* en general.

Se ve, pues, que la dicha distinción ha de basarse en otros criterios extralógicos, que serán tomados como puntos de vista desde los cuales se entiende el Derecho, tal como hace en realidad la doctrina (19). Esto nos demuestra, que al menos a esta altura de las investigaciones lógico-jurídicas, no se ha pasado de la tópica en esta cuestión, y tal vez nunca sea posible trascenderla, por la misma índole de la problemática. En este caso sólo resta tener en cuenta que los resultados de cualquier elaboración doctrinaria no pueden ser presentados como verdades susceptibles de convertirse en axiomas.

(19) Basta constatar las definiciones que se encuentran en la nutrida bibliografía de *Introducción al Derecho* y de *Derecho Civil general*. La diferencia de redacción no siempre implica diferencia de fondo, y a la inversa, formulaciones muy similares esconden divergencias profundas.

b) El concepto de *fuerza del Derecho* presenta la estructura de un problema opinable. Su ordenación y jerarquía, la distinción entre formales y materiales y la aceptación o rechazo de alguna deriva de una previa definición de *fuerza jurídica*. Se ve desde ya que la cuestión se encamina por derroteros dialécticos. Basta notar que la división cuatripartita de las fuentes —ley, costumbre, jurisprudencia y doctrina—, que proviene del Derecho Romano, fue formada experimentalmente y nada indica que se haya agotado la enumeración o que todas ellas deban considerarse en pie de igualdad. Por eso algunos autores, como Goldschmidt, proponen una distinción previa entre fuentes de producción y de conocimiento, que, por supuesto, modifica totalmente la estructura del problema.

c) Hay varios modos posibles de definir jurídicamente, y todos deben cumplir las siguientes reglas:

- 1) Aplicar las reglas de la definición correcta.
- 2) Salvar las posibles ambigüedades.
- 3) Eliminar las redundancias, que son más frecuentes de lo que a primera vista pudiera parecer (20).

Los modos más usados para definir en Derecho son: Por una propiedad esencial; por el efecto; por la génesis. Por ejemplo, el artículo 1.323 del Código Civil define contrato de compraventa por una propiedad esencial. Para hacer esto correctamente hay una serie de reglas tópicas (21). La definición del artículo 1.137 del mismo Código es genética, y *hecho jurídico* (art. 896) es definido por el efecto. A veces estas distinciones se desdibujan, pues un efecto jurídico puede ser considerado propiedad esencial. Otras veces la propiedad esencial es la forma jurídica (como en la definición de *mandato* del artículo 1.869).

La labor doctrinaria consiste en esclarecer estas definiciones dotándolas de significación concreta para cada caso. Aquí encontramos nuevamente los límites problemáticos. Es cierto que no toda definición doc-

(20) En lo fundamental es el método propuesto por Aristóteles en los *Tópicos*, libro VII, cap. 3.

(21) Las reglas propuestas por Aristóteles para enunciar correctamente una propiedad esencial son las siguientes (*Tópicos*, libro V, cap. 1):

1.ª Regla para determinar si se ha formulado correctamente: sus términos deben ser inteligibles. De lo contrario es un pseudo-problema.

2.ª Ver si el término que formula la propiedad tiene más de un sentido. La ambigüedad también ocasiona pseudo-problemas.

3.ª Ver si en la propiedad se repite el mismo término o su sinónimo. La redundancia entre la pregunta y la respuesta anula esta última.

4.ª No debe expresarse como propiedad un atributo universal.

trinaria es aceptable en un sistema jurídico. Así, cualquiera que sea el valor académico de una definición de contrato, para el sistema jurídico argentino sólo será relevante una definición doctrinaria compatible con la definición legal del artículo 1.137 del Código Civil. Sin embargo, este hecho no la transforma en apodíctica, y seguirá siendo opinable. ¿Por qué? Porque esta definición doctrinaria puede formarse según diferentes metodologías.

Por ejemplo, para definir doctrinariamente y con relevancia jurídica para el sistema argentino *contrato*, puede utilizarse la distinción entre hechos y actos jurídicos, luego la de éstos en unilaterales y plurilaterales y en patrimoniales y no patrimoniales, en una suerte de árbol de Porfirio civilista. Se llegará así a la definición que propone Spota (22), «contrato es todo acto jurídico plurilateral patrimonial». Esta definición «coincide» con el artículo 1.157 a condición de interpretar «derechos» de dicho texto legal como «derechos patrimoniales». La definición propuesta por Borda (23) coincide también con la legal pero restringe «reglar» a «generar» (derechos u obligaciones). Así resulta que para Borda la convención es un género (crear, extinguir, modificar derechos u obligaciones) y el contrato es la especie (sólo crea derechos u obligaciones). En cambio para Spota la primera distinción es: patrimonial-no patrimonial. Las convenciones no patrimoniales para él no constituyen contrato (tampoco para Borda pero por otros motivos y en esto ambos están concordes a los textos) y en el ámbito patrimonial convención y contrato se identifican.

Ambos autores se han basado en una interpretación del texto legal y de sus fuentes, y sin embargo han llegado a distintas conclusiones, porque sus argumentos no son deducciones desde el punto de vista lógico. Por eso ninguna de ellas puede fijarse como axioma, ni es posible introducir algunas de sus distinciones en un razonamiento estricto, pues carecen de validez lógico-formal. El único requisito para admitir distinciones basadas en textos legales es tópico. Pero un cálculo que las incluya debe renunciar a la pretensión de ser un teorema.

d) El análisis de las significaciones tiene por finalidad evitar las ambigüedades y los pseudo-problemas, que los antiguos ya trataron a propósito de la falacia de los cuatro términos del silogismo. En realidad es posible utilizar un mismo término con más de una significación sin

(22) Of. Alberto SPOTA: «Teoría general del contrato». Edic. Universidad de El Salvador, Bs. As., 1963, t. I, cap. 1 y ss.

(23) Cf. Guillermo BORDA: «Manual de contratos», Perrot, Bs. As., 1963, páginas 7 y ss.

caer en ambigüedad a condición de que se lo defina en cada caso, pero esta práctica, amén de engorrosa, es poco recomendable. La conveniencia práctica de definir primero el sentido de un término se transforma en necesidad cuando se quiere formalizar el argumento. Algunos de los problemas jurídicos no son más que pseudo-problemas, como se descubre al analizarlos semánticamente. El concepto iusfilosófico de «Derecho natural variable», que algunos afirman con tanta insistencia cuanto ponen otros en negarlo, no alcanza muchas veces la categoría de verdadera disputa pues no se ha determinado el alcance del mismo: si se refiere a normas de un Derecho natural en sí, a nuestro conocimiento de ellas o a ambas cosas. Un modo de evitar estas inútiles discusiones que no tienen fin porque no tienen solución posible, es definir al comienzo de una investigación los términos problemáticos. Por supuesto ésta no es una solución perfecta desde el punto de vista axiomático pues habría que definir al infinito o llegar a un axioma. Pero desde el ángulo práctico, que es el que interesa a los juristas, hay que admitir la regla tópica que exige emplear términos definidores más evidentes o más avalados doctrinariamente que el término problemático (24).

La utilidad de los diccionarios jurídicos es proporcionar hecho este trabajo y dar un elenco lo más completo posible de los términos técnicos y sus significaciones. Pero ninguna ciencia puede utilizar sólo palabras técnicas; por eso los diccionarios técnicos no son a su vez técnicos, pues no todas sus palabras están definidas en ellos, como sucede con los diccionarios idiomáticos.

Debemos renunciar, pues, a la pretensión de un lenguaje totalmente técnico en una ciencia de contenidos reales, que no admite el uso de símbolos convencionales más que limitadamente. A los fines prácticos de la discusión jurídica son suficientes las reglas expuestas. Siempre que se respeten, costumbre que aún está en vías de adquisición.

En conclusión podemos proponer las siguientes reglas para la fijación de los sentidos:

- 1.º Detectar el número de significaciones de un término.
- 2.º Dar en lo posible sus definiciones.
- 3.º Para el caso de que los sentidos sean aparentemente inconciliables hay que determinar si se tratan de discrepancias esenciales o sólo aparentes.
- 4.º Tomar en consideración que un término puede variar su significado conforme a la categoría de seres a que se refiere. Por ejemplo

(24) ARISTÓTELES: *Tópicos*, libro VI, cap. 1.

«bueno» referido a un hombre y a un automóvil; en el primer caso tiene connotación moral y en el segundo utilitaria. Así, en Derecho hablar de una «buena ley» es ambiguo, ya que «buena» puede significar algo intrínseco, como «justa» o «técnicamente correcta» o «buena» por relación a un fin exterior a sí, tal como se dice que una ley impositiva es buena para obtener fondos con destino al erario público. También «justa» referido a una ley puede tener diferentes sentidos, y otro tanto con respecto a una sentencia. Puede significar que realiza en sí misma criterios de justicia, o puede querer decir simplemente que fue dictada conforme a un precepto superior, el cual a su vez es considerado justo en el primer sentido. También es famosa la ambigüedad del adjetivo «legal» que según las obras, y a veces en la misma y según los contextos, más o menos arbitrariamente, designa ya lo derivado o referido a la ley como producto jurídico del Parlamento, a cualquier norma positiva y aun como equivalente del adjetivo «jurídico».

Hemos visto hasta aquí que por falta de las condiciones requeridas para formalizar el sistema, la ciencia jurídica sólo tiene una estructura centrada sobre problemas, cuya ordenación y fijación es tarea de la tópica.

II. Una vez determinado el problema es preciso discutirlo. La fijación del problema puede ser provisoria, y de hecho lo es siempre en las ciencias experimentales, en que los «datos» no están todos dados en el momento de iniciarse las investigaciones, y que suelen modificarse después por causa de nuevas experiencias. En el caso de la ciencia jurídica la movilidad del problema es menor, pero también existe, sea por el aporte de nuevas disposiciones legales o por modificación o afirmación de la jurisprudencia relativa.

La discusión de un problema es libre, en el sentido de que todo argumento lógico y científicamente válido puede ser aducido, pero aun en estos casos se deben cumplir ciertos requisitos formales si se quiere llegar a un resultado positivo. Así como hay pseudo-problemas, hay también falsas discusiones que conducen a un callejón sin salida. El segundo tema de la tópica es, pues, el de la disputa o discusión (25). La discusión a la que nos referimos en este apartado es la doctrinaria y no la originada por una controversia judicial, no se elabora sobre cuestiones de hecho o casos concretos, aunque ellos pueden aducirse como ejemplificación, sino sobre proposiciones universales.

(25) Corresponde al libro VIII de los *Tópicos* aristotélicos.

Las teorías jurídicas se elaboran como respuesta a problemas centrales, sea dentro de una de las ramas del Derecho, o referidas a su totalidad. El primero es el caso de las teorías jurídicas particulares, y el segundo, de la teoría general del Derecho. El problema sobre el cual se desenvuelve la teoría puede ser más o menos amplio, desde una cuestión jurídica hasta abarcar el mismo concepto de Derecho en cuanto ordenamiento normativo (26).

Llamamos *aporía fundamental* al núcleo central problemático del cual se derivan los otros, cuyo conjunto es solucionado o explicado por una teoría jurídica. Hay que destacar que una cosa es discutir la aporía fundamental y otra toda la teoría. Al dar la solución a la aporía fundamental nos inscribimos en una línea de respuestas. Para que la teoría derivada de esta primera solución sea coherente, todos los problemas deben poderse resolver según esa primera solución. Si esto falla, tal teoría, amén de carecer de valor científico, es inútil en su aplicación práctica porque conduce a resultados contradictorios.

Llamamos *complejo dialéctico* al conjunto de elaboraciones que completan la primera respuesta. Todos los estudios jurídicos, aun los que pretenden ser sólo exposiciones de la legislación vigente, salvo que se limiten a copiarla, son complejos dialécticos. Es muy raro que un estudio jurídico sea meramente expositivo, aunque su autor afirme lo contrario, porque si quiere hacer algo más que repetir los preceptos legales, los problemas y sus soluciones tendrán un esquema que supera la positividad jurídica. Y si fueran realmente sólo expositivos no serían científicos.

El caso más común en que se presenta la discusión de una aporía fundamental es el de la existencia o inexistencia de una rama jurídica autónoma. Existirá una rama autónoma si existen ciertos principios particulares, diversos y más específicos que los de la rama común del Derecho, o de la rama de la cual se separa. Sobre tales criterios se ha organizado como disciplina autónoma el Derecho de la Navegación, que sin embargo en nuestro Derecho carece de autonomía legislativa, pues sus normas están integradas al Código de Comercio. Tal vez sería también posible estructurar un derecho del transporte terrestre (27), y se habla de la autonomía del derecho espacial (rama que surgirá ya con independencia y en la cual se da el caso de que la doctrina precede a la

(26) Nos referimos aquí al Derecho positivo y no a una definición de derecho que comprenda el derecho natural, la justicia o sus fundamentos ontológicos, pues ellos corresponden a la Filosofía jurídica y no a la ciencia del Derecho.

(27) Cf. Domingo RAY: «Derecho de la Navegación», *Bs. As.*, 1962, p. 85.

positividad jurídica) y poco se discute la autonomía del derecho aeronáutico. También es fácil prever la posibilidad de un derecho general del transporte del cual los citados serían subramas. Es claro que estas variantes han sido determinadas históricamente por adelantos técnicos y de ellos dependen, por lo cual no puede legislarse anticipadamente a ellos.

La pregunta que contesta por sí o por no sobre la existencia de estas ramas es, ¿tiene principios propios? Pero, ¿qué debe entenderse por *principios propios*? Tal cuestión sólo admite una respuesta tópica. La existencia de una legislación específica, argumento que suele aducirse en las discusiones no es un criterio válido. Es cierto que generalmente un Código sobre una materia determina su autonomía, por la particular característica sistemática de estos ordenamientos legales. Pero si no diera principios doctrinariamente suficientes (por ejemplo, por defecto de técnica legislativa o por insuficiencia de la materia jurídica) tampoco bastaría. Una prueba es la autonomía sistemática del Derecho de la navegación, que carece de legislación autónoma. Otra, los Tratados de Montevideo de 1889 y 1940, mucho más orgánicos que cualquiera de las disposiciones de Derecho Internacional Privado interno, no constituyen una rama específica.

Y la otra razón importante para negar que el criterio de la legislación específica determine por sí la autonomía de una disciplina jurídica es que precisamente se trata de saber si esas normas dispuestas en un conjunto legal independiente han de interpretarse conforme a los principios comunes del Derecho o según principios propios. La autonomía no puede ordenarse legislativamente si no se dan las bases para elaborar dichos principios particulares. Pero de cualquier modo su formulación completa corresponderá a la doctrina. Por eso es ingenua la repulsa a las interpretaciones de los ordenamientos, como las célebres de Justiniano y Napoleón. Supondría sencillamente la inaplicabilidad de sus normas y la muerte jurídica de las mismas.

LA TÓPICA EN LA LABOR JUDICIAL.

Tampoco es posible eliminar la tópica en la aplicación del Derecho. Ella aparece en tres pasos por lo menos: proceso de formulación de la norma singular; interpretación del estado de cosas, y determinación concreta de un margen indeterminado.

I. Sobre cuál sea la estructura lógica del proceso que conduce a la formulación de la norma individual o sentencia hay posiciones para to-

dos los gustos. Algunos afirman que es un silogismo; otros le niegan tal formalidad dándole un carácter especial e irreductible, sea por una intuición del juez sobre lo justo particular, sea por una labor creadora que aplicaría una lógica diferente a la común (28).

Nuestra opinión es que, desde un punto de vista formal, sólo podemos pasar de una proposición universal a una particular por inferencia, y el proceso judicial que basa una sentencia (norma individual) en una ley, decreto o resolución administrativa (norma general) mantiene esa forma lógica.

Para evitar confusiones aclaramos que nos referimos en este apartado sólo a la determinación jurisdiccional del Derecho aplicable a un caso y no de la «jurisprudencia» en el sentido de fundamento doctrinario o criterio de solución que ha seguido un fallo o conjunto reiterado de ellos, y que puede a su vez ser citado como fundamento. La jurisprudencia como criterio reiterado de solución de problemas no es obligatoria para el juez en nuestro ordenamiento, en que sólo son vinculantes los fallos plenarios. Pero sea que el juez la tenga en cuenta por obligación o por devoción, en la medida en que excede los casos singulares para los cuales fue dictada, constituye a su vez criterio general de solución, que complementan, modifican o especifican la norma legislativa aplicable y que funcionarán como premisas, no como conclusión.

La lógica tradicional explicaba la formación de una conclusión individual a partir de premisas universales por el *modus Barbara II*, silogismo cuya mayor es universal y la menor singular. Esta es equiparada a una universal al considerar que el predicado suple en ellas de la misma manera (29). La lógica moderna nos da una fórmula más perfeccionada, demostrando la existencia de otras posibles inferencias. Eso no hace a nuestro caso, y nos basta afirmar que siempre se requiere un término medio para la corrección formal de la inferencia mediata. Esto no significa afirmar que la sentencia, como inferencia, concluya necesariamente. Si así fuera no se explicaría la contradictoriedad de fallos sobre problemas muy similares y basados en las mismas normas. El carácter tópico de las argumentaciones da cuenta de ello.

La primera función de la tónica en la labor judicial es la determinación de la «premisa mayor» del llamado silogismo judicial, es decir, la

(28) Por ejemplo, RECASÉNS SICHES, en *Una nueva teoría de la interpretación del Derecho*, propone la lógica de la razón vital o «logos de lo razonable», que considera distinta y opuesta a la lógica formal, y fundamentada en la filosofía de Ortega.

(29) Ulrich KLUG: *Lógica Jurídica*, p. 110.

proposición que comprende la norma. Sólo en un sentido muy lato puede decirse que sea la norma. En rigor es la norma interpretada, es decir, a la que se le aplicó el precepto de significación que define sus términos. Las premisas legales que han tomado dos fallos contradictorios no son idénticas pues la interpretación las ha dotado de diferente contenido.

Los criterios de interpretación son tópicos e inclusive no es formal el modo de llevarla a cabo; por eso no es posible la existencia de una única interpretación: para ello sería necesario que todos los términos utilizados fueran definidos previamente hasta un axioma. Y ya hemos visto que la terminología jurídica no es un sistema cerrado de definiciones. La opinabilidad de los resultados es algo que no puede descartarse, sin embargo no cualquier resultado que cumpla los mínimos requisitos formales resultará adecuado.

El criterio tópico de adecuación supone varios elementos. Al buscar la interpretación que más se adecúe al caso afirmamos implícitamente la búsqueda de la que nos conduzca al resultado más deseable desde el punto de vista jurídico. Los juicios valorativos integran de esta manera —sean o no reconocidos como tales— las premisas y la conclusión judicial.

II. Otro punto de inserción tópica en la labor judicial es la interpretación de un estado de cosas. Todo caso judicial comporta un problema de hecho, al cual hay que calificar jurídicamente para hallar la consecuencia jurídica. Este proceso de calificación, desde el punto de vista formal, no es tan sencillo como parece. La segunda premisa del famoso silogismo, que ingenuamente se ha denominado «el hecho», no es el hecho en bruto, sino un hecho interpretado y calificado jurídicamente. Supongamos la siguiente inferencia: «Todo el que matare dolosamente a otro será condenado a prisión» (norma general); «Juan Pérez ha matado dolosamente a otro»; «Luego Juan Pérez debe ser condenado a prisión»; ella presenta, entre otros, el problema llamado de la determinación de los hechos. La acción de Juan Pérez tiene que ser calificada como «homicidio doloso»; el juez recibe una serie de datos que constituyen la prueba, pero no son informes desordenados sino orientados hacia lo que se quiere probar y suponen una calificación jurídica, al menos provisoria, que se inicia ya en el simple sumario policial. Estos criterios tópicos que se aplican a los hechos para su mejor comprensión nos impiden hablar de «puros hechos» y de pruebas totalmente objetivas, en el sentido de que carezcan de un elemento cualificador. Si éste no estuviera presente, ni siquiera se sabría qué es lo que se quiere pro-

bar o a qué hay que llamar un hecho jurídicamente relevante. El punto de partida en la consideración fáctica es, pues, necesario, y es necesariamente tópico.

III. Otro caso en que los criterios tópicos ayudan a la labor judicial es el margen de discrecionalidad que la norma general puede otorgar al juez. Por ejemplo, la gradación de la pena en el proceso penal, o la indemnización por daños en los civiles. También la misma norma general propone el criterio tópico, advirtiendo que para la fijación del tiempo de prisión o el monto pecuniario, se tendrá en cuenta en cada caso la peligrosidad, el daño realmente causado, las posibilidades económicas de las partes, etc. Tales criterios generalísimos nunca pueden determinar fallos unívocos, pues la aplicación no sólo dependerá de los casos, sino también de la apreciación subjetiva que el juez hace de los mismos. Y esta variación está consentida por el ordenamiento, es hasta necesaria para su mejor funcionamiento y no puede cuestionarse (30).

CONCLUSIÓN.

Por todo lo visto hasta aquí podemos concluir que si bien la axiomática tiene un interés grande para la ciencia jurídica, debe darse parte no menor a la tópica, ya que no es posible eliminarla del ámbito de la consideración formal de los problemas jurídicos. Porque para axiomatizar totalmente el Derecho y suprimir lo tópico no debería haber interpretación sino que el legislador continuamente definiera, y aun en esos casos ya vimos la imposibilidad de que un sistema-objeto sólo se valiera de términos técnicos. Ningún sistema mixto es totalmente formalizable, y quienes ven como negativa la total axiomatización del Derecho pero creen en ella, pueden quedar tranquilos. La tópica fija los

(30) Estas funciones de la tópica han sido recalcaídas recientemente por Teodor VIEHWEG, en *Tópica y Jurisprudencia*, y por G. KALINOWSKY, en «De la spécificité de la logique juridique», *Archives de Philosophie du Droit*, t. XI, p. 15, quien las incluye entre las reglas paralógicas de los razonamientos jurídicos. También han insistido en el carácter extra-axiomático del uso real de las argumentaciones jurídicas Jean GREGOROWICZ, «L'argument a maiore ad minus et le problème de la logique juridique» (*Logique et Analyse*, a. 5.º, n.º 17-18, 1962, pp. 66-75), y Joseph HOROVITZ, en su informe crítico sobre Klug (*Logique et Analyse*, n.º 9), y especialmente los autores del Common Law, tradicionalmente sensibles a las variaciones jurisprudenciales, por ejemplo: LOEVINGER, COHEN, CARDOZO, FRANK, LEVI, etcétera, con diversos matices, coinciden en que no hay una aplicación directa de las reglas jurídicas, ni una inferencia estricta en sentido lógico.

límites de la axiomatización, que están señalados por tres órdenes de cuestiones que son patrimonio tópico:

1.º La estructura total de la ciencia del Derecho debe determinarse desde sus problemas. La fijación del problema es tarea de la tónica y no de la axiomática.

2.º Las partes integrantes de la estructura jurídica (conceptos y proposiciones) deben quedar ligados al problema para conservar significación y por tanto debe haber un puente entre la posible simbolización de los elementos y su referencia significativa al problema.

3.º Los conceptos y proposiciones jurídicas sólo pueden ser utilizados en su implicación con el problema. La vinculación entre los elementos y el problema mismo y los criterios para fundarla o mantenerla son patrimonio de la tónica.

Estos órdenes de cuestiones nos muestran que el sistema jurídico es abierto y no totalmente formalizable. Hart se ha referido a la «textura abierta del Derecho» precisamente para indicar la constante incorporación y variación de las significaciones jurídicas. Incluso podemos afirmar que no sólo las significaciones sino los criterios valorativos se introducen en el Derecho por la tónica. Si se quiere que el Derecho realice algún valor —y parece que no es posible que no realice ninguno, positiva o negativamente— se los debe introducir como criterios generales de interpretación, y como orientaciones en la aplicación del Derecho y en la creación de normas. La introducción de tales tónicos impide la seguridad formal de la axiomática pura, pero en cambio otorga más flexibilidad. La justicia como criterio valorativo se introduce inclusive como explicación de la preferencia de una entre varias interpretaciones o soluciones lógicamente posibles, o entre varias normas de posible creación dentro de los límites fijados por la norma superior. No existe una regla general y determinada para la formación de estos criterios, pero sin embargo no es imposible encontrar criterios de justicia que puedan tener aplicación general en un sistema.

CELINA ANA LERTORA MENDOZA.

LA PROBLEMATICA IUSERNALISTA DE ANGEL AMOR RUIBAL

A la memoria de Adolfo Muñoz-Alonso, eminente filósofo y teólogo, entrañable maestro y amigo.

SUMARIO

Introducción: 1. Una obra inmortal.—2. Importancia y contenido del presente trabajo.

- I. *La concepción tradicional de la ley eterna:* 1. La idea de la ley eterna en la antigüedad: Origen de la concepción teleológica universal. La concepción teleológica del Universo y la ley eterna.—2. La ley eterna en el período escolástico: Distinción entre ley eterna, ideas divinas y providencia divina. Extensión de la ley eterna. La Ley eterna y las restantes leyes.
- II. *La opinión amorruibaliana acerca de la existencia de la ley eterna según la teoría tradicional:* 1. Intelectualismo y voluntarismo en la teoría de la ley eterna: El voluntarismo absoluto y la ley. Intelectualismo radical y ley. Representantes de ambas teorías.—2. La ley eterna en la teoría intelectualista, vista por Amor Ruibal. Influencia del ejemplarismo divino en el cristianismo. Afinidad y común origen de las definiciones de ley eterna.—3. Crítica del concepto tradicional de ley eterna: Tiene todos los inconvenientes del ejemplarismo platónico. El concepto tradicional adolece de un elemento esencial.—4. Las presuntas propiedades de la ley eterna. La necesidad lógica. Crítica. Inmutabilidad y universalidad.—5. Absolutismo en la concepción de la ley eterna: Carácter absoluto y necesario de la ley eterna. Sustitución de la forma absoluta de la ley eterna. El principio de no contradicción, ley universal de las categorías del Ser y del Deber. Ni absolutismo ético ni absolutismo voluntarista.
- III. *Conclusiones emanadas de la concepción iusernalista de Amor Ruibal:* 1. ¿Puede admitirse, en opinión de Angel Amor Ruibal, la sentencia tradicional acerca de la ley eterna?—2. ¿Niega Amor Ruibal la «existencia» de la ley eterna?
- IV. *Referencias bibliográficas:* 1. Fuentes.—2. Literatura.

INTRODUCCIÓN

El 4 de noviembre de 1930 fallecía uno de los más grandes juristas, teólogos, lingüistas y filósofos que ha dado España a la Humanidad: el galaico Angel Amor Ruibal. Figura señera, orgullo de la ciencia española, su vida intelectual podría sintetizarse en el siguiente lema: «Patet omnibus veritas nondum est occupata. Multum ex illa etiam futuris relictum est. Neque vero ipse aequari me antiquis illis postulo, sed rationes eorum comparari cum meis; ut tantum mihi habeatur fidei, quantum ratio mea evicerit...» (Vives, *De tradendis disciplinis*).

1. *Una obra inmortal.*

Entre los muchos escritos de Angel Amor Rubial (1), hay una obra cumbre que sobresale por su importancia y contenido, y en orden a la que todas las demás no fueron sino preparación y tanteo. Se trata de la intitulada *Los Problemas Fundamentales de la Filosofía y del Dogma* (2).

Consta esta monumental obra de diez volúmenes, de los cuales el primero salió a la luz en el año 1914. Su autor vio publicados en vida tan sólo los seis primeros, siendo publicados los restantes, después de su muerte, por el profesor de la entonces Universidad Pontificia Compostelana, don Cándido Pumar.

De la aceptación lograda por esta obra en el campo científico nos dará idea, entre otros muchos, tres juicios emitidos ya en vida del autor, y que nos parecen significativos respecto del valor verdadero de la obra en cuestión. El del doctor Loezer, de Viena, quien afirmaba en 1914: «¿Abrirá su libro una nueva fase en la literatura filosófico-teológica? Es posible que sí; y esto sólo es la mayor gloria a que puede llegar un libro». El del doctor Parzkiewicz, de Budapest, que aseguraba: «Su obra muy notable desde el punto de vista crítico me parece insuperable (...). Su obra ha de llamar la atención de todos los hombres doctos a quienes interesen las cuestiones teológicas y que estén en condiciones de poder leer libros españoles». Por último, el juicio del doctor Brünstod, de Leipzig: «Es, a la verdad, obra prodigiosa ésta de usted, que honra sobremanera a la literatura española contemporánea».

(1) La relación de sus escritos puede verse en GÓMEZ LEDO, *Amor Ruibal o la sabiduría con sencillez*, Madrid, 1949, págs. 91 y sigs.

(2) Santiago de Compostela, 1914-1936.

Obra de un genial pensador y erudito, viene a romper con viejos moldes tradicionales, a la vez que somete a escrupulosa revisión crítica problemas fundamentales y trascendentales de la filosofía y del dogma.

2. *Importancia y contenido del presente trabajo.*

La problemática iuseternalista, contra lo que a simple vista pudiera parecer, es de momentosa actualidad en el dominio de la filosofía del Derecho. Y ello, porque es innegable la atracción actual de los estudiosos hacia la problemática iusnaturalista. Dígalo si no la ingente bibliografía moderna acerca del particular. Ahora bien, en íntima y estrecha relación con el problema del Derecho natural en general está la cuestión de la ley eterna, fundamento de todas las demás, según la teoría tradicional. «La Ley eterna y la natural —escribe Amor Ruibal— están enlazadas por un nexo ontológico inquebrantable (...), como el que existe entre las cosas y el *tipo esencial* de su posibilidad en Dios». Mas la gran importancia proviene, sobre todo, del hecho de la posición amorruibaliana al respecto, diametralmente opuesta a la teoría tradicional. Para el pensador galaico, la existencia eterna de la ley, al menos tal como es propuesta por la sentencia tradicional, es totalmente inadmisibile.

Mi estudio en torno a la *concepción amorruibaliana acerca de la existencia eterna de la ley*, constará de tres partes. En la primera, presentaré a grandes rasgos la teoría tradicional escolástica a la luz, principalmente, de las doctrinas de San Agustín, del Aquinatense y del Doctor Eximio. Pasaré a continuación, en una segunda parte, a exponer fielmente la concepción amorruibaliana, no sin antes prestar atención a las teorías intelectualista y voluntarista, en íntima conexión con la cuestión. Es de adelantar ya que su concepción, sometiendo a una minuciosa y casi escalofriante crítica la teoría de los escolásticos, rompe los moldes tradicionales para concluir con la negación total —al menos, tal como la propone la mentada concepción tradicional— de la existencia eterna de la ley: por una parte, la plasmación del idealismo platónico sobre los eternos ejemplares ideales en dicha teoría, y, por otra, la carencia de sujeto «actual» e «histórico» al cual se dé o dirija la ley eterna, la hace abocar a una «inimperatividad» tal —defecto esencial de la ley—, que no lleva consigo sino una inexistencia total de la misma.

Esta segunda parte resultará de mayor extensión que las restantes, toda vez que es mi fin primordial exponer, en toda su extensión, el pensamiento de nuestro autor.

Presentado ya el pensamiento de Amor Ruibal, pondré fin al tra-

bajo con una tercera parte en la que deduciré una serie de conclusiones emanadas de aquél.

I. LA CONCEPCIÓN TRADICIONAL DE LA LEY ETERNA

1. *La idea de la ley eterna en la antigüedad.*

Origen de la concepción teleológica universal.—Aun cuando la concepción teleológica del Universo encontró en Aristóteles a su primer intérprete sistemático y riguroso, no constituyó, no obstante, patrimonio exclusivo del peripatetismo, pudiendo considerarla como concepción predominante en el dominio del pensamiento helénico y helenístico-romano.

Fuera del atomismo de Demócrito y de Epicuro, y, naturalmente, fuera de las corrientes escépticas, la idea de que el Universo es un «cosmos», esto es, una totalidad ordenada según sus fines, ocupa un lugar primordial dentro de la especulación antigua, si bien difiere la fundamentación última de este cosmos y de la legalidad que lo gobierna. De un lado, Platón y, singularmente, Aristóteles refieren la teleología universal a una divinidad que, si bien no crea las cosas, las confirma y dirige a sus fines desde afuera por medio de las cualidades y disposiciones de las que se hallan provistas. Por otra parte, los estoicos y Plotino dan de la teleología universal una explicación panteísta, al concebir a la divinidad como un soplo que todo lo informa y lo vivifica, cual alma universal omnipresente e inmanente.

Surge, de esta guisa, en el dominio de la cultura greco-romana la contraposición entre un «iusnaturalismo panteísta» y un «iusnaturalismo teísta» condicionados metafísicamente, que, con modalidades distintas, se han manifestado también posteriormente.

Evidente es que tal concepción habría de encontrar plenitud de sentido en la filosofía cristiana, la cual refiere toda realidad a un Dios omnisciente y omnipotente, personal y trascendente creador y ordenador. El nexo que une la legalidad cósmica universal a la Divinidad, impreciso en el propio Aristóteles, se hace ahora firme y diáfano definitivamente.

La concepción teleológica del Universo y la ley eterna.—Entre los supuestos filosóficos generales del iusnaturalismo ocupa un lugar destacado la idea de «orden», es decir, según la definición clásica agustiniana, la de una «disposición de cosas semejantes o dispares que atri-

buye a cada una el lugar que le corresponde (3). La idea de orden implica, a su vez, una concepción teleológica del mundo, ya que reconoce la funcionalidad específica de los seres singulares en la economía de un todo, lo que viene a presuponer la existencia de un fin general común al que todos tienden, cada cual a su manera y en su lugar. Ahora bien, quien dice orden dice por igual principio regulativo que unifique los objetos particulares convirtiéndoles propiamente en partes de una totalidad. Y este principio regulativo no es otra cosa que la «ley».

Consiguientemente, la consideración de un universo ordenado hubo de conducir a la idea de un principio supremo ordenador de la actividad del cosmos, o, en otros términos, a la idea de una ley universal que rigiera el movimiento de todos los seres que lo integran. Y este principio no es otra cosa que la «ley eterna». En definitiva, la idea de la ley eterna se desenvuelve, en el pensar greco-romano y cristiano, paralelamente a la idea de una teleología cósmica, de la que ella es expresión (4).

2. *La ley eterna en el período escolástico.*

En la concepción escolástica la ley eterna constituye la expresión del gobierno universal de Dios sobre la creación. Colosos del pensamiento cristiano antiguo y medieval han legado para nosotros definiciones clásicas de la misma. Así, para San Agustín, la ley eterna no es sino «la razón divina o voluntad de Dios que ordena conservar el orden natural y prohíbe perturbarlo» (5); para Santo Tomás de Aquino es «la razón de la divina sabiduría en cuanto dirige toda acción, todo movimiento» (6). Definiciones estas que muestran cómo la existencia de la ley eterna no es sino consecuencia lógica de la acción creadora divina: Dios creador implica al Dios legislador, como proveedor de la conservación de lo creado. Como dice el Aquinate, el Universo es gobernado por la acción divina, y esta razón divina tiene carácter de ley (7). Esta idea es precisada con un símil de raigambre platónica, esto es, el del artista que crea una obra de arte o el del gobernante que concibe el orden que ha de regir entre sus súbditos: la sabiduría divina, en cuanto creadora de todas las cosas, tiene razón de arte, de ejemplar; mas, en cuanto es im-

(3) SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, 1, XIX, c. 13, n. 1: ML. 41, 640.

(4) SORIA, Carlos, *Summa Teológica de Santo Tomás*, VI.

(5) *Contra Faustum*, XXII, 27: ML. 42, 418.

(6) I-II ae q. 93, a. 1.

(7) I-II ae q. 91, a. 1.

pulsadora de todos los seres a sus fines respectivos, posee carácter de ley (8).

Distinción entre ley eterna, ideas divinas y providencia divina.—Surge, de este modo, en el pensamiento cristiano la distinción entre ley eterna, ideas divinas y providencia divina.

Que la ley eterna se diferencia de las «ideas divinas», se desprende con claridad del símil tomista a que acabamos de referirnos, y al que Francisco Suárez desarrolló y explicitó (9).

Tampoco la ley eterna se confunde con la «providencia divina», pese a que ambas hagan referencia al gobierno de Dios sobre las cosas. Como escribe Suárez, la ley eterna es a modo de regla general conforme a la que deben moverse y obrar todas las cosas, mientras que la providencia dispone de cada cosa en particular, pudiendo compararse con la ejecución y aplicación de la ley (10); en último término, podría decirse que «toda la gobernación de la providencia divina se contiene, como en principio, en la ley eterna» (11).

Extensión de la ley eterna.—Caracterizada así, la ley eterna abarca toda la actividad de todos los seres de la creación. Es doctrina constante de los autores; de modo especial, de San Agustín (12), Santo Tomás (13) y Francisco Suárez (14).

Mas el ser humano participa de esta ley de manera eminente, cual ser dotado de libertad: si los seres inanimados e irracionales están sujetos a la ley eterna por el solo vínculo de la causalidad y de la necesidad, el hombre, en cambio, ha de someterse a la misma libremente, y libremente realizarla en su existencia. Todas las cosas —dice el Aquinate— participan de la ley eterna de alguna manera, a saber: en cuanto la impresión de esta ley en sus naturalezas les impulsa a obrar y les hace tender a sus respectivos fines. Pero, en este plan de sujeción a la divina providencia, «el hombre sobresale entre todos los demás seres, porque no sólo participa como ellos de su influjo, sino que es capaz de ser su propia providencia y la de los demás». El hombre —añade el Aquinate— participa, en efecto, de la razón eterna de una manera ac-

(8) I-II ae q. 93, a. 1.

(9) *De Legibus*, II, 3, 10.

(10) *Ibid.*, II, 3, 12.

(11) *Ibid.*, II, 3, 14.

(12) *De Civitate Dei*, V, 2.

(13) I-II ae q. 93, a. 5 y 6.

(14) *De Legibus*, II, 2, 10 y ss.

tiva, obrando y buscando su senda bajo su impulso. Esta participación peculiar de la ley eterna en la criatura racional constituye precisamente la «ley natural»: «Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur» (15).

Esta preeminencia del ser racional en la realización de la ley eterna—resultante de su participación «activa» en la misma; participación «pasiva» es la que corresponde a los seres irracionales— explica el que Francisco Suárez, desarrollando su teoría metafórica de la ley, hable de la ley eterna en sentido «lato» y en sentido «estricto». Ni de parte de Dios, ni de parte de las criaturas irracionales, puede hablarse de ley eterna en sentido «propio», toda vez que éste supone destinatarios dotados de discernimiento y libertad, al tiempo que capaces, por ende, de obligación (16). Entonces, la ley eterna en sentido propio se identificará con la «natural» (17).

La ley eterna y las restantes leyes.—Consecuencia de lo antedicho es que la ley eterna constituye el fundamento de toda ley: «nada hay justo y legítimo en las leyes temporales de los hombres que no lo hayan tomado de la ley eterna» (18), escribió ya San Agustín, recogiendo una idea estoica y ciceroniana. Doctrina ésta que es recogida y desarrollada por Santo Tomás (19) y Francisco Suárez (20).

Para Santo Tomás la ley eterna es la primera de las leyes o, lo que es lo mismo, fuente de todas las demás: toda ley verdadera se deriva necesariamente de la ley eterna. En síntesis, según la doctrina del creador del tomismo, la razón de «ley» se deriva de la eterna a todas las demás leyes, conforme a un triple orden de causalidad:

Primero, según un orden de causalidad eficiente o motiva: todas las leyes son reguladas o movidas por la ley eterna; y, sólo en cuanto movidas—implícitamente, al menos— por ella, pueden regular su materia propia; otrosí, porque dependen, en su raíz, de ella la potestad o autoridad que proviene de Dios.

Segundo, según un orden de causalidad ejemplar: toda ley debe imitar, en su regulación, la verdad y justicia infalible, las cuales sólo se dan en la regla suprema, que no es sino la ley eterna.

(15) I-II ae q. 91, a. 2.

(16) *De Legibus*, II, 2, 13.

(17) LUÑO PEÑA, E., *Derecho Natural*, Barcelona, 1947, pág. 234.

(18) *De Libero Arbitrio*, I, 6: ML. 32, 1228.

(19) I-II ae q. 93, a. 3.

(20) *De Legibus*, II, 4, 3 y ss

Tercero, conforme a un orden de finalidad: todos los fines o bienes comunes, que se especifican en cada una de las leyes, reciben su razón de bien común del bien común por esencia; y a él están ordenadas esencialmente, es decir, al bien común por esencia, que constituye el objeto de la ley eterna.

Francisco Suárez se preguntaba: «An caeterae leges ab aeterna vim obligandi habeant». Y respondía afirmativamente, en estos términos: «Nihilominus, dicendum est primo omnem legem aliquo modo esse a lege aeterna, et ab illa habere vim obligandi. Haec est D. Thomas sententia, Alensis et aliorum theologorum» (21). Da razones a tal afirmación en los números siguientes.

II. LA OPINIÓN AMORRUIBALIANA ACERCA DE LA EXISTENCIA DE LA LEY ETERNA SEGÚN LA TEORÍA TRADICIONAL

Abrese el tomo III de los *Problemas Fundamentales de la Filosofía y del Dogma*, luego de un primer capítulo acerca de «el intuicionismo místico cristiano», con tres magistrales capítulos en torno a la «conciencia moral». Estudiada la conciencia moral en las diversas escuelas no cristianas —conciencia moral hindú, persa, griega; en los líricos y trágicos griegos, en las escuelas socrática, platónica y aristotélica...— (22) y la evolución del tipo de conciencia moral cristiana; en relación con las dos orientaciones que existen acerca de la naturaleza y génesis de la misma (23), considerándola en San Pablo, Cl. Alejandrino, Orígenes y San Agustín (24), pasa a tratar, en el capítulo IV, de «las teorías de la conciencia moral en el período del escolasticismo», en una de las cuales —la intelectualista— estudiará la problemática de la ley eterna.

(21) *De Legibus*, II, 4, 3 y ss.

(22) *Los Problemas Fundamentales...*, tomo III, cap. II.

(23) a) Una orientación «positiva divina», de índole histórica, donde la parte legal religiosa predomina y aun absorbe el elemento moral natural. b) Otra orientación «filosófica», donde el elemento positivo o desaparece o queda atenuado ante los dictados de la conciencia natural, pero siempre es representación, ora de lo divino existente en nosotros, a la manera platónica y estoica, ora del concepto abstracto del deber como algo sobrepuesto a la naturaleza, aunque derivado en sus orígenes de las formaciones ideológicas del espíritu, al modo aristotélico. Cfr. *Los Problemas...*, tomo III, cap. III.

(24) *Los Problemas Fundamentales...*, tomo III, cap. III.

1. *Intelectualismo y voluntarismo en la teoría de la ley eterna* (25).

Generalidades.—Las amplias investigaciones que en el período del escolasticismo se abren a los diversos órdenes del conocer filosófico y teológico no podían menos de alcanzar, de igual manera, a los problemas éticos en sí y en sus relaciones con la moral sobrenatural. Las teorías de la conciencia moral, que en todas las épocas aparecen influidas por los sistemas teológicos y psicológicos, ofrécense, en la época a que nos referimos, en estrechísima conexión con ellos; sobre todo, en cuanto atañe a los problemas de la constitución del deber y del Derecho. Se comprende fácilmente que, entre estos problemas, destacan los de la constitución y ámbitos de la ley «natural», así como los de la «positiva», en sus relaciones con la que se denomina ley «eterna», que son puntos eslabonados íntimamente con el valor, límites y categorías en el dominio de la conciencia moral.

Dos teorías extremas formularon, desde el período escolástico, sus principios y conclusiones sobre la materia: la teoría «intelectualista», seguidora de los principios helénicos más celebrados en la antigüedad; y la teoría «voluntarista», que se ofrece como reacción contra las tendencias ora especulativas ora formalistas de la primera.

La referencia de la moralidad a Dios como autor plantea un último problema metafísico que ha torturado al espíritu humano a lo largo de la historia del pensamiento. Helo aquí: ¿No dependerá todo el orden moral única y exclusivamente de la voluntad de Dios, quien podría, entonces, alterar arbitrariamente el contenido del mismo? ¿No se reducirá la ley eterna, y con ella la ley natural, a una ley divina positiva sin fundamento real esencial, cual afirmaba el positivismo teónimo? Las respuestas históricamente dadas a esta magna cuestión oscilan entre los polos opuestos del intelectualismo y del voluntarismo.

Intelectualismo y voluntarismo constituyen dos posiciones psicológico-metafísicas generales que han tenido diversa formulación: el primero sostiene el predominio del entendimiento sobre la voluntad; el segundo, en cambio, el predominio de la voluntad sobre el entendimiento, en la actividad espiritual especulativa y, sobre todo, práctica.

Si, aplicadas ya a la esfera humana, son grandes las consecuencias de una y otra postura, éstas serán aún mayores aplicadas a la esfera divina, ya que, del hecho de que se acepte la una o la otra, dependerá la relación que se establezca entre Dios y el orden de los seres por él creados, y, muy especialmente, el orden moral. La pugna entre estas

(25) *Los Problemas Fundamentales...*, tomo III, cap. IV, nn. 34 y ss.

dos concepciones ha revestido, en efecto, la forma de un gigantesco duelo histórico-espiritual desde los griegos hasta nosotros.

El voluntarismo absoluto y la ley.—El voluntarismo absoluto, al suprimir toda norma moral en el orden de las ideas, deja al querer divino el hacer que una acción sea buena o mala, según su arbitrio supremo; sentencia que después repetirían sistemas no escolásticos. Constituye la negación radical de todo valor ontológico de las ideas, así como de toda aptitud para conocer algo verdadero o falso, malo o bueno, sin una revelación o manifestación positiva de la voluntad de Dios. Ahora bien, como quiera que ni la voluntad divina, ni cosa alguna positiva, pueda conocerse sin principios previos que sirvan de orientación criteriológica al espíritu a fin de asentir a la doctrina propuesta, síguese que semejante voluntarismo acaba por convertirse en puro y absoluto agnosticismo.

La conciencia moral, de poder subsistir en dicha tesis, habría de convertirse en un formulario falto de vitalidad y desarrollo, por considerarse como vaciado en el molde concreto de la voluntad divina y alejado, en su totalidad, de los dictados de la ley natural y de cuanto suponga criterios de razón. Llevada a la práctica tal doctrina, dio por resultado una inmoralidad absoluta, proclamada por distintas escuelas místicas heterodoxas medievales.

Representa al voluntarismo teológico más extremo Guillermo de Occam. Según éste, no existe relación estable alguna entre lo creado y Dios, pudiendo la voluntad divina alterar, en cada momento, el orden por ella establecido. No hay, por consiguiente, en lo tocante al orden ético-jurídico, actos intrínsecamente buenos o malos, sino que todos deben su carácter de tales al mandato o prohibición de Dios, pudiendo hacer éste que el hurto, el adulterio y el propio odio hacia él mismo fuesen buenos, si así lo ordenare.

Es evidente que un tal voluntarismo, considerado en esta su versión extrema, lleva a la total destrucción de todo objetivismo ético, dado que el fundamento último de los juicios morales descansaría sobre una base subjetiva, aun cuando fuese ésta tan excelsa como la voluntad divina pura y simple. Por ello, ha podido escribirse que el voluntarismo es «el mayor enemigo del iusnaturalismo» (Manser).

Referido exclusivamente a la esfera humana, el voluntarismo ético-jurídico no constituye otra cosa que la secularización de este positivismo teónomo, cuyo resultado no es sino la entrega de la moral y del Derecho al arbitrio de los hombres, relativizándolos, por ende, esencial-

mente. Fórmula característica de este voluntarismo la constituye la célebre afirmación de Ulpiano, según la que aquello que place al príncipe tiene vigor de ley, o la reducción rousseauniana de la ley a la expresión de la voluntad general.

Intelectualismo radical y ley.—El intelectualismo radical, por su parte, implica una limitación de la libertad divina, llevando en su formulación a un objetivismo ético-jurídico tan rígido que equivale a una completa autonomía y haciendo prácticamente superfluo a Dios. Esta formulación se encontraría, de hecho, en la tan traída y llevada frase de Grocio —repetida más tarde por el propio Leibniz—, según la que el Derecho natural existiría aun en el supuesto de que no existiera Dios; frase, por lo demás, cuya paternidad no pertenece a Grocio, ya que fue recogida por él de autores escolásticos anteriores, tales como Gregorio de Valencia y Gabriel Vázquez.

La escuela intelectualista, si bien con notables deficiencias y a través de fórmulas abstractas subjetivas, sostuvo, sin embargo, una interpretación práctica de la moralidad y de la conciencia, en concordancia con las doctrinas y normas teológicas, aun cuando ello impusiera determinados desvíos de la teoría, que, por otra parte, restringen y moderan, de múltiples maneras, muchos escolásticos.

En tal sentido es de advertir que se dan gradaciones al interior de cada una de estas teorías, adoptando con frecuencia, tanto el voluntarismo como el intelectualismo, un carácter moderado.

Representantes de ambas teorías.—En el dominio ético-jurídico representan la tendencia voluntarista, con mayor o menor radicalidad y con diferentes matices, amén de Occam, Abelardo, Rogelio Bacon, San Buenaventura, Duns Escoto, Gerson, etc. El intelectualismo predomina, con idénticas características que en aquélla, en el pensamiento griego —de modo especial, en el platonismo, con su afirmación de la realidad objetiva de las ideas y, singularmente, de la idea de bien— y, más tarde, en todo el pensamiento occidental con Santo Tomás, Cayetano, Gregorio de Valencia, Gabriel Vázquez, Arriaga, Grocio, Leibniz, Wolff, etc.

La posición de San Agustín —al igual que la de Francisco Suárez— ha sido calificada, con frecuencia, de voluntarista, si bien con no demasiado fundamento, al menos, en lo que atañe a San Agustín. Suárez, al parecer, buscaba una vía media que conciliara el intelectualismo y el voluntarismo (26).

(26) Acerca de SAN AGUSTÍN, *cfr.* TRUYOL Y SERRA, A., *El Derecho y el*

2. *La ley eterna en la teoría intelectualista, vista por Amor Ruibal.*

La primera afirmación —trascendental en su concepción— lanzada por nuestro autor acerca del particular es la de que el concepto tradicional de «ley eterna» fue moldeado sobre el idealismo platónico, como fiel reflejo de la doctrina de Platón acerca de los «eternos ejemplares ideales», y con las modificaciones necesarias introducidas por la Patrística para la adaptación del ejemplarismo a los principios cristianos. He aquí sus palabras: «La teoría de la Ley eterna aparece como un trasunto del *idealismo* platónico con aplicación a los conceptos ético-jurídicos; y es expresión de la misma doctrina de Platón sobre los eternos ejemplares ideales, con sólo las modificaciones que al ejemplarismo platónico imponían los principales cristianos» (27). Que es lo que ya había afirmado en otro lugar: «De igual suerte se aplica esta doctrina [del ejemplarismo divino] a la ciencia divina, a las normas de su obrar sobre las criaturas, a la naturaleza y constitución de la ley eterna... (28).

Influencia del ejemplarismo divino en el cristianismo.—La doctrina del «ejemplarismo divino» ejerció gran influencia en la filosofía, en la teología y aun en la mística cristianas, así como igualmente en los escritores antiguos ajenos al pensamiento cristiano.

La doctrina de Platón acerca de los eternos ejemplares ideales fue cultivada y desenvuelta por los sistemas neoplatónicos de Filón (29), y de Plotino (30), y por el estoicismo: «Has rerum formas appellat Ideas ille [Plato]... Quidquid est igitur, (...) id est al ultiman sui generis forman speciemque redigendum» (31); «Eidos ni opera est; idea extra opus; nec tantum extra opus, sed ante opus» (32). Sentencias éstas que evidencian la tesis del ejemplarismo; exigencia mutua de la idea para la forma interna; necesidad de referir la forma interna al ejemplar para conocer la verdad de las cosas.

La teoría del ejemplarismo penetró en el cristianismo a través de los

Estado en San Agustín, Madrid, 1945. Sobre SUÁREZ, *cfr.* Esteban ROMERO, *La concepción suareciana de la ley*, Sevilla, 1944; GUERRERO, «Sobre el voluntarismo jurídico de Suárez», en *Pensamiento*, 1, 1945, 447-70; J. de BLIC, «Le volontarisme juridique chez Suárez», en *Rev. Phil.*, 1930, 213-30; MESSINEO, A., «Il volontarismo suareziano», en *Civ. Catt.*, 1949, 1, 630-43.

(27) *Los Problemas Fundamentales...*, tomo III, núm. 36.

(28) *Ob. cit.*, tomo II, núm. 105.

(29) *De mundi Opifice*, III.

(30) *Enneadae*, II, 1, 8.

(31) CICERÓN, *De oratore*, 2.

(32) SÉNECA, *Epistola 58 ad Lucilium*.

conceptos platónicos y neoplatónicos —singularmente, tal cual aparecen en Filón y en Plotino—. A cuyo arraigo no menos coadyuvaron los conceptos estoicos hermanados con los platónicos en los antiguos Padres y Doctores de la Iglesia; de modo especial, en Clemente Alejandrino y en Orígenes.

Influido por el estoicismo, sostiene San Agustín la teoría del ejemplarismo divino, afirmando que «secundum veritatem divinam omnibus judicamus» (33). Expresión ésta que puede considerarse como la fórmula que condensa el pensamiento agustiniano acerca de la verdad eterna que brilla en las ideas.

La doctrina del «ejemplarismo divino» sostiene que la razón última de nuestro conocer no reside en las cosas, sino en las ideas de las cosas, porque las cosas contingentes, al no ofrecer estabilidad o permanencia, ni expresar una necesidad intrínseca de existencia, no pueden de por sí constituir el fundamento de la ciencia y de la verdad, ya que éstas son fijas y eternamente inmutables, fundadas en las relaciones esenciales de las cosas. Las ideas inmutables y eternas no pueden ser tales sino en cuanto reflejan el ser de las ideas divinas, o sea, en tanto que manifestaciones de la «inmutabilidad» esencial de Dios por las ideas. De donde la necesidad de fundamentar el valor de nuestros conceptos en los «ejemplares» eternos a que nuestras ideas hacen relación.

Afinidad y común origen de las definiciones de ley eterna.—Al examinar las definiciones de la ley eterna, observamos su íntima afinidad y común origen.

En *Timoteo* y *Fedro* Platón definió la ley eterna como «Ratio gubernatrix universi in Dei mente existens»: «La razón gobernadora del Universo, existente en la mente de Dios».

Cicerón, por su parte, la definió de esta guisa: «Ratio profecta a rerum natura et ad rectum faciendum impellens, et a delicto avocans»: «La razón sacada de la naturaleza de las cosas, que nos compele a obrar rectamente y nos aparta del delito» (34). Según él, es común sentencia de los más sabios que la ley no es invención del ingenio humano, ni procede de la voluntad de los pueblos, sino que es algo eterno que debe regir el mundo entero por la sabiduría de sus mandatos y prohibiciones. La ley eterna es la razón sacada del numen de los dioses —esto es, inspirada por los dioses—, que manda lo honesto y prohíbe

(33) *De vera religione*, c. 31: ML. 34, 122 y ss.

(34) *De legibus*, libro II, cap. 4.

lo contrario: «lex nihil aliud est nisi recta et a numine deorum tracta ratio, imperans honesta prohibensque contraria» (35).

Por San Agustín es definida así: «Ratio vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari iubens et perturbari vetans»: «La razón o voluntad de Dios que ordena que sea guardado el orden natural y prohíbe que sea perturbado» (36).

Y Santo Tomás de Aquino: «Ratio divinae sapientiae secundum quod est directiva omnium actuum et motionum»: «La razón de la sabiduría divina en cuanto dirige todos los actos y movimientos» (37).

Es fácilmente apreciable cómo todas las definiciones de la ley eterna están inmersas en el «ejemplarismo divino», de origen platónico. Así, pues, tenemos moldeado sobre el idealismo platónico el concepto tradicional de esta ley. Ahora bien, del mismo modo que las ideas ejemplares son, en general, norma y modelo, dentro de esta teoría, de las ideas existentes, no de otra suerte que el plan del artista es modelo ideal de sus obras, así la ley eterna es el modelo, la razón directiva, de los actos y operaciones. Que es tanto como decir «ratio divinae sapientiae secundum quod est directiva omnium actuum et motionum» del Aquinate, que responde a la no menos conocida del de Hipona: «Ratio vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari iubens et perturbari vetans» (38).

3. *Crítica del concepto tradicional de ley eterna.*

Tiene todos los inconvenientes del ejemplarismo platónico.—Del hecho de que el concepto de ley eterna esté moldeado sobre el «ejemplarismo divino» de Platón síguese que participe de todos los inconvenientes del mismo.

La doctrina ejemplarista es totalmente inadmisibile —afirma tajantemente nuestro autor— (39), y envuelve un defecto radical que le incapacita para subsistir. Tal defecto esencial consiste en identificar el valor de las ideas abstractas con el valor de las ideas divinas, así como en elevar las formas humanas ideales y representativas a la categoría de tipos no humanos, o no resultantes de los moldes del entendimiento humano. Las ideas «abstractas» se originan sobre las cosas y sólo expresan relaciones necesarias y estables en cuanto responden al modo de ser cognoscitivo humano, según lo exigen las leyes naturales de nuestra

(35) *Philippica*, 2.

(36) *Contra Faustum*, XXII, 27: ML. 42, 418.

(37) I-IIae q. 93, a. 1.

(38) Cfr. *Los Problemas Fundamentales...*, III, núm. 36.

(39) *Ob. cit.*, tomo II, núm. 106.

intelección. Mientras que las ideas divinas, que entrañan la realidad infinita de Dios, ni se alcanzan en las cosas, ni se encuentran en ellas; antes bien, nosotros las deducimos formando sus tipos sobre esos mismos conceptos abstractos que elaboramos acerca de las cosas.

Es decir, las propiedades que hallamos en las ideas —inmutabilidad, necesidad, etc.— son propiedades del sujeto que entiende y corresponden a su modo de inteligencia, sin que signifiquen más que el ser condición de las funciones cognoscitivas superiores del hombre. De ahí que, en vez de llegar nosotros a conocer los tipos divinos mediante las propiedades de nuestras ideas, sean estas ideas, y sus propiedades, las que nos permiten crear reflejamente aquellos tipos ideales y referirlos a la mente divina según el orden de concebir humano.

Por consiguiente, ni la verdad de las ideas, con sus propiedades, reclama referirlas inmediatamente a los conceptos divinos, como quiere el ejemplarismo, ni la formación del tipo de las esencias va directamente más allá del tipo subjetivo intelectual que las produce; y, por lo mismo, la inmutabilidad, la necesidad, etc., con que se nos ofrecen los conceptos, tampoco sirven para probar la existencia de Dios en la forma que se intenta, ya que lo único que demuestran es la índole y la naturaleza de los fenómenos de la percepción intelectual.

Es un círculo vicioso pretender fundar el valor de las ideas subjetivas y personales en las proximidades de la intelección divina y, al propio tiempo, probar la existencia de Dios mediante las ideas. Si las ideas sólo tienen valor en cuanto las reconocemos como expresión de las relaciones con el ejemplar de las cosas en Dios, es evidente que, antes de afirmar el valor de las ideas, hemos de admitir la existencia de Dios. Y, como quiera que sea imposible conocer la existencia de Dios sino mediante las ideas, es preciso admitir el valor propio de ellas, independientemente del ejemplarismo divino platónico. De otra suerte, ni el conocimiento de Dios ni el ser de las ideas pueden subsistir.

El concepto tradicional adolece de un elemento esencial.—La ley eterna, según las definiciones clásicas, es esencialmente una norma de actos a la manera del orden ideal del «Bien» formulado por Platón; se ofrece como un cuadro ideal de lo realizable en el orden humano, al igual que las leyes matemáticas y demás leyes reguladoras del orden en las existencias posibles.

En esta línea conceptual platonizante, la ley eterna viene a constituirse en modelo y razón directiva de los actos y operaciones, como las ideas ejemplares en general son norma y modelo de las cosas existentes.

Conocida es, en este sentido, la noción de esta ley dada por Santo Tomás: «Ratio divinae sapientiae secundum quod est directiva omnium actuum et motionum»; que se corresponde con la no menos sabida del pensador de Hipona: «Ratio et voluntas Dei ordinem naturalem conservari iubens et perturbari vetans». La cual, a su vez, puede traducirse por la noción estoica que recoge Marco Tulio: «Ratio profecta a rerum natura et ad recte faciendum impellens et a delicto avocans; quae non tunc denique incipit lex esse quum scripta est, sed tunc quum orta est. Orta autem est simul cum mente divina» («La razón sacada de la naturaleza de las cosas, que nos induce a obrar rectamente y nos aparta del delicto; la cual, finalmente, no comienza a ser ley en el momento que es escrita, sino cuando fue originada. Originada, empero, ha sido junto con la mente divina»). Concepto que, como se ve, comprende, en conformidad con el sistema filosófico estoico del ser divino en la naturaleza, los elementos de la denominada ley eterna enlazados con los de la ley natural.

Como quiera que la ley eterna sea la norma ideal y el ejemplar, así, paralelamente, la ley natural es el término «ejemplado» en orden a conocer el bien y evitar el mal, naturalmente percibidos mediante dicha ley: «Conceptio homini naturaliter indita, quae dirigitur al convenienter agendum in actionibus propriis», como escribe Santo Tomás. De esta suerte, se enlazan la «ley eterna» y la «ley natural» por un nexo ontológico inquebrantable y tan obligado, en la teoría platonizante, como el que existe entre las cosas y el tipo esencial de su posibilidad en Dios.

En la misma medida en que la ley natural es consecuencia de la ley eterna lo es la positiva de la natural, resultando aquélla respecto de ésta a modo de «explicación» y «confirmación», según los casos, de los mandatos del Derecho natural.

Mas, en el dominio de la filosofía escolástica y de la católica, se niega a la ley eterna el carácter propio de ley, porque se considera que el concepto tradicional adolece de un elemento «esencial»: no se da «sujeto que la reciba», a la vez que, como efecto de ello, tampoco existe en aquélla, ni puede existir, «carácter imperativo» —que es el carácter de la «ley»—, resultante de una relación actual e histórica de una voluntad inferior a otra superior o divina.

En orden a evitar tales inconvenientes se acudió, ya desde los tiempos medievales, a la solución de distinguir entre ley «terminative», o sea, ley aplicada de hecho, y ley «active», o sea, ley en el legislador. Pero es evidente que, tratándose de dos elementos esencialmente relacionados para constituir la ley, resulta imposible disociarlos sin que,

de hecho, la ley desaparezca. Decir que la ley es eterna porque la idea de orden y el quererlo son eternos en Dios es equivalente a decir que las cosas existentes son eternas, porque las ideas respectivas y la voluntad divina, respecto de ellas, son también eternas. Porque si, del conocer eterno divino de las cosas y de su voluntad de que sean futuras, no se deduce el ser real eterno de aquéllas, tampoco, del conocimiento y del orden eterno jurídico querido, se deduce, ni puede deducirse, la existencia real eterna de la ley que aquel orden encierra. Es más: las propias leyes positivas dadas por Dios en el tiempo reúnen las citadas condiciones de ser conocidas y queridas desde la eternidad. Por consiguiente, también éstas se identificarían con la ley eterna o serían una aplicación determinada de ella.

En cuanto al recurso de que la ley eterna haya sido promulgada por Dios mediante el concepto de ley expreso en el Verbo Divino, no es del caso detenerse en él, porque ni resuelve nada en orden a la verdadera promulgación, ya que no sale de Dios; ni sería tampoco solución admisible, dado que la existencia de la ley eterna, si es ley, debe ser conocida, con sus propiedades, en el orden natural racional. Y es evidente que si se requiere la revelación del misterio de la Trinidad para conocer la promulgación de la ley eterna, ésta, de hecho, es para el hombre tan oculta como el propio misterio en cuestión.

4. *Las presuntas propiedades de la ley eterna.*

Si, dejado el elemento formal constitutivo de la ley eterna, se pasa a considerar sus «propiedades», en el marco de la concepción platónica, se verá que tampoco son sostenibles en buena lógica.

En primer término, se supone que el «contenido» o «materia» de la ley eterna —que se supone expresión esencial del orden moral de las cosas— no puede ser conocido y determinado, en su extensión y en su alcance, sin conocer los tipos ideales de estas cosas y sus relaciones éticas, ya en Dios, ya en ellas mismas. Pues bien, ni en Dios ni en las cosas nos es dado conocer el sistema de los supuestos tipos ideales, a los que, sólo muy fragmentariamente, podemos figurarnos haber reconstruido a través de nuestros conceptos, dando por supuesto que éstos responden, por su parte, a un tipo absoluto de percepciones. Por ende, desde el momento en que no participemos del platonismo o de la teoría ontologista en la visión directa de las normas fijas ideales, es imposible sostener la existencia de éstas, si no es invirtiendo el proceso y derivándolas de nuestro propio conocer, trasladando a Dios el fruto de

nuestras ideas y las resultantes provenientes de nuestras reconstrucciones.

En cuanto a las propiedades, dos esenciales a la ley eterna derivan del sistema platónico y son aceptadas por sus seguidores no platónicos: la «necesidad lógica» de sus elementos y la «inmutabilidad», con la «universalidad» consiguiente, de sus preceptos.

La necesidad lógica.—La necesidad lógica —que impone una moralidad necesaria —o tiene un «valor substantivo en sí e independiente de otra entidad» o está en «dependencia y subordinación a algo que le sirve de principio». En el primer caso, la necesidad lógica se convierte en «necesidad ontológica» y sirve de base a la teoría que defiende la subsistencia de las ideas morales en sí mismas. Es la tesis del platonismo puro, profesado por todos aquellos autores que afirman que «aunque Dios no existiese, los principios morales, como las verdades necesarias de cualquier orden, subsistirían según las conocemos».

No es de extrañar que, influenciados por la doctrina de origen platónico acerca de las normas de la ley eterna, algunos escolásticos las conceptuasen objetivamente como algo en sí; de modo que, aun suponiendo que Dios no existiese, aquellas normas eternas tendrían igual valor e inteligibilidad que en la actualidad tienen. Esta tendencia, muy lógica dentro de los principios de la moral platónica, fue señalada, en la escolástica, por Hugo de San Víctor (40) y combatida por Francisco Suárez (41).

Esta idea fue luego acentuada por otros. Hugo Grocio (42) le dio gran relieve para hacer resaltar el valor ontológico e inquebrantable de los conceptos morales y jurídicos ante la razón. Por este camino no era difícil llegar a «prescindir de Dios como fuente de la moral y del Derecho», y, a la vez, convertir los dictados de la razón, considerados como copia de aquellos eternos ejemplares, en los ejemplares mismos primarios, ya que respecto de nosotros, ya una vez hecha abstracción de la Divinidad, la razón tiene todo el valor que podemos imaginar en aquellos ejemplares. En este sentido, pudo sostener Grocio que, aun prescindiendo de Dios, subsistiría el «Derecho natural». Concepto éste que fue defendido por Puffendorf (43) y por Thomasio (44).

(40) *De Sacramentis*, I, p. 6, c. 6.

(41) *De legibus*, L. II, c. VI: «An lex naturalis sit vere lex divina praeceptiva», nn. 2-7.

(42) *De jure belli ac pacis*, proleg. II.

(43) *De jure naturae et gentium*.

(44) *Institutiones jurisprudentiae divinae*, Disert. praeliminaris.

También Leibniz sostuvo que, aunque no existiera Dios, la moral natural y sus leyes serían tan fijas y tan verdaderas para el hombre como lo son actualmente, por fundarse, al igual que las matemáticas, en las relaciones esenciales de las cosas.

La concepción intelectualista en cuestión alcanzó su formulación sistemática más cumplida en la teoría kantiana y, después, en las subsiguientes panteístas de Fichte, Schelling y Hegel, de carácter trascendente, que, a su modo, significan una reversión al tipo ontológico puro de la idea y de la moral platónica, subordinada a las formas evolutivas de los respectivos sistemas, en los cuales siempre aparece que, dentro de lo Absoluto, es la actuación del «yo», o el «momento personal del ser», lo que no sólo determina, sino que hace el valor moral en lo existente, al crear igualmente la modalidad de la conciencia donde dicho valor moral se refleja.

Crítica.—Esto es totalmente inadmisibile, toda vez que la «posibilidad interna de que algo subsista sin Dios» exige necesariamente que ese algo tenga existencia real sin él y, por consiguiente, o se suprime al Ser infinito o éste se convierte en las ideas en sí.

Ahora bien, supuesta la subordinación y dependencia de las leyes morales respecto de Dios, ya no es posible establecer *a priori* la «necesidad interna» de aquéllas como cuadros definidos, sino que todo se reduce a las resultantes del principio de contradicción, es decir, a la no contracción del Ser de Dios con sus perfecciones infinitas, ya que éstas son las que le constituyen en fuente de todo orden de seres y de leyes.

A este respecto, es de recordar que ya en tiempos del Aquinate, y reproduciendo el pensamiento agustiniano, se trataba de conciliar la rigidez esquemática del formulario platónico de las ideas morales eternas con la soberanía legislativa divina, distinguiendo entre la voluntad de Dios «considerada en sí» y esta voluntad «en orden a las criaturas». En el primer sentido, la voluntad se identificaría con la ley eterna; en el segundo, por el contrario, la voluntad de Dios viene subordinada a dicha ley. Pero bien se ve que esta distinción no resuelve nada en orden al origen interno del valor «lógico» necesario a la ley eterna entendida a lo platónico, ni ofrece garantía alguna para la afirmación del «paradigma legal» que nosotros construimos y trasladamos a la naturaleza divina. La voluntad divina respecto de las criaturas vendría regida por las mismas normas necesarias que a éstas le impone en el entendimiento y la voluntad absolutos.

De ello se deduce que la eficiencia de la voluntad divina recobra su

autonomía debida, en el orden de que se trata, a expensas del cuadro de las formas apriorísticas que se discuten. Y la ley eterna no reviste entonces otro carácter que el de una «norma eterna» de la categoría e índole misma de las ordenaciones de la Providencia.

Inmutabilidad y universalidad.—Desvanecido el «apriorismo de la necesidad lógica» en el orden moral, convertido en una necesidad consiguiente y *a posteriori*, o sea, condicionada por la forma concreta de la creación, dentro de lo que exige la norma del principio de no contradicción, pierde su base inmediatamente la concepción acerca de la «inmutabilidad» del orden moral y la consiguiente «universalidad» de sus preceptos, que sólo subsisten en la medida condicionada por la forma concreta de la creación y siempre subordinados a las limitaciones impuestas por la Voluntad creadora. Así se explicarían las «excepciones» que en la ley natural, puesta como reflejo de la ley eterna, se han dado en reconocer, sin recurrir, por ende, a los procedimientos ciertamente ilógicos e insuficientes que el apriorismo platónico impone a sus incondicionales seguidores.

5. *Absolutismo en la concepción de la ley eterna.*

Por lo dicho se puede advertir cómo tanto la teoría voluntarista como la intelectualista evolucionan en sus respectivas direcciones, mas sin dejar, por ello, de converger en un término prácticamente común, que es la independencia de las normas de conciencia anteriores y posteriores a la actuación moral humana, la cual, por su parte, es una actuación sin verdaderos preceptos ni transgresiones. En este sentido, la tesis de «una moral sin obligación ni sanción», pregonada, en nuestros días, por algunos pensadores (45), no constituye una conclusión inesperada dentro de las doctrinas mencionadas, sino una idea harto saliente y lógica en las mismas, expresada ya en las ideas teóricas éticas helénicas bajo la sustitución del «imperativo» por el «optativo».

Ello nos lleva a la conclusión de que el dogmatismo metafísico intelectualista no puede mantener el «nexo» y «relación» de los elementos constitutivos de la moralidad y de la conciencia moral, dado que los tipos legales absolutos que impone no son compatibles con aquella relatividad de factores éticos en los actos humanos. En efecto, si la moralidad de estos actos dice relación a alguna norma legal fuera de ellos, es indiscutible que esta norma ha de referirse también a los actos hu-

(45) GUYAU, *Esquisse d'une morale sans obligation, ni sanction*.

manos para constituir su moralidad; y, por lo mismo, no puede menos de aparecer condicionada por el ser de estos actos en su existencia. Si, por el contrario, se afirma que nada hay fuera de los actos humanos que diga relación a ellos, tales actos son norma absoluta en sí mismos, siendo inútil y superflua toda otra norma absoluta metafísica o teológica.

Carácter absoluto y necesario de la ley eterna.—El concepto de la ley eterna ofrece también un marcado «carácter absoluto». De ahí que no pueda ser «norma de los actos humanos», ni pueda ser «ley en sí».

No constituye «regla de los actos humanos», porque éstos no se refieren a ella. No es «ley en sí», por lo mismo que no tiene actos o sujeto sobre el que recaiga y al cual se refiera de hecho. Ni puede objetarse que la ley eterna es «norma mediata o remota por intermedio de la ley natural», ya que con ello se le quitaría toda razón de ley. En primer término, porque desaparece en la ley eterna toda sanción propia anterior al orden de la naturaleza; y, en segundo lugar, porque, aun como norma en sí, no tendría validez antes de la realización histórica de la ley natural en la humanidad, con lo cual dejaría de contraponerse a ésta como eterna. Y, supuesta aquella realización histórica, desaparecería toda razón del ser específico de la ley eterna, porque estaría absorbida por el orden natural y ley natural impuestos.

Consecuencia de la relatividad de la ley a un sujeto y a la formación de una conciencia es que no existen «leyes necesarias en sí», contrariamente a lo que lógicamente debe afirmar la teoría platonizante a que nos venimos refiriendo. En tal sentido, Francisco Suárez afirma que la ley «no es absolutamente necesaria»: «Lex absolute non fuit necessaria. Duo ergo in generali videntur certa. Primum est, necessitatem absolutam legi non convenire, quatenus lex est» (46). Mas la ley es necesaria supuesta la Creación: «Dico secundo: Supposita creatione rationalium creaturarum, lex fuit necessaria necessitate finis, tam simpliciter quam ad melius esse» (47).

Ahora bien, si la ley no es absolutamente necesaria, ¿cómo podrá subsistir la «ley eterna»? Suárez plantea y resuelve la dificultad en la forma siguiente: «Solum potest oriri dubium de lege aeterna, quam nunc esse suppono: illa enim est Deus ipse, et ideo est tam inmutabilis et aeterna, sicut ipse, ac subinde tam necessaria. Sed dico breviter rem illam, quae est lex aeterna, esse absolute necessariam ut probat argumentum: tamen sub ratione legis non habere absolutam necessitatem,

(46) *De legibus*, lib. I, cap. 3, núm. 2.

(47) *Ibid.*, núm. 3.

quia includit respectum liberum...» (48). («Sólo puede originarse cierta duda respecto de la ley eterna, a la que supongo existir; ella es, en efecto, Dios mismo; por lo tanto, tan inmutable y eterna como él mismo; y, por ende, tan necesaria. Mas digo, brevemente, que la denominada ley eterna es absolutamente necesaria, como lo prueba el argumento; sin embargo, en cuanto ley, no es de necesidad absoluta, ya que incluye un acto libre.»)

Es decir que la «ley eterna», «sub ratione legis», deja de serlo, de hecho, aun para sus propugnadores.

Respecto de la cuestión de «si la ley eterna es acto libre o necesario en Dios», afirma Francisco Suárez, luego de haberse referido a algunos de los que la niegan: «Dicendum vero est, legem aeternam non dicere actum necessarium in Deo, sed liberum. Ita sentiunt D. Thomas, Alensis et alii [...]. Et sumitur ex verbis Augustini proxime citatis [...] (49). Confirmatur, quia non potest lex esse sine respectu ad ea quae per illam gubernata sunt; sed lex aeterna non imponitur a Deo vel personis divinis, ut dictum est; ergo est propter creaturas: ergo dicit respectum liberum ad ilias» (50).

Se advierte, sin dificultad, que este argumento suareciano prueba no menos «la libertad de la denominada ley eterna» que su condición «no eterna de ley», mientras que existan las criaturas en que haya de actuarse, confundiéndose entonces con la «ley natural».

En resumen, la ley es relativa: hace siempre referencia a un sujeto y a la formación de una conciencia, y, por lo tanto, «no existen leyes necesarias en sí», a la inversa de lo que lógicamente debe afirmar la teoría platonizante en cuestión. En tanto existe ley en cuanto existen criaturas racionales que han de ordenarse a un fin, constituyéndose así la ley en una categoría de derechos y deberes. Sin eso, la ley carece de objeto; y, si las criaturas no son necesarias, la ley no puede serlo tampoco.

Esta tesis está reconocida por la mayoría de los escolásticos, aunque ella baste para arruinar la doctrina platonizante acerca de las normas legales eternas, con lo cual, en vano, se intenta una conciliación. Desde el momento en que los seres que han de ser objeto libre de la ley la condicionan, en cuanto son término libre de creación y de existencia, es

(48) *Ibid.*, núm. 2.

(49) Es decir, «lex aeterna est ratio vel voluntas divina, ordinem naturalem conservari iuvens et perturbari vetans» (*Contra Faustum*, 26, 27: ML. 42, 418).

(50) *De legibus*, II, cap. 3, núm. 2.

manifiesto que la condicionan también como «ley posible» respecto de un sujeto que no es tampoco más que «posible».

Sustitución de la forma absoluta de la ley eterna.—Por lo expuesto anteriormente llegamos a la conclusión de que no es la ley un tipo absoluto referente al orden de las cosas —cual lo pretendía la teoría platónica—, sino que la ley constituye, dentro del plan general del Universo creado por Dios, «una ordenación imperada mediante la divina voluntad». Por consiguiente, la forma absoluta de la ley eterna debe sustituirse por la ordenación eterna decretada respecto del mundo moral.

Ahora bien, ¿qué ideas fundamentales pueden apreciarse en la realización del orden moral y qué principios lo rige? Tres series de ideas se pueden distinguir en «la realización de un orden moral»: primera, las ideas abstractas de bueno o malo que concebimos como opuestas entre sí («bonum faciendum, malum vitandum»); segunda, las ideas concretas de bueno o malo que resultan en las cosas según el orden existente en ellas, en cuanto algo es conforme o disconforme con su fin propio; tercera, las ideas de bueno o malo en cuanto dicen conformidad o disconformidad con el Bien infinito, que es el Ser divino, Dios.

El principio de no contradicción, ley universal de las categorías del Ser y del Deber.—La norma suprema que regula esas series de ideas y que limita, en cierto modo, la acción de la voluntad legisladora, imponiendo un criterio *a priori*, es la ley del «principio de no contradicción» en sus varias aplicaciones.

En efecto, si se considera en abstracto el bien y el mal, se halla que lo uno no puede ser lo otro, porque sería y no sería al mismo tiempo. De suerte que ésta es una limitación consiguiente al valor del «principio de no contradicción», ya en Dios ya en los demás seres racionales.

Las ideas de bueno y malo en concreto, consiguientes a la finalidad de los seres en el sistema del mundo, vienen subordinadas a la existencia de este orden y condicionadas por el mismo, ya que sería contradictorio que existiera un orden dado en su finalidad propia, que, al mismo tiempo, no exigiese actos correspondientes a dicho orden y a la propia finalidad. Equivaldría esto a afirmar y negar la existencia objetiva del Universo mismo.

Finalmente, lo bueno y lo malo respecto de Dios es siempre una resultante de que algo aparezca o no en contradicción con el ser de Dios, tal como en el orden moral y en el metafísico nos es dado formar concepto del Ser Supremo. Así, una blasfemia o un acto de odio contra la

Divinidad no podrá ser jamás cosa buena porque está en contradicción con el Bien Sumo: que pueda admitir como buena su propia negación.

Resulta, por consiguiente, que el «principio de no contradicción», moderador universal del concepto del ser en el orden de lo existente y de lo posible, lo es igualmente de la realidad moral en todas sus manifestaciones. Fuera de lo que este principio hace irrealizable —haciéndolo antes ininteligible—, todo lo demás cae dentro de la libre ordenación de Dios, sin otros tipos ideales de moralidad que los consiguientes a los planes y órdenes de seres por él establecidas y, como tales, contingentes y mudables.

El principio de no contradicción, como fundamento supremo de la moral objetiva, y cual norma suprema de toda ley, es el regulador del supremo orden moral, cuya percepción por la conciencia del hombre se realiza mediante el conocimiento del mundo externo, imponiéndose como imperativo que dispone la observancia de aquella distribución providencial, realizada en la naturaleza, que el hombre, abusando de su libertad, puede quebrantar. Y, por ende, la forma absoluta de una ley eterna, como ya se ha señalado, debe sustituirse por la ordenación eterna decretada respecto del mundo considerado en su aspecto moral y regida por el principio de no contradicción.

Síguese también que no existe para el hombre ley moral anterior y superior a la «ley natural». Es así como no puede decirse que el hombre quebrante o no cumpla las normas absolutas de la «ley eterna». Y la «ley natural» viene a ser a manera de una continuación en el orden racional de la ley de conservación que preside a toda la Naturaleza, así como un reflejo o plasmación de la disposición divina respecto al orden del mundo y de los seres impuesta al ser humano mediante la razón a fin de que la respete y la guarde. En tal sentido, la conciencia del valor de la obra de Dios como expresión de su voluntad y del deber consiguiente de observarla constituye la base de la ley natural. Y, según esto, la ley natural —y la conciencia moral sobre ella constituida— no ha de ser considerada como copia en nosotros de un tipo abstracto, sino que, por el contrario, el tipo abstracto es producción nuestra, derivado del plan de la naturaleza que se nos ofrece a la percepción en el mundo real.

Ni absolutismo ético ni absolutismo voluntarista. — Alguien podría objetar que si no existen normas determinantes del Derecho y del deber naturales con anterioridad a todo acto volitivo divino Dios no sería objeto de norma moral ni podría decirse justo ni injusto.

A este modo de argumentar se puede responder que Dios no es jus-

to ni injusto respecto de norma alguna presupuesta, si bien es razón y norma de toda justicia en cuanto él le da su valor real. Y, en tal sentido, no puede menos de aparecer justo sobre toda aplicación posible del concepto de justicia finito y limitado que los hombres formamos y con el cual se intenta medirle.

Si Dios está fuera de las categorías lógicas —porque, de lo contrario, estaría dentro de las normas cognoscitivas humanas— y está también fuera de las categorías ontológicas —porque, de otra suerte, sería o no una entidad finita determinada, o una entidad determinable por evolución descendente a la manera de la Idea hegeliana—, debe ser igualmente independiente de las «categorías éticas».

Los partidarios del carácter absoluto de las normas del Derecho y del deber subordinan a Dios a las categorías éticas y, haciéndole sujeto de ellas —como si se tratase de un ser finito—, olvidan que las ideas morales, como las de los demás órdenes, son siempre inadecuadas respecto de Dios; porque, al predicar de Dios los conceptos filosóficos y morales, no se hace sino trasladar dichos conceptos, elaborados por la mente humana, al que es fuente de verdad de los mismos.

Ahora bien, negar la supuesta realidad de tipos éticos absolutos no equivale a afirmar un «absolutismo voluntarista» sin normas fijas ni moral, cual suele objetarse. Porque, al representar las ideas morales un valor metafísico, deben subordinarse al principio de no contradicción cuando se concretan en un orden dado de relaciones éticas. El principio de no contradicción condiciona los órdenes posibles de moralidad; y, por otra parte, la existencia histórica de un mundo dado condiciona la forma de moralidad peculiar entre las formas posibles, según el orden que representa.

Y, desde ese momento, sin que existan normas morales absolutas, *a priori*, en el sentido impugnado, existe, sin embargo, el apriorismo condicionado por la «ley universal de no contradicción» y por el plan realizado en el Universo, que, así como permite establecer principios y conclusiones respecto de las leyes físicas, legitima y autoriza, de igual modo, cuanto al orden moral respecta.

III. CONCLUSIONES EMANADAS DE LA CONCEPCIÓN IUSETERNALISTA DE AMOR RUIBAL

1. *¿Puede admitirse, en opinión de Angel Amor Ruibal, la sentencia tradicional acerca de la ley eterna?*

1. He expuesto, en la parte segunda de este trabajo, cómo la concepción tradicional acerca de la «ley eterna» está, para Amor Ruibal, inspirada y moldeada en la teoría del «ejemplarismo divino» de origen platónico, participando, por lo tanto, de sus inconvenientes, de los cuales el principal radica en la «identificación del valor de las ideas abstractas con el valor de las ideas divinas». Por lo cual, junto a otras razones expuestas, el ejemplarismo es inadmisibile, siéndolo, por ende, también la propia concepción tradicional de la ley eterna.

2. El concepto tradicional iuseternalista carece de un elemento esencial a la ley, que es el «carácter imperativo», efecto, sin duda, de la carencia de sujeto a quien se dirija dicha ley. Y, en tal sentido, la ley eterna resulta un cuadro o paradigma ideal de las cosas, mas nunca un «imperativo». Es, simplemente, un «optativo» de las orientaciones postestativas en la realización de los actos. Le falta, pues, al carácter y esencia de toda ley que es el «mandar», resultante de una relación «actual» de la voluntad creada con la voluntad creadora.

Tal es la fuerza de esta dificultad que llevó a negarle a la ley eterna el carácter propio de «ley» en el seno mismo de la ortodoxia católica y en el propio campo de la filosofía escolástica.

Ante tan grave dificultad vano fue el recurrir de los escolásticos a la solución de distinguir entre ley «terminative» y ley «active». Es evidente —como escribe nuestro autor— que, tratándose de dos elementos esencialmente relacionados para constituir la ley, es imposible disociarlos sin que, de hecho, la ley desaparezca.

Sin embargo, como observa Bautain (51), la ley eterna no constituye una realidad absoluta distinta de Dios, a la que se encuentre sometido; es su misma esencia, en cuanto suprema norma rectora de todo lo existente. Pero tampoco es la sabiduría misma de Dios en cuanto tal sabiduría, ni una idea existente en la mente de Dios, un ejemplar, un arquetipo conforme al cual Dios haya creado el cosmos; «es la razón de esa divina sabiduría en cuanto "manda y prescribe" el orden a que han

(51) *Filosofía de las leyes*, Barcelona, 1865, págs. 35 y sigs.

de ajustarse todas las cosas». He aquí la «imperatividad» característica de la ley.

Según Angel Amor Ruibal, por el contrario, decir que la ley es eterna porque la «idea de orden y el quererlo» son eternos en Dios es equivalente a decir que las cosas existentes son eternas porque las ideas respectivas y la voluntad divina con relación a ellas son también eternas. Porque si del conocer eterno divino de las cosas y de su voluntad de que sean futuras no se deduce el «ser real eterno» de aquéllas, tampoco del conocimiento eterno y del orden eterno jurídico querido se deduce, ni puede deducirse, la existencia real eterna de la ley que aquel orden encierra.

3. Lo mismo cabe decir si se consideran las «propiedades» de la ley eterna, su «necesidad», «inmutabilidad» y «universalidad», a pesar de las soluciones intentadas para dejarlas a salvo, como se ha señalado anteriormente.

4. El concepto de la ley eterna, en la teoría tradicional, ofrece asimismo un marcado carácter «absoluto». De ahí que, según el gran polígrafo galaico, no pueda ser norma de los actos humanos ni «ley en sí». No constituye regla de los actos humanos porque éstos no se refieren a ella. No es ley en sí, por lo mismo que no tiene actos ni sujeto sobre quien recaiga y al cual se refiera.

Consecuencia de esto es que «la ley es relativa» —hace simple referencia a un sujeto— y, por lo tanto, «no existen leyes necesarias en sí». Es decir que en tanto existe ley en cuanto existen seres racionales que han de ordenarse a un fin, constituyéndose así la ley en una categoría de derechos y deberes.

5. La teoría amorruibaliana suprime los tipos trascendentales y absolutos, mas no los principios. Por representar las ideas morales un valor metafísico es menester que se subordinen al principio de no contradicción y a los postulados de cada orden concreto de existencias que determinen las formas de moralidad con todo el valor trascendente de que son capaces los seres y los actos contingentes, supuesta su existencia. No hay, pues, por qué achacar a esta doctrina un absolutismo voluntarista sin normas fijas de moral (52).

Por lo dicho, no es de extrañar que el pensador compostelano llegue —toda vez que se encuentra en la línea de sus afirmaciones anteriores—

(52) Cfr. GÓMEZ LEDO, A., *Amor Ruibal o la sabiduría con sencillez*, Madrid, 1949, pág. 270.

a la conclusión de que «la ley eterna es una abstracción objetiva creada por la mente humana y que, como paradigma legal, traslada la susodicha teoría tradicional a la naturaleza divina».

Para él, las normas que se prefijan a la ley eterna son creación humana subordinada a nuestro modo de ser y de pensar, sin otro valor que el de la teoría que las formula. Porque, al no ser la ley eterna objeto de nuestro conocimiento *a priori* en Dios, ni apareciendo tampoco delineada por la naturaleza en sus contornos y en su contenido, podemos afirmar que la ley eterna es producto de una elaboración refleja que determina su condición y sus propiedades.

Es, pues, la mente humana la que, creando un tipo abstracto legal ontológico, lo traslada a la Divinidad con carácter de la ley eterna; y, después de haber efectuado esta objetivación, le hace descender, como copia del mismo tipo objetivado, a la esfera de la conciencia humana a través del entendimiento, que es de donde tomó su origen.

Hablando, en definitiva, con propiedad, no existe para el hombre ley moral alguna anterior ni superior a la ley natural. Por ende, el hombre no puede cumplir ni quebrantar las normas absolutas de la ley eterna que, en cuanto tal, jamás le fue promulgada; ni puede, igualmente, caer el hombre bajo las sanciones de la ley eterna, porque no las tiene en tal sentido.

2. ¿Niega Amor Ruibal la «existencia» de la ley eterna?

A través de la concepción del pensador galaico sale a flote una negación directa de la «existencia» de la ley eterna dentro de las líneas o coordenadas sentadas por la teoría tradicional, como se ha señalado.

El centro de esta negación radical se halla, principalmente, en la carencia de «imperatividad» por parte de la ley eterna en la concepción escolástica. Esta carencia procede:

1. Del trascendental principio, en opinión de Amor Ruibal, de que la concepción tradicional-escolástica está moldeada en el idealismo platónico acerca del ejemplarismo divino, en cuyo caso la ley eterna sería su «modelo y razón directiva de actos y operaciones», al igual que las ideas ejemplares son, en general, norma y modelo, dentro de esta teoría, de las cosas existentes. Faltaría, pues, el carácter «imperativo», constituyéndose, por consiguiente, la ley eterna en un simple «optativo» o cuadro ideal de lo realizable en el orden humano. En fin, no sería «verdadera ley».

2. De que en la concepción de la ley eterna falta un elemento esencial, cual lo es un objeto «actual» e «histórico» que lo reciba. Y ésta parece, a mi modo de ver, la dificultad cumbre en que Amor Ruibal, de modo especial, hace hincapié.

Los escolásticos responden a esta última dificultad distinguiendo entre ley «active», es decir, ordenación imperada en el Legislador, y ley «terminative», o sea, aplicada, de hecho, a los súbditos. Para el filósofo compostelano es manifiesto que, tratándose de dos elementos esenciales para constituir la ley, es imposible disociarlos sin que *ipso facto* la ley desaparezca.

La verdad o falsedad de la posición conceptual amorruibaliana depende, naturalmente, de la verdad o falsedad de los principios por él sustentados. De hecho, nos hallamos ante una oposición abierta al sistema escolástico en lo que al caso se refiere; sistema éste, por lo demás, reiteradas veces aprobado y recomendado por la Iglesia Católica. ¿Qué decir, pues, a esto? Veámoslo:

«La Iglesia Católica —escribe el P. Quiles (53)—, al aprobar y recomendar el sistema escolástico, quiere decir que este sistema es coherente y conforme con los dogmas católicos. Pero no quiere decir que tal sistema sea verdadero en todas sus partes ni sea la única filosofía compatible con el catolicismo. Deja, por lo tanto, margen a una concepción filosófica de la realidad del mundo, de Dios y de la religión, diferente de la escolástica en sus métodos y principios, con tal que dicho sistema no contradiga a los dogmas revelados.»

Establecido lo antedicho, es formulable, por nuestra parte, la siguiente afirmación final: no sólo niega Angel Amor Ruibal la «existencia» de la ley eterna tal como fue o es propuesta por la teoría tradicional-escolástica, sino que —y ello es altamente avanzado para su época, con sus propios condicionantes— formula la negación total de la existencia eterna de la ley, al margen de cualesquiera disquisiciones. Y ello, basándonos en estos términos tajantes y notorios: «*Hablando con propiedad —dice el polígrafo galaico (54)—, no existe para el hombre ley alguna moral anterior y superior a la ley natural. Así es como no puede decirse que el hombre quebrante ni cumpla las normas absolutas de la ley eterna, que, en cuanto tal, jamás le fue promulgada, ni puede caer bajo sus sanciones, que tampoco las tiene en tal sentido*» (55).

Por otra parte, la ley eterna no constituye para Amor Ruibal el fun-

(53) *Filosofía del Cristianismo*, Buenos Aires, s. a., pág. 153.

(54) *Los Problemas Fundamentales...*, III, núm. 51.

(55) El subrayado (o cursivas) es mío.

damento de la «natural», como creía la sentencia tradicional-escolástica —ley eterna y ley natural se entrelazan por un «nexo ontológico inquebrantable»—: «La ley natural —escribe el pensador galaico— es como una continuación en el orden racional de la ley de conservación que preside a toda la Naturaleza. Tradúcese, pues, por la disposición divina respecto al orden del mundo y de los seres, intimida al hombre mediante la razón para que lo respete y guarde. Así lo conciencia del valor de la obra divina como expresión de su voluntad, y del deber consiguiente de observarla, constituye la base de la ley natural».

IV. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. FUENTES

- SAN AGUSTÍN (354-430): *De Libero Arbitrio*, ML 32, 1221 y ss. Principalmente, I, c. VI y ss.
 — *Contra Faustum*, ML 42, 207 y ss.
 — *De Civitate Dei*, ML 41.
- SANTO TOMÁS (1225-1274): *Opera Omnia*. Edición leonina de 1882, de la que van publicados 15 tomos. A partir de 1965, aproximadamente, aparecieron los tomos 26, 40, 41, 47, 48 y fascículos del 22 (el último en publicación). Utilizo el tomo VII, I-II ae, qq. 90-97.
- SUÁREZ, Francisco, S. I. (1586-1617): *Opera Omnia*. Edición L. Vives, París, 1856-8. Consta la edición de 28 tomos en folio. Me sirvo, de modo especial, del tomo V, «De Legibus»; singularmente, de los libros I y II.
- AMOR RUBIAL, Angel (1869-1930): *Los Problemas Fundamentales de la Filosofía y del Dogma*. Santiago, s. a. Utilizo los volúmenes II y III; especialmente, el cap. IV del último.

2. LITERATURA

- BALIÑAS, C. A.: *El pensamiento de Amor Ruibal*, 1968.
- BAUTAIN, D. L.: *Filosofía de las leyes*. Traducción española de D. V. Gebhardt. Barcelona, 1865.
- CASAS, S.: *Cuatro manuscritos inéditos*. Madrid, Gredos, 1964.
- CATHREIN, V., S. I.: *Filosofía del Derecho*. 4.^a edición. Madrid, 1941.
- DELGADO, J. M.: *Revelación teológica*, 1965.
- DOMÍNGUEZ, D., S. I.: *Historia de la Filosofía*. 7.^a edición. Santander, 1953.
- Dictionnaire de Theologie Cattolique*. Art. «Loi». Tomo IX, cols. 876 y ss.
- Enciclopedia Universal Ilustrada Espasa*, tomo XXX, art. «Ley», págs. 336-56.
- FERNÁNDEZ ALVAR, C.: Notas explicatorias a una traducción de *La Ley*, de Santo Tomás de Aquino. Barcelona, 1936.
- FERNÁNDEZ DE LA MORA, G.: «Correlativismo de Amor Ruibal», en *Atlántida*, 35.
- GILSON, Etienne: *Santo Tomás de Aquino*. Madrid, Aguilar, 1949, cap. IV.

- GÓMEZ LEDO, A.: *Amor Ruibal o la Sabiduría con Sencillez*. Madrid, 1949. Ofrece una amplia biografía y síntesis de su pensamiento.
- GONZÁLEZ MORAL, J., S. I.: *Philosophia Moralis*. 4.^a edición. Santander, 1955.
- LEGAZ Y LACAMBRA, L.: *Introducción a la Ciencia del Derecho*. Barcelona, 1943.
- «En torno al eterno problema del Derecho natural», en *Horizontes del pensamiento jurídico*. Barcelona, 1947, págs. 408 y ss.
- LUÑO PEÑA, Enrique: *Derecho Natural*. Barcelona, 1947.
- *Historia de la Filosofía del Derecho*. Barcelona, 1948-9, 2 vols.
- «Essai critique sur les notions de loi éternelle et loi naturelle», en *Archives de Philosophie du Droit et de Sociologie juridique*. París, 1936, nn. 1-2.
- MANSER, G. M.: *Das Wesen des Thomismus*. Traducción española de V. García Yebra: *La esencia del Tomismo*. Madrid, 1947.
- RICKABY, J., S. I.: *Moral Philosophy*. Londres, 1923.
- RODRIGO, Lucius, S. I.: *Praelectiones Theologico-morales Comillenses*, tomo II. Santander, 1944.
- ROMERO, Esteban: *La Concepción Suareziana de la Ley*. Sevilla, 1944.
- RUIZ-GIMÉNEZ, J.: *Introducción elemental a la Filosofía Jurídica Cristiana*. Madrid, 1945.
- SANCHO IZQUIERDO, M.: *Principios de Derecho Natural como Introducción al estudio del Derecho*. Zaragoza, 1946.
- SORIA, Carlos, O. P.: *Suma teológica de Santo Tomás de Aquino* (versión española de la obra del Aquinate), tomo VI. Madrid, 1956.
- TRUYÓL Y SERRA, A.: *El Derecho y el Estado en San Agustín*. Madrid, 1945.
- DEL VECCHIO, G.: *Il Concetto del Diritto*. Trad. esp. de M. Castaño, Madrid, 1914.

Manuel MOURELLE DE LEMA.
Profesor de la Universidad Complutense de Madrid.

EL DERECHO EN LA SOCIEDAD INDUSTRIAL

¿Existe un «Derecho» que pueda considerarse propio exclusivamente de nuestra sociedad, llamada comunmente sociedad industrial? ¿Existe la posibilidad de caracterizar el Derecho según los tiempos, los lugares o las actividades predominantes de algunas clases sociales? ¿Puede el Derecho, en último análisis, desatender sus principios fundamentales y asumir otros que tengan sólo significado parcial o contingente, para hacerse existencial? Y cuando esto suceda, ¿se puede todavía hablar propiamente de Derecho aplicado y de justicia?

La respuesta a todas estas preguntas implica una cuestión que, en nuestros días, se presenta como un problema grave e importante, porque si hoy todos hablan de la justicia, sin embargo cada uno la entiende de manera particular y la subordina con frecuencia a sus propios intereses, los cuales no se ha ocupado de ver si, por acaso, no están en contacto con los intereses mayores o más válidos de los otros y, sobre todo, si no son perjudiciales a los principios esenciales constitutivos del mismo Derecho.

Esto sucede, en nuestra opinión, porque se continúa anacrónicamente viendo la comunidad social como dividida en clases completamente distintas, igual que en los tiempos antiguos cuando se pensaba que, por naturaleza, se nacía libre o esclavo, noble o plebeyo, y que se estaba destinado a permanecer así. De aquí se derivaba que no pudiéndose modificar la particular condición que cada uno llevaba fatalmente consigo, por nacimiento, también el Derecho se debía adecuar a ello, de modo que las leyes válidas para una clase social no se podían aplicar a los individuos que no formasen parte de aquella clase.

Esta concepción, naturalista, de la condición humana dividida en clases evidentemente jerarquizadas entre sí, ha sufrido el desgaste del tiempo históricamente vivido, constituido sobre todo por la contribución indeleble de la especulación filosófica y de la religión. La filosofía —dirigida a liberar al hombre del estado de salvajismo y de barbarie en que lo situaba la incertidumbre de las normas no escritas de convivencia social—

ha investigado el *concepto de justicia*, haciendo de ésta no sólo una virtud, sino el fundamento de las otras virtudes cardinales (sabiduría, fortaleza y templanza). Y ha asumido en este concepto, encarnado en la reciprocidad del dar y del haber, traducido en los preceptos *neminem laedere, suum cuique tribuere, honeste vivere*, un significado de universalidad que, aun en las frecuentes contradicciones e inobservancias debidas a la humana debilidad, ha servido para evitar que los hombres privados de un seguro y firme principio de equilibrio y fundamento de la paz, hubiesen continuado luchando eternamente por la defensa de los intereses propios o, mejor dicho, de los egoísmos prontos a surgir siempre y poderosamente en toda ocasión.

La universalidad perseguida y sancionada por la filosofía investiga el concepto de lo verdadero y de lo justo y establece, para todos los tiempos, una de las conquistas más grandes a que ha sabido llegar la humanidad pensante. Y su observancia como *virtud*, más o menos realizada por los hombres, es considerada justamente como índice del grado de civilización que éstos alcanzan.

Obviamente la justicia opera y se circunscribe en el ámbito de los intereses y de la utilidad. La distinción entre derechos reales y derechos personales no modifica la significación fundamental de todo derecho, que es la de los intereses y la utilidad. Bienes y servicios son la materia de toda forma de derecho, que siempre se exige, en su concepto y en la práctica como reciprocidad del dar y del haber.

Por este motivo, al Derecho, aunque válido y fundamental para la civilizada convivencia social, faltaba alguna cosa importante. Faltaba la consideración del ser humano en su autenticidad, faltaba la consideración de la intimidad, la vida moral que trasciende lo útil y la reciprocidad.

Si, no obstante las conquistas del Derecho, fuente y sostén del progreso civil de los pueblos, siguieron subsistiendo las tradicionales distinciones naturalistas de las clases sociales, y continuaron las compras y ventas de los esclavos, se puede decir hasta ayer, si no hasta hoy, esto se debe a dicha finitud y circunscripción del Derecho, que no puede ir más allá de los confines de la utilidad y reciprocidad.

Para vencer y superar estos límites (no para negarlos en sí y por sí), para dar significación íntegra y auténtica a lo humano, que es un bien inalienable e indispensable, interviene la religión, especialmente la cristiana que dice a los implicados en la ley de César, en cuanto justa: «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios».

«¿De qué le vale al hombre ganar el mundo, si pierde su alma?»

El mundo, con su utilidad, sus bienes y sus asuntos, existe y es innegable, además, imprescindible. Pero hay también otra cosa, que vale más, para cada hombre, y es su propia alma, cuyo presente y cuyo futuro, cuya redención y cuya salvación constituyen su dignidad singular e inalienable.

A las virtudes cardinales —siempre válidas en su dominio— les faltaba algo: les faltaban las virtudes teologales, que no sólo integran sino que revelan al hombre su auténtica humanidad y su plenitud.

Evidentemente, se trata siempre de «virtudes», no de dones naturales, sino de frutos que hay que esperar de la conciencia y del «obrar» humano. Los hombres pueden hacerse virtuosos, salvándose como hombres, y pueden hacerse pecadores y perderse voluntariamente. Así como a la verdad, fortaleza, templanza y justicia, se llega con el empeño honesto y duradero del actuar humano dirigido a la convivencia social útil y civilizada, del mismo modo, a la caridad, fe y esperanza de la segura salvación, se llega conscientemente, amando, creyendo y obrando para el reino del espíritu. El que no cree en este reino, o no lo advierte, puede ser justo y civilizado, pero no alcanzará la esfera de vida moral y su humanidad será limitada y circunscrita a lo útil y la reciprocidad.

Llegados a este punto, veamos lo que desde hace algún tiempo está sucediendo en el ámbito de los principios inspiradores de nuestra época.

* * *

Hoy se habla muchísimo y por todas partes de justicia, libertad, de humanidad, de democracia. Pero se habla en idiomas tan diversos entre sí, que tal vez era más fácil entenderse sobre la bíblica torre de Babel de lo que es posible entenderse entre nosotros.

La *justicia* de principio de reciprocidad, se ha hecho principio de nivelación y compresión de todos los hombres. La *libertad* se ha vuelto sinónimo de libertinaje y de anarquía; la *humanidad* ha ido a terminar en la vaguedad de una nebulosa sin sentido específico alguno; y la *democracia* ha llegado a ser la sirena que insistentemente llama a los míseros mortales navegantes por el inmenso mar de la pobreza y de los afanes humanos, con calurosas llamadas de paz y de bienestar para transformarlos después a todos en cerdos, encerrados en pocilgas bien vigiladas y silenciados.

Y el que no es bastante vigilante o no es capaz de entender, acaba no sólo con extraviarse sino también haciéndose pieza de juego de tantas trágicas amenidades.

¿De qué depende todo este confucionismo querido y artificioso, pero tal vez también de buena fe?

Parece que el primer motivo importante ha de encontrarse en la mescolanza de los términos, bastante frecuente, entre Derecho y moral, entre justicia y caridad. Sucede así que la generosidad y el amor por el prójimo que nunca ley jurídica alguna ha hecho nacer y que por eso nunca podrá imponer a nadie, se han incluido en programas políticos muy nobles, sin duda, en su carácter abstracto, pero por completo carentes de real posibilidad de actuación. ¿Es posible, por otra parte, suprimir la esfera de los intereses y de las necesidades utilitarias, que son siempre particulares y relativas a la existencia de cada individuo? Para alcanzarlo sería necesario suprimir todos los individuos como tales y, en su puesto, colocar una masa, tal vez conseguida de la reunión forzosa de las individualidades, para extraer de ella (como se hace con las prensas que extraen el aceite de las olivas) un óleo santo, llamado pueblo, que tenga una sola intención, una sola vida, un solo comportamiento. Y, puesto que intento, vida y comportamiento tienen siempre necesariamente un modo particular de ser, no podrán ser determinados por muchos; esto es, los individuos ahora anulados, sino que será siempre uno solo (ni siquiera el Gobierno oligárquico es admisible, porque esto significaría el retorno a la pluralidad y la negación implícita de la unidad y de la uniformidad) el que efectúe la reunión, reduciendo la multitud a masa única y quien imponga a ésta —para que permanezca tal— intento, vida y comportamiento uniformes.

Pero del sueño del amor forzoso de todos para todos y de la generosidad incondicionada e infinita, en la ilusión de traducirlo en realidad; esto es, en hecho político y jurídico, se pasa a la sumisión violenta de todos, los cuales no sólo deben renunciar necesariamente a la propia individualidad, sino que, para aquél poco de vida que les queda, deben obedecer ciegamente a la voluntad del *Leviathan*; deben vivir y comportarse, hasta en las más modestas manifestaciones de su persona, exactamente como el Estado dice y quiere, no de otro modo.

Del amor hemos pasado a la violencia opresiva y negadora de todo derecho humano; de la libertad generosa a la esclavitud general y sin esperanza.

Pero la injusticia, los abusos repetidos, las frecuentes vilezas y, sobre todo, la crueldad moral del potentado, ostentada incluso ante el mismo miserable que vive de limosna, suscitan inevitablemente el amplio repertorio de sentimientos de revuelta y de ansia de justicia que, mezclados de diverso modo, retornan a aquel sueño de un tiempo fa-

buloso en el cual la igualdad y la fraternidad reinan entre todos. Y así los políticos, recurriendo a términos condensados y de más fácil infraentendimiento, hablan de justicia y hacen de ella la bandera de las reivindicaciones de todos y de toda clase, sin ninguna distinción. Estamos aquí en la guerra de todos contra todos, en espera del *Leviathan* nivelador y pacificador.

De ese modo, grupos y clases sociales, en el programa reivindicativo sin fin (justificado por aquel sueño del que antes hablábamos) hablan siempre de justicia e imprimen en ella sus propios intereses y fines, que llaman ellos sus derechos.

Nace así, para cada grupo o clase social, una particular forma de justicia, en relación con sus derechos. ¡Tantos derechos, tantas justicias! Naturalmente, donde los derechos se hacen relativos a los grupos sociales y las reivindicaciones diversas y opuestas pretenden todas ser justas, el derecho unívoco y la justicia válida para todos han terminado. Estamos, de hecho, bajo la ley del más fuerte; esto es, bajo la ley de la violencia y del engaño, en la cual quien vence y detenta la fuerza para ejercer el poder tiene siempre razón. El *poder* se hace sinónimo de *verdad* y, por consiguiente, de *justicia*; ¡la justicia de la jungla!

Que es así lo prueba el hecho de que nosotros, aquí, nos vemos inducidos a hablar del «Derecho de la sociedad industrial»; esto es, de aquella sociedad en la que la prevalencia de las categorías que atienden a la actividad industrial, presenta el problema no del Derecho *tout court*, sino el del Derecho particular y relativo a la sociedad dominada por las fuerzas que operan en la industria.

Es bien verdad que todo esto deriva de la política dominante, que es la política del número. Pero no hay política más injusta, frecuentemente, que ésta, donde el número o la cantidad prevalece. No sólo deja de tener sentido y valor la *cualidad*, sino que en la lucha en la que el número y sólo el número prevalece, dejan de subsistir las razones y los derechos de aquellas fuerzas que, precisamente por su precio y valor, están *siempre* destinadas a ser cuantitativamente pequeñas.

Así, la justicia de clase, como suele decirse; esto es, la justicia relativa a los diversos grupos sociales, deviene una justicia que pretende derechos especiales, que resuelve necesariamente en una clamorosa injusticia general y que, al fin, si no es corregida, dañará a todos.

¿Cómo salir de esta espiral de la justicia injusta, destinada antes o después a causar la muerte de toda justicia y de todo derecho humano?

La respuesta puede ser simple: salir del criterio simplista de la cantidad o, por lo menos, combinarlo con la cualidad. Pero la cuestión

se agrava cuando se nos pregunta cómo saldremos de él y cómo hemos de llegar a la combinación, porque los caminos para ello son y serían tantos que elegir uno de ellos no es empresa fácil, porque son muchos y muy fuertes los intereses en juego, y las pretensiones de conservarlos y de aumentarlos sin fin debe temperarse y corregirse.

No hay derecho sin autoridad; pero cuando la autoridad nazca de la prevalencia de uno de los intereses de clase en lucha entre sí, ella será siempre fuente de justicia injusta. El que debe ejercitar la justicia soberana no puede y no debe ser nunca parte en el juicio. Las partes han de ser escuchadas atentamente sin duda; pero reservar a una de ellas la facultad de juzgar, significa destruir seguramente la justicia. Clases, grupos, partidos, sindicatos, entes sociales diversos bien pueden subsistir, pero a condición que se consideren siempre y solamente partes en el juicio, no jueces y árbitros de sí mismos y de los otros. Pero donde falte o sea débil o corrupta la autoridad autónoma de la justicia soberana, los egoísmos de las partes están destinados a tomar su puesto y a instaurar la injusticia, aunque ésta se cubra de los más grandilocuentes términos.

Es verdad: la historia nos habla continuamente de nobles y plebeyos, de ricos y pobres, donde su drama es, por lo común, las luchas y las sumisiones o bien de una o bien de otra parte. Es decir, la historia vive de injusticias y de violencias alternas. Pero nosotros, ¿debemos convencernos de que no hay un remedio o, por lo menos, no es posible una rémora, capaz de contener y moderar las ambiciones y las imposiciones de una o de la otra parte?

Si así no fuese, ¿para qué hablar de Derecho, para qué hablar de civilización y de humanidad?

Referirse al Derecho positivo y hacer de éste la justificación de sí mismo, como piensan y hacen los neo-positivistas, significa aceptar como bueno todo lo que se impone y tiene éxito, significa aceptar la ley del que vence, no la ley de la justicia. Así, hablar de la dinámica del Derecho positivo, reconociendo como motor suyo sólo las peticiones promovidas y tal vez artificialmente elevadas en el ámbito de las clases sociales, es confiar la historia y el Derecho a las fuerzas frecuentemente incontroladas de los egoísmos y de las exaltaciones colectivas que como decía uno de los más notorios sociólogos modernos, Sighele, son —y no siempre erróneamente— las manifestaciones más solemnes de la bestialidad humana. El Derecho, por el contrario, ha nacido y tiene como perenne razón de ser precisamente contener la bestialidad que, cuando es de los hombres, frecuentemente parece mil veces peor que la de las bestias.

Estas, en efecto, no han inventado, ni para sus semejantes ni para los otros, las matanzas, los campos de concentración o exterminio, ni han recurrido a monstruosas máquinas mortíferas para suprimir las más elementales libertades ajenas.

La fuerza del Derecho soberano es el índice más tangible de la civilización de los pueblos. Su nacimiento, su constitución en leyes escritas y su desenvolvimiento serán siempre obra del pensamiento soberano, tanto más válido cuanto más civilizado; serán obra de aquel pensamiento —digo—, que busca sobre todo la *verdad* objetiva y se atiene a ella al hacerse *jurisprudencia* y *magistratura*. Pero la verdad seguramente se oblitera cuando deviene verdad de una parte, verdad unilateralmente interesada, cualquiera que sea la importancia numérica de esta parte, porque en este caso no es posible que el número de los deshonestos, aunque grande, los transforme en virtuosos, dotados del privilegio de establecer el Derecho.

La política del número es la enemiga natural de la verdad y, en consecuencia la causante de la justicia injusta.

La verdad debe librarse de la sumisión y la subordinación a todas las políticas de sector. Ella debe contemplar todas las políticas y temperarlas en el ámbito del Derecho y de la equidad, para alcanzar los fines de la vida civil. La verdad soberana contempla y resume en sí las verdades sectoriales y el Derecho, por ella fundado, la institucionaliza como justicia soberana.

Los estudiosos del Derecho deben recuperar y ejercitar seriamente, por su parte, el primero de los derechos fundamentales, que es también un deber; el de alcanzar libre y autónomamente la verdad soberana. Sólo así podrán esperar, en consecuencia, ser autónomos, justos y competentes fundadores y ejecutores de la justicia. De otro modo, ¿qué significado tendría la independencia de la magistratura?

Vincenzo de Ruvo.

Universidad de Bari (Italia).

(Traducción de Rafael CASTEJÓN.)

SOBRE LA GENESIS DEL DERECHO NATURAL RACIONALISTA EN LOS JURISTAS DE LOS SIGLOS XIV-XVII

I. INTRODUCCION.

II. EL DERECHO NATURAL EN LA EDAD MEDIA.

III. EL DERECHO NATURAL EN LOS COMIENZOS DE LA EDAD MODERNA.

1. «IUS NATURALE EST, QUOD NATURA OMNIA ANIMALIA DOCUIT». EL DERECHO NATURAL COMO REALIDAD HUMANA.
2. EL PRINCIPIO CONSTITUTIVO DEL DERECHO NATURAL:
 - a) *El Derecho natural y la razón.*
 - b) *El Derecho natural como naturaleza. Derecho natural y libertad natural.*
3. EL PROBLEMA DEL DERECHO DE GENTES SECUNDARIO.

IV. A MODO DE CONCLUSIONES.

I. INTRODUCCION

En el siglo XVII aparecen varias tendencias iusnaturalistas que fundamentalmente pueden quedar reducidas a dos: la representada por Grocio y Pufendorf, entre otros, conocida comunmente como «racionalista-idealista», y la de Hobbes y Locke, llamada «racionalista-naturalista». Durante mucho tiempo los estudios sobre la historia de las teorías sobre el Derecho natural han comenzado con estos autores porque sus doctrinas aparecían como algo nuevo, sin precedentes conocidos en los siglos anteriores (1). Posteriormente, los estudiosos de la historia del

(1) Vid. entre otros, Joaquín MARÍN Y MENDOZA, *Historia del Derecho natural y de gentes*, edición a cargo de M. García Pelayo, Madrid, 1950. J. F. STAHL, *Historia de la Filosofía del Derecho*, traducción de la edición alemana de 1827 por

Derecho natural, además de ocuparse de las aportaciones iusnaturalistas de Grecia y Roma, repararon en las obras de algunos teólogos medievales, como Santo Tomás o Guillermo de Occam porque vieron en sus teorías no sólo un valor intrínseco, sino un precedente del Derecho natural racionalista del siglo xvii (2). En tiempos más recientes diversos estudiosos han llamado la atención sobre las obras de los teólogos-juristas españoles de los siglos xvi y xvii, que salieron de su olvido para entrar a formar parte de la cadena de autores iusnaturalistas que suele comenzar con Santo Tomás (3).

Siendo éste el estado de la cuestión, no tiene nada de extraño que al estudiar las doctrinas del Derecho natural anteriores al siglo xvii los diversos historiadores aludan a Santo Tomás, Occam, Vitoria, Soto, Molina, etc., porque consideran que el Derecho natural «pre-grociano» sólo se encuentra en los tratados de los teólogos. En los estudios más recientes sobre la historia de la doctrina del Derecho natural se hace una excepción: se contempla la doctrina de Fernando Vázquez de Menchaca, cuya aportación al desarrollo de la doctrina del Derecho natural aparece enmarcada cronológicamente, antes y después, por las teorías de los teólogos aludidos.

Sin embargo, en estos estudios subsiste un problema grave: desde las doctrinas de Santo Tomás, Occam o Francisco de Vitoria no se pueden explicar las teorías de Hobbes o Pufendorf, por ejemplo. Las teorías de unos y otros son excesivamente heterogéneas como para encontrar una relación de precedencia entre ellas.

Entiendo que esta dificultad se puede superar —porque deja de constituir problema— si se estudia el curso real de la Historia del pensamiento y se abandona el escalonamiento doctrinal que hasta ahora existe en los manuales y tratados de historia del Derecho natural. No sé por qué causa la historia del iusnaturalismo medieval y moderno ha sido ligada a las teorías de los teólogos, de modo que desde sus orígenes en Europa hasta el siglo xvii resulta un Derecho natural «teológico» y, des-

Enrique Gil y Robles, Madrid, 1894. J. SAUTER, *Die philosophische Grundlagen des Naturrechts*, Viena, 1932.

(2) Vid. entre otros, G. DEL VECCHIO, *Filosofía del Derecho*, traducción de L. Recaséns Siches, Barcelona, 1935.

(3) La bibliografía sobre este tema es muy extensa. Vid. H. WELZEL, *Introducción a la Filosofía del Derecho. Derecho natural y justicia material*, traducción de F. González Vicén de la 4.^a edición alemana. A. VERDROSS, *La Filosofía del Derecho del mundo occidental. Visión panorámica de sus fundamentos y principales problemas*, traducción de M. de la Cueva de la edición alemana de 1958, México, 1962. E. GALÁN, *Ius Naturae*, Madrid, 1961.

de este siglo en adelante, un Derecho natural propio de juristas y filósofos. Lo correcto hubiera sido buscar los antecedentes de las teorías iusnaturalistas de los juristas y filósofos, que no eran teólogos, de los siglos XVII y XVIII en las obras de los juristas de los siglos anteriores, no en las de los teólogos, y entonces hubiera aparecido una armónica continuidad histórica en el desarrollo de las diversas teorías iusnaturalistas. De esta forma se hubieran evitado toda una serie de problemas y estaríamos en condiciones de comprender correctamente la génesis y desarrollo histórico de las doctrinas iusnaturalistas de la Edad Moderna.

Así pues, nos proponemos estudiar las doctrinas que acerca del Derecho natural se encuentran en los juristas del «ius commune» destacando aquellas ideas que los diferencian del iusnaturalismo de los teólogos. Antes de empezar quisiera hacer dos advertencias. Una, que no ha sido mi propósito estudiar detalladamente este tema en los autores aludidos. Dado que la bibliografía sobre este punto es nula, me contento con señalar lo más importante, desbrozando un poco el camino. También hay que decir que el lector quizá se sorprenda por una aparente arbitrariedad en la elección de los juristas estudiados. No existe tal arbitrariedad. Sucede que algunos juristas poco conocidos, como Alberto Bolognetus, por ejemplo, exponen una doctrina profunda y extensa sobre el tema, mientras que otros, de gran importancia en su tiempo, no les preocupa lo referente al «ius naturale». Por ello, juristas tales como Jasón del Mayno, Pablo de Castro, Juan de Imola, por citar solamente algunos, no son tenidos en cuenta en este estudio.

II. EL DERECHO NATURAL EN LA EDAD MEDIA

Al estudiar los conceptos del Derecho natural que se encuentran en la glosa acursiana lo que más llama la atención, al menos a primera vista, es la fuerte imprecisión terminológica al tratar de este tema. La causa de este fenómeno quizá resida en la equiparación que realizó Gayo entre el «ius naturale» y el «ius gentium» (4) porque Acursio, siguiendo a este jurista romano, identifica repetidas veces ambas expresiones (5) e indica que tales denominaciones expresan la misma realidad

(4) «Quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes populus peraeque custoditur vocaturque ius gentium, quasi quo iure omnes gentes utuntur», cfr. *Instituta*, 1, 1.

(5) Cfr. ACURSIO, *Accursii glossa in Digestum vetus, infortiatum et novum*, Reproducción «Ex officina Erasmiana» de la edic. de Venecia de 1487, Torino,

porque el «iure gentium... est naturali ratione inductum» (6). Pero Acursio no erige a la «ratio» en el principio supremo del Derecho natural, como pudiera pensarse después de examinar las citas expuestas. Tal Derecho está constituido fundamentalmente por las inclinaciones naturales del hombre y por algunos principios muy generales entre los que destaca la libertad «natural» existente entre todas las personas. Consecuentemente, nuestro autor escribe que «algunas obligaciones que provienen del instinto natural pueden ser consideradas como pertenecientes al Derecho de gentes, como sucede con las originadas por la procreación y alimentación de los hijos» (7), y, refiriéndose a la libertad, afirma que «aquí (D. 1, 5, 4) se define a la libertad según el Derecho en el que se fundamenta, que es el Derecho natural, pues según este Derecho cada cual puede hacer lo que quiera, excepto aquello que se lo impida hacer de hecho o por el Derecho» (8).

Sin embargo, no pueden identificarse el «ius naturale» y el «ius gentium» en un jurista que pretende glosar el texto romano, porque el Derecho natural y el Derecho de gentes fueron entendidos de formas muy diversas por los propios juristas romanos (9). Por ello, al seguir las definiciones de ambos tipos del Derecho contenidas en la Instituta y en el Digesto, Acursio incurre en las mismas contradicciones que los compiladores del «Corpus Iuris». La piedra de toque era la esclavitud en tanto que instituto jurídico. Una vez que Florentino fundamentó la libertad del hombre, según la ley «libertas» (D. 1, 5, 4) en la ley natural, ¿cómo justificar la servidumbre? Existe una posible salida: se puede

1968. Cfr., entre otros muchos lugares, glosa «a» a D. 1, 1, 1, al final; glosa «k» a D. 1, 1, 9. En estos lugares habla del «ius gentium naturale» o equipara expresamente el Derecho natural con el Derecho de gentes.

(6) *Institutionum sive primorum totius Iurisprudentiæ elementorum libri quattuor. Commentariis Accursii et multorum insuper aliorum doctorum hominum scholiis atque observationibus illustrati*, París, 1559, Libro II, tít. 1, glosa «i». Lo mismo afirma en glosa «e» del Libro I, tít. II.

(7) *De iure gentium tunc dici potest quandam esse obligationem quam ex instinctu naturae provenit, ut in aleundis liberis et procreandis*. Cfr. glosa «a» a D. 1, 1, 5. En la glosa «a» a D. 1, 1, 1, indica que «ius naturale quattuor modis dici. Primo lex mosaica. Secundo, obligationi qui ex instictu naturali...». En las glosas «a» y «b» a Inst. 1, 2 pr., indica que la «licita coniunctione» y «eo enim quod movetur parens ad educationem filii est ius naturale».

(8) «Definit hinc libertas secundum ius quo est inventa. ius naturale secundum... enim potest facere quod vult inspecto iure naturali nisi vi de facto aut iure prohibeatur». Cfr. glosa «b» a D. 1, 5, 4.

(9) Vid., entre otros muchos, a G. NOCERA, *Ius Naturale nella esperienza giuridica romana*, Giuffré, Milano, 1962, pág. 27 y sigs.

entender que en dicha ley «se define la libertad del hombre libre no la libertad del siervo... de modo que la libertad del hombre libre sea una, y la libertad de siervo otra distinta» (10). Pero esta solución no convence en lo más mínimo a Acursio: «Tú afirma que la libertad es la facultad, es decir, la posibilidad fundamentada en el Derecho natural de hacer cada cual lo que quiera» (11).

Dado que la servidumbre es conforme al Derecho y que la libertad de todos los hombres se fundamenta en el Derecho natural, era preciso admitir que la esclavitud se fundamenta en un Derecho de origen humano. Como el Derecho romano la fundamentaba en el Derecho de gentes (12), Acursio afirma que está legitimada «por el Derecho de gentes que ha sido introducido a causa de las necesidades de los hombres» (13), y esto es posible porque «en este punto el Derecho de gentes derogó al Derecho natural» (14). Ante las dificultades prácticas le fue preciso, pues, admitir la existencia de un Derecho de gentes que deroga el Derecho natural. No caracteriza a este Derecho de ninguna forma completa. Se limita, sencillamente, con reconocer que el Derecho natural puede ser derogado, y tal cosa sucede con la «usucapio» y la esclavitud, y que tal derogación no puede ser total, es decir, no alcanza al Derecho natural en su totalidad, sino sólo a algún instituto jurídico determinado (15).

La opinión de Florentino expuesta en la ley «libertas» motivó, como hemos visto, no ya una fundamentación de la libertad del hombre en el Derecho natural, sino casi una identificación entre Derecho natural y

(10) «Definiri libertatem liberi, non libertatem servi quia ex prima vocantur, scilicet hodie liberi: non ex secundam scilicet qua habet servi. Est ergo libertas alia in servo, alia in libero». ACURSIO, glosa «c» a Inst. 1, 3, 1.

(11) «Tu dic quod libertas est facultas, id est, possibilitas a iure naturali potest facere quicquid vult». Cfr. glosa «b» a D. 1, 5, 4.

(12) Cfr., entre otros muchos lugares, D. 1, 5, 4, 1.

(13) Glosa «b» a D. 1, 5, 4. Esta misma idea la reitera en la glosa «c» a D. 1, 5, 4.

(14) Inst., 1, 3, 1, glosa «c».

(15) En la glosa «c» a D. 1, 1, 6 escribe, a propósito de la «usucapio» «quae est contra ius naturale. est de iure civile. nec obstat quod ipsum sit immutabilia. illud verum in suo genere. in certis autem capitulis mutat... sed non in totum recedit detrahendo in casibus supradictis». En la glosa «t» a D. 1, 1, 11 proporciona una explicación racional a las dos instituciones que parecen oponerse al Derecho natural: «melius est servitute esse quam non esse. sic enim omnes capti ab hostibus pariret nulli est rei publicae eos vivere servos quam mori ingenuos. Item si inspicias necessitates quae essent nisi usucapiones melius est eas tolerari. aliter enim non possent probari dominum».

libertad. El lector podrá comprobar, páginas adelante, el alcance que tuvo esta identificación. Como consecuencia de este fenómeno, cuya paternidad hay que atribuirle a los primeros glosadores, puesto que en Acursio aparece como una idea ya madura, toda aquella institución que de algún modo se oponga a la libertad o igualdad de los hombres es «contraria» al Derecho natural entendido como orden general de libertad. De ello resulta que los juristas contaban con un concepto del Derecho natural que, al parecer, era desconocido por los teólogos medievales, es decir, tal Derecho entendido como la libertad e igualdad «natural» de los hombres. Y llevado de los textos romanos, Acursio concibe un «ius gentium», derogador del Derecho natural, entendido de la forma aludida, que viene a ser el resultado de un raciocinio pragmático originado por la insuperable dificultad de la ley «libertas».

Pedro de Bellapertica, que debe ser considerado como uno de los que inician la escuela de los «comentadores», y que representa una actitud metódica substancialmente distinta de la de los acursianos o «glosadores», se plantea un conjunto de problemas a propósito del Derecho natural en él, más o menos, sigue el esquema de Acursio, aunque con soluciones diferentes en algunos casos.

El francés distingue expresamente entre «ius naturale» y «ius gentium». «Se dice que es Derecho natural primario aquello que la naturaleza enseñó a todos los animales... Pero el Derecho natural puede ser entendido de otro modo, a saber, como el Derecho de gentes que apareció con el mismo género humano» (16). Pero Bellapertica apenas se ocupa de la naturaleza y contenido del Derecho de gentes. Referido directamente a él sólo nos dice que «es Derecho de gentes aquel que la razón natural constituyó entre casi todos los hombres, del que se sirven casi todos ellos» (17), y aparte de esta declaración, en la que sigue casi literalmente un texto romano, nada más hemos encontrado sobre este tema.

Sin embargo, espigando en su casuística, el estudioso encuentra en la doctrina de Pedro de Bellapertica una teoría del Derecho natural relativamente coherente, sin contradicciones. Estas comenzaban en Acur-

(16) «Ius primaevum naturale dicitur quod natura omnia animalia docuit... Alio modo sumitur ius naturale secundum quod est ius gentium quod cum ipso humano genere introductum est». Cfr. *In libros Institutionum Divi Iustiniani Sacratissimi principis Commentarii*, Lyon, 1589, comentario núm. 60 a Inst. 1, 21. Había afirmado lo mismo, con explicaciones prolijas en el comentario núm. 4 al mismo lugar de la Instituta.

(17) «Ius gentium illud quod naturali ratione inter homines peraeque servatur quae quo iure omnes homines utuntur». Cfr. comentario a Inst. 1, 2, 1.

sio, tal como hemos estudiado, ante el problema de la esclavitud, «introducida» por el Derecho de gentes, que deroga en este punto al Derecho natural. Bellapertica soslaya las dificultades en que se vio envuelto Acurcio porque distingue entre «libertad» natural y «derecho» natural. «Se afirma que la libertad es la facultad natural de un hombre, a no ser que la violencia, esto es, el Derecho de gentes, o el Derecho, es decir, el «ius civile» le prohiban su ejercicio. Esto no es correcto. La libertad es la facultad natural de un hombre exceptuando aquello que se le prohíbe por la fuerza, es decir, por la violencia de algún Derecho, sea el Derecho de gentes o el «ius civile». Sigue explicando extensamente que una cosa es la «facultas» y otra el «ius». «Facultas» se deriva de «fas» y el «ius» es algo distinto del «fas». Para explicar mejor su pensamiento, propone un ejemplo: el hecho de transitar por un campo ajeno. «Pasar a través de un campo ajeno es lícito» («fas est»), pero no existe un verdadero derecho o hacer esto. Así pues, Bellapertica entiende que «la libertad es una facultad natural y no se afirma que sea un derecho... pues todas las cosas están permitidas si no están expresamente prohibidas, y por esto, el obrar con plena libertad corresponde al «fas», no al «ius» (18).

De este modo, el Derecho natural entendido, como un orden general de libertad no queda derogado por la existencia, reconocida jurídicamente, de la esclavitud.

Del conjunto de su doctrina parece deducirse que Bellapertica, de forma parecida a la de los teólogos de su época, concibe fundamentalmente el Derecho natural como un conjunto de principios ético-jurídicos inviolables por los hombres. Tal cosa se puede reconocer en la rigurosa inderogabilidad que asigna a este Derecho: «ius naturale non potest tolli per ius civile cum apud omnes peraeque servatur sed ius civile non neque apud omnes» (19). Rechaza, por tanto, la opinión de Acurcio según la cual el Derecho natural se puede derogar «in particularitate» pero no «in sua totalitate» porque ello implica que se establece, respecto a su derogación, una relación de «toto quo ad totum et de parte quo ad partem» que está negada expresamente por las leyes «quae de tota», D., «de rei vindicatione» y «qui scit.», D., «de usur.» (D. 6, 1, 7, y D. 22, 1, 25). Concluye afirmando que «ista solutio non valet unum obolum» (20).

Las inclinaciones naturales que muestran los hombres también deben ser consideradas Derecho natural. Nuestro autor reconoce implícitamen-

(18) Comentario a Inst., 1, 3, 2.

(19) Comentario núm. 7 a Inst. 1, 2, 1.

(20) Comentario núm. 65 a Inst. 1, 2, 11.

te esto cuando escribe que «el Derecho natural es una fuerza ínsita en las cosas mismas» (21). Una aplicación de esta faceta del Derecho natural la encontramos a propósito del matrimonio: «Yo afirmo, y así lo entiende la glosa, que el matrimonio, en la forma que hoy existe, «non est de iure naturali». En efecto, se dice que el Derecho natural es aquello que los animales conocen por naturaleza: ¿creéis que la naturaleza enseña a obligarse perpetuamente? Ciertamente, no. Por tanto, el matrimonio, en la forma que hoy existe, «non est de iure naturali» (22). Si el matrimonio, tal como hoy es conocido, se mueve al margen del Derecho natural, ¿hay que suponer que el Derecho positivo humano ha derogado al Derecho natural? Bellapertica no se pronuncia sobre este extremo. Pero es de suponer que tendría ante sus ojos la sentencia de Acursio ante este mismo problema. En efecto, Acursio, aunque había admitido que en el caso del matrimonio queda derogado el Derecho natural, intenta salvar a este Derecho de un número excesivo de derogaciones parciales, que le harían perder dignidad, e indica que el Derecho de gentes y el «Derecho Civil», cada cual por su parte, «additur materia» a la regulación jurídica de la institución matrimonial (23).

Este conjunto de inclinaciones naturales que también constituyen Derecho natural son consideradas causas segundas dentro del orden de la Creación. El francés quiere evitar cualquier solución que conduzca, aunque sea remotamente, a un panteísmo e indica que el término «natura» que se encuentra en la definición del Derecho natural de la Instituta debe entenderse en caso ablativo, y entonces «intelligatur de natura naturata» (24).

Con Bartolo de Saxoferrato se inicia una etapa nueva en las teorías iusnaturalistas de la jurisprudencia medieval. Este autor asumió las doctrinas anteriores sobre el Derecho natural y el Derecho de gentes y dedicó a este tema una atención muy superior a la de los juristas que le habían precedido. De esta forma, la jurisprudencia que se desarrolla a partir del siglo XIV tuvo a su disposición unas teorías relativamente extensas sobre los tipos del Derecho aludidos, y éste fue el primer paso, necesario, para una andadura históricamente muy larga que desembo-

(21) «Ius naturale est vis insita in rebus». Cfr. comentario núm. 7 a Inst. 1, 2, 1.

(22) «Dico et hic glossa sentit, matrimonium in forma in qua est hodie non est de iure naturali. Dixit istud ius naturale illud scitum quod animalia habent per naturam: credetis quod natura doceat quod obligant se perpetuo. certe non. Et ideo secundum quod hodie est matrimonium non est de iure naturali». Cfr. comentario número 7 a Inst. 1, 2, 1.

(23) Cfr. glosa «c» a D. 1, 1, 6.

(24) Comentario núm. 1 a Inst. 1, 2, 1.

caría en el tratamiento del Derecho natural como ciencia con sustantividad propia.

Bartolo emplea a veces indistintamente las expresiones «ius naturale» y «ius gentium» (25), pero prefiere distinguir el Derecho natural del Derecho de gentes. Muestra una cierta irritación por el empleo indiscriminado de dichas expresiones y propone una solución para evitar equívocos: cuando aparezca el término «natural» referido «ad rationem vel ad homines» debe entenderse que se trata del «ius gentium» (26). Esto es así porque el «ius naturale est, quod congruit omnibus» (27) y este Derecho «relatum ad rationem, vel ad hominem, semper intelligitur pro iure gentium» (28).

Sin embargo, esta distinción plantea una serie de problemas con los que también había tropezado la jurisprudencia anterior. Efectivamente, si admite que el Derecho natural propio del hombre es el Derecho de gentes, sin más, no puede explicar cómo el siervo «qui est annihilatus» por el Derecho de gentes puede obligarse «naturalmente» (29). Por otra parte, existen varios institutos jurídicos que son opuestos a la libertad y equidad propias del Derecho natural y esto sucede con la esclavitud, la «capitis diminutio» y la «praescriptio», que se fundamentaban en el Derecho de gentes (30). Lo procedente, para resolver estas dificulta-

(25) Cfr., entre otros lugares, comentario núm. 1 a Inst. 1, 2, 11. Citamos por la edición de Venecia de 1516.

(26) En el comentario núm. 5 a D. 41, 2, 1, escribe: «Dicitur hic, quod possessio est naturalis. Contra, illud est naturale, quod commune est omnibus animalibus, et sic animalia possident, contra, carentes sensu non possident. Dicit Glosa intellige naturaliter, de iure gentium, et cum verbum naturale refert ad rationem, vel ad homines, intellige ius naturale vel gentium... Sic enim hoc verbum naturale, refertur ad homines, ergo de iure gentium intelligunt».

(27) Cfr. comentarios a D. 2, 14, 1. D. 1, 1, 3, núm. 5. D. 12, 6, 64. Inst. 1, 3 e Inst. 1, 2, 2, núm. 1.

(28) Comentario a D. 41, 2, 1, núm. 5. Esta misma idea se encuentra entre otros lugares, en el comentario núm. 5 a D. 1, 1, 3. D. 1, 1, 5, núm. 20. D. 12, 6, 1, número 9. D. 29, 1, 1, 3. Este hecho explica la aparente paradoja de que la «obligatio naturalis» se fundamente en el Derecho de gentes y no en el Derecho natural: «qui est obligatus ex aliqua aequitate, vel disponens iuris gentium dicitur obligatus naturaliter». Cfr. comentario núm. 26 a D. 12, 6, 60.

(29) Cfr. comentario núm. 9 a D. 1, 1, 5.

(30) «Quod ius naturale primævum sit mutabile arguit glossa multipliter: et primo, quia servitus est contra ius naturale, cum omnes homines iure naturale primævo sunt liberi: et inde praevallet servitus iure cognitionis, quodam ius naturale tollitur per capitis diminutionem. Item usucapit contra ius naturale, quia naturale aequum est». Cfr. comentario núm. 1 a Inst. 1, 2, 11.

des, es considerar que el «*ius gentium habet duas partes*» (31). Una es la que comprende «el Derecho de gentes que consiste en la razón natural, sin tener en cuenta ninguna constitución de los hombres, que comenzó a existir con el mismo género humano, como es, por ejemplo, cumplir la palabra dada o la promesa hecha. Atendido este Derecho de gentes primario el «status» del siervo no está aniquilado, por lo que hay que concluir que todos los hombres eran libres». La otra es «el Derecho de gentes que todos los pueblos usan, que no consiste en la pura razón natural, sino que ha sido creado por constituciones de los pueblos... como sucede con las guerras, cautividades, esclavitud, distinciones de las propiedades, y según este Derecho el «status» del siervo ha quedado reducido civilmente a la nada» (32).

Así pues, existen dos derechos de gentes que, entre otras, guardan entre sí una pretendida relación cronológica. Existe un Derecho de gentes que se manifestó con el mismo género humano, al que Bartolo llama «*iurisgentium vel ius naturale primaevum*» (33), y hay otro, «*introduc-tum usu gentium*» (34), que aparece en la Historia más tarde. Posteriormente, los hombres crearon el «*ius civile*», una vez que pasaron por una etapa en la que sólo estaba en vigor la pura equidad natural o Derecho de gentes (35).

Por tanto, existen dos etapas por las que ha pasado la Humanidad hasta llegar al estado presente. Según Bartolo, en la primera estaba en vigor únicamente el Derecho de gentes, natural «*secundum quod domi-*

(31) Cfr. comentario núm. 10 a D. 1, 1, 5.

(32) «*Iurisgentium, quod fuit eo ipso, quod gentes esse coeperunt, rationali ratione inductum absque aliqua constitutione iuris gentium, ut fidem, seu promissa servare. Et isto iurisgentium primaevus status servi non est annihilatus, imo omnes erant liberi*». «*Est iurisgentium, quo omnes gentes utuntur ex constitutionem earum, non rationem naturalem... ut bella, captivitates, servitutes, distinciones dominiorum, et isto iure status servorum est annihilatus*». Cfr. Comentario a D. 12, 6, 64. Otras citas con un contenido casi idéntico las encontramos en los comentarios a D. 1, 1, 5, número 10, y D. 29, 1, 14, núm. 2. Juan Bolognetus, a mediados del siglo XVI, explicaba que Bartolo había distinguido tres Derechos diferentes: El Derecho natural, el Derecho de gentes «*quod a constitutionibus gentium introductum fuit*», y el «*ius gentium alium tertium mixtum, quod a gentibus factum fuit et propter hoc sit ius gentium, quia sine constitutione ex sola naturali ratione ab hominibus institutum fuit appellatum ius naturale, et sic sit mixtum, et dicant ius naturale gentium*». Cfr. *In eam Pandectarum partem quam Digesti Veteris vocant, Commentarium, seu Repetitionum Pars Prima*, Venecia, 1582. Rúbrica «*de verborum obligationibus*», núm. 22.

(33) Cfr. comentario a D. 12, 6, 13.

(34) Cfr. comentario núm. 2 a D. 29, 1, 14.

(35) Cfr. comentarios a D. 1, 1, 5, núm. 4, y D. 12, 6, 38, núm. 12.

nia fuerunt distincta» (36). Del conjunto de su doctrina parece que Bartolo rechaza la opinión de aquellos que habían mantenido que el poder político no existiría en esta primera etapa de la historia de la Humanidad, porque escribe: «Tu afirmas que porque los jueces y magistrados fundamentan su legitimación en el «iure civili», la obligación de obedecer a los jueces no pudo fundamentarse en el Derecho de gentes, pues este Derecho desconocía a los jueces y magistrados. Contesto que no. Los reyes y magistrados, como declara la ley «ex hoc iure» (D. 1, 1, 5) se legitiman por el Derecho de gentes, y los otros jueces inferiores fueron «introducidos» más tarde por el «iure civili» (37). Entonces no existían acciones ni juicios, «y aquel que quería conseguir algo lo alcanzaba únicamente mediante el poder del rey» (38). Tampoco existía el matrimonio en la forma que hoy lo conocemos y, por ello, todos los hijos eran legítimos (39).

En la segunda etapa entró en vigor el Derecho de gentes creado por los hombres ante las necesidades humanas, y este Derecho consagró la esclavitud, determinadas formas del poder político y otras instituciones jurídicas que parecen opuestas a la libertad o a la equidad del Derecho de gentes primario. Juntamente con este tipo del Derecho de gentes se creó el «ius civile» o Derecho propio de cada comunidad política, y con él entran los hombres en la sociedad actual (40).

Pero, ¿cómo pueden subsistir y ser admitidas en esta segunda etapa unas instituciones que son contrarias al Derecho natural? Nuestro autor, sin que parezca consciente de ello, utiliza varias acepciones muy distintas del Derecho natural, legadas por la jurisprudencia anterior. Una es aquella «quod procedit ex ratione naturali, quod convenit solis hominibus» (41). Aquí tenemos al Derecho natural como «ratio», compuesto por algunos principios ético-jurídicos muy elementales, «ut servare pro-

(36) Cfr. comentario núm. 4 a D. 1, 1, 5.

(37) «Dicis tu quo hoc, cum iudices et magistratus fuerint de iure civili, ergo quod obediamus iudicibus non fuit de iure gentium, cum illo iure iudices et magistratus, et reges, ut 1. ex hoc iure, et, ibi, regna condita, et alii iudices inferiores postea fuerunt introducta a iure civili». Cfr. comentario núm. 14 a D. 12, 6, 60.

(38) Comentario núm. 12 a D. 12, 6, 38.

(39) Cfr. comentario núm. 14 a D. 41, 2, 1.

(40) A tenor de diversos textos podría pensarse que en la doctrina de Bartolo es preciso admitir la existencia de una primera etapa en la que no existiría poder político, etapa que sería conocida posteriormente como «estado de naturaleza». Aunque algunos textos aislados ofrecen cierto fundamento para pensar así, el conjunto de la doctrina de Bartolo rechaza la existencia de tal estadio en la «historia» de la Humanidad.

(41) Comentario núm. 10 a D. 1, 1, 5.

missa», por ejemplo (42). Otra acepción del Derecho natural es aquella que se concreta en la «obligatio naturalis, quod procedit ex instinctu naturali» (43).

El Derecho natural como «ratio naturalis», tal como lo entiende Bartolo, no debe ser confundido con el Derecho natural racionalista que se desarrolla en la Edad Moderna. La «ratio» de los autores de los siglos XVII y XVIII es la razón humana que se despliega ante las necesidades, de una forma deductiva y sistemática. La «ratio» a la que alude Bartolo, en cambio, consiste en el núcleo de principios ético-jurídicos más elementales que todo hombre encuentra en su razón de una forma innata. De hecho, sólo le sirve para conocer unas reglas ético-jurídicas muy elementales frecuentes de encontrar, atribuidas al Derecho natural, entre los juristas bajomedievales. Andrés de Exea, jurista del siglo XVI, expresa muy claramente esto cuando escribe que «nosotros llamamos Derecho natural a aquellos principios que existen naturalmente en todos los hombres, que se descubren no mediante un esfuerzo sino como por un instinto natural y una inclinación a lo que es verdadero y bueno. Porque la criatura racional los determina simplemente, por la fuerza de su naturaleza, y no por una inquisición o raciocinio» (44).

El Derecho natural como instinto natural, en cambio, sólo supone una cierta inclinación natural hacia algo o, lo que es más importante en Bartolo, la concreción de las libertades del hombre en una genérica libertad «natural». Esta libertad ha sido, y es —mantiene nuestro autor— mutilada, ya sea por la institución de la esclavitud, ya por la misma existencia del poder político que, con sus relaciones de jerarquización y subordinación, parece contrario al libre querer de cada cual. Por ello escribía Bartolo: «An contra ius naturale lex possit? Glossa tenet quod non. Contra eam facit: nam sententia iudicis tollit libertatem, quae est de iure naturali» (45). Así pues, el Derecho natural entendido como la libertad a que aludimos, es fácilmente derogable por los hombres, y tiene forzosamente que ser derogado cuando se admite la existencia de una institución que impide el despliegue absolutamente libre de la libertad de cada individuo. Lo mismo sucede con la «usucapio» y la «capitisdiminutio», como ya vimos, que se consideraban opuestas a la equidad natural.

La identificación entre Derecho natural y libertad, que se apuntaba

(42) Cfr. *ibidem*.

(43) Comentario núm. 10 a D. 1, 1, 1.

(44) *Liber pactorum unus*, Lyon, 1542, pág. 119.

(45) Comentario núm. 3 a D. 1, 4, 1.

en las glosas de Acursio, recibe su espaldazado con Bartolo. En efecto, este jurista une la idea de libertad con la de un supuesto estadio histórico por el que atravesó la Humanidad en una primera fase de su desarrollo, y tal estadio será llamado poco después «status naturae» por el hecho de que en él los hombres se regían únicamente por el Derecho natural. La idea del Derecho natural-libertad, enriquecida con la de libertad-estado de naturaleza, fue uno de los componentes del incipiente iusnaturalismo de los juristas, que se apartaron, de esta forma, en el siglo XIV, de las teorías iusnaturalistas de los teólogos, más atentos al contenido ético del Derecho natural. Del mismo modo, el «ius gentium» de los juristas, que era el Derecho que justificaba todo aquello que, aunque admitido socialmente en aquel tiempo sin embargo parecía oponerse a la libertad o bondad ética del Derecho natural, cosa que sucedía con la servidumbre, el fraude tolerable en la contratación, o la prostitución, poco tenía en común con el «ius gentium» que Santo Tomás obtenía del Derecho natural por «determinación» o «conclusión».

Pero esto no supuso una actitud iusnaturalista «revolucionaria», del tipo de las que surgen en el siglo XVIII. El pathos ético de la libertad en el siglo XIV es muy distinto al que se desarrollará a finales de la Edad Moderna. Bartolo se limita a constatar que «naturalmente» el hombre es libre, es decir, que le está permitido todo aquello que no le está prohibido: «se dice que está estatuido por el Derecho natural porque no se encuentra prohibido por este mismo Derecho» (46). Pero aquí no puede apreciarse la existencia de un verdadero imperativo ético-jurídico, pues Bartolo explica repetidas veces que, hablando con propiedad, aunque «aquello que no queda prohibido por la libertad, se dice, por tanto, que está concebido por el Derecho natural» (47), debe entenderse que «el Derecho natural que compete a todo animal no estatuyó nada» (48). Con esta solución resuelve el problema de la legitimación jurídica de la esclavitud, pues la libertad «natural» es algo que viene «constituido» por la naturaleza, pero no «estatuido» por ella (49).

Así pues, el Derecho natural entendido como «naturalis libertas» es fácilmente derogable y, de hecho, se encuentra derogado en muchos ca-

(46) «Dicitur iure naturali primaevum esse statutum, quia per ius naturale primaevum non invenitur prohibitum». Cfr. comentario núm. 1 a Inst. 1, 2, 11.

(47) Comentario a Inst. 1, 2, 2.

(48) «Ius naturale quod omni animale competit, nihil statuit». Cfr. comentario número 1 a Inst. 1, 2, 1. Cfr. además los comentarios a Inst. 1, 2, 11 y 1, 2, 2, número 1.

(49) Cfr. comentario a Inst. 1, 3. En este lugar explica el alcance del término «constitutio», que es distinto de «statutum».

sos. Bartolo sigue la opinión de Acursio, desechada, como ya vimos, por Bellapertica, y escribe que «el Derecho de gentes es inmutable en su totalidad, pues con justa causa puede ser cambiado en ciertos casos. Por ello se puede decir que el único precepto del Derecho de gentes es aquel que indica que no puede ser cambiado totalmente» (50). Sin embargo, «esta solución es contraria a lo que se indica en el texto, en donde se dice que (los «iura naturalia») son siempre firmes e inmutables y que muy rara vez cambian». Pero el epígrafe «sed naturalia iura», de la Instituta, si es entendido ampliamente, no supone obstáculo para admitir la derogabilidad del Derecho natural: «No es obstáculo lo que se indica en el texto, que (los derechos naturales) son siempre firmes e inmutables, pues también se dice de las acciones que son perpetuas y firmes por el hecho de que duran largo tiempo» (51). Por ello, el adjetivo «inmutable» debe entenderse en el sentido de «difícilmente mutable» (52).

Del mismo modo que Bellapertica, Bartolo considera a la «natura» como un complejo de causas segundas. La frase empleada por la glosa, «natura, id est, Deus», despierta recelos en él e indica que la «natura» a que se alude en los textos es la «natura naturata» (53).

Baldo, sucesor en importancia y discípulo directo de éste, radicalizó la distinción —que ya encontramos en Bellapertica— entre el Derecho natural y el Derecho de gentes, es decir, entre aquello que el hombre posee «naturalmente» y lo que alcanza, en el campo del Derecho, mediante su actividad racional. Para el discípulo de Bartolo «pertenecen al Derecho natural todas aquellas cosas que provienen del instinto y de la inclinación natural» (54). Pero este instinto natural y estas inclinaciones de la naturaleza quedan referidas únicamente a aque-

(50) «Ius gentium immutabile est in sua totalitate quae in certu casu potest mutari, et per iustam causam... Dicendum quod ius gentium etiam unico praecepto totaliter mutari non potest». Cfr. comentarios núms. 2-4 a Inst. 1, 2, 11.

(51) «Nec obstat quod dicit littera quod iura naturalia firma et immutabilia sunt, quia et actiones quaedam dicuntur perpetuae et firmas, quia longo tempore durant». Cfr. *ibidem*.

(52) «Dicas immutabilia sunt iura naturalia. lex immutabilia, vel difficulter mutabilia... Ita similiter haec naturalia iura non mutantur, id est, de facile non mutantur». Cfr. *ibidem*.

(53) «Ius naturale. In glosa natura, id est, Deus. sed dic quod hic non est intentio legis, quod dicendum sit de Deo nostro, sed exponant et sic dicendum, natura naturata, nec hic accipit, sed glos. hic accipit, est virtus insita rebus ex similibus simila procreans». Cfr. comentario a Inst. 1, 2, pr.

(54) «Iuris naturalis ea dicuntur esse quae instictu et inclinatione naturae fiat». Cfr. comentario núm. 14 a D. 1, 1, 1, 3. Citamos por la edición de Venecia de 1615.

llo «que es común a todos los animales» (55). Por este motivo, es «natural», por ejemplo, que los hombres sean distintos entre sí, que hablen idiomas distintos o que todo hombre, al igual que los animales, se defienda de las agresiones que pongan en peligro su propia vida, puesto que todos los seres «prona sunt ad conservationem sui esse» (56).

En cambio, «el *ius gentium* es aquel (Derecho) que procede de la razón y del intelecto de las gentes, del que usan casi todas ellas, que siempre es bueno y equitativo y sin el cual los hombres no podrían vivir. Este Derecho de gentes se diferencia del Derecho natural como el cerebro del hombre se diferencia del cerebro de los animales» (57). Del conjunto de la doctrina de Baldo resulta que el Derecho de gentes debe ser entendido como la «*naturalis ratio*» común a todos los hombres, y como aquello que «se originó a causa de las necesidades humanas» (58). Baldo no distingue, al contrario que Bartolo, un Derecho de gentes «natural» y otro Derecho de gentes «positivo».

De una forma no tan clara como en Bartolo, al Derecho natural y al Derecho de gentes corresponden, en la teoría de Baldo, sendas etapas históricas. La referencia a tales estadios presentamente históricos no tiene razón de ser si consideramos atentamente la doctrina de Baldo, en conjunto. Bartolo, al distinguir entre un Derecho de gentes «natural» y otro Derecho de gentes creado por los hombres en la Historia con posterioridad a aquél, no innato en ellos como sí lo era, en cambio, el «*ius gentium quod procedit ex naturali ratione*», se vio forzado por la lógica misma de su doctrina a establecer entre ambos Derechos una relación cronológica en vez de otra puramente sistemática. Pero Baldo, que no hace tal distinción, no tiene por qué andar el peligroso camino de las supuestas etapas «históricas» de la Humanidad. Dejándose llevar por la tradición y por ideas difusas en el ambiente de la época, el de Ubaldis mantiene que existió un primer tiempo en el que los hombres se regían por el Derecho natural «*primaevus*», que se caracterizaba por la inexistencia de la propiedad privada. En un segundo momento se dividieron las propiedades y acabó la «*communis omnium possessio*» existente hasta

(55) Cfr. comentario núm. 1 a D. 1, 1, 1, 3.

(56) Cfr. comentarios a D. 1, 1, 5, núm. 3, y D. 1, 1, 3, núm. 1.

(57) «*Ius gentium est quod procedit a ratione et intellectu gentium, quo omnes gentes quasi peraeque utuntur, quod semper est bonum et aequum, et sine quo homines non possint vivere. Ius gentium distat a naturali, sicut distat cerebrum hominis a cerebro animalium*». Cfr. comentario núm. 1 a D. 1, 1, 4.

(58) «*Quod sumpsit originem a humanis necessitatibus*». Cfr. comentario número 1 a Inst. 1, 1, 2.

entonces (59). Esto nos hace ponderar mejor la importancia que habían adquirido ya las doctrinas relativas al «estado de naturaleza». En efecto, los juristas, a partir de Bartolo no dejaron de aludir al «status naturae», que era entendido de forma muy parecida por casi todos ellos. Por lo estudiado hasta ahora, tal «estado de naturaleza» fue caracterizado por la inexistencia de la propiedad privada, del matrimonio tal como era conocido en el siglo XIV, y del poder político. Los juristas, pues, tomaron un camino iusnaturalista bien distinto al de los teólogos, aristotélicos en su mayor parte.

Volviendo sobre la distinción entre Derecho natural y Derecho de gentes, se echa de ver fácilmente que Baldo, al seguir estrechamente la doctrina de Ulpiano contenida en D. 1, 1, 1, 4 y 5, pretendió concretar claramente en el campo lo ético-jurídico la distinción entre la «natura» o Derecho natural y la «ratio» o Derecho de gentes. Bartolo había mantenido que los dictados de la razón natural corresponden al Derecho natural o Derecho de gentes primario, mientras que lo creado o descubierto por el hombre mediante el ejercicio de la razón corresponde al Derecho de gentes que se origina «ex usu gentium». Baldo, en cambio, contrapone, sin más, las inclinaciones naturales comunes a hombres y animales con lo que ordena o aconseja la razón humana. Por ello, por ejemplo, explica que «la unión de las voluntades no puede atribuirse en modo alguno al Derecho natural, porque aquí se define al Derecho natural en la medida en que coincide con los animales, y éstos carecen de razón» (60). Lo correcto es afirmar que todo acuerdo de voluntades, el matrimonio, en este caso, «se fundamenta en el Derecho de gentes, porque, expresándose con propiedad, los animales no pueden consentir en nada, ya que la acción de asentir es un acto de asentimiento que sólo puede ser hecho mediante el intelecto y la razón» (61).

Pero una separación tan fuerte entre lo que podríamos llamar «lex naturae», por una parte, y «lex rationis», por otra, resulta insostenible y Baldo cae en contradicciones inevitables. En efecto, guiado por el carácter ético que de hecho poseía el Derecho natural, Baldo afirma que

(59) En el comentario a Inst. 1, 2, 2, escribe: «Iure naturali non erat meus, tuus neque suum». En el comentario a C. 5, 12, 30, después de referirse al Derecho natural «primaevus» afirma que «quo iure censebat dominios ex usu: quia quare re utebar, eius dominus censebatur... Et etiam quosdam iurisgen. Posterius subsequunt, quo iure non concernimus usum tm, sed cam: et hoc iure dominia fuerunt distincta, ut D. de iust. et iure, 1. ex hoc iure». La misma idea la reitera en el comentario núm. 1 a D. 1, 1, 3, e Inst. 1, 1, 2.

(60) Comentario núm. 8 a Inst. 1, 2, pr.

(61) Comentario núm. 8 a D. 1, 1, 1, 3.

tal Derecho es inderogable por los hombres (62), lo que no tiene ningún sentido toda vez que lo ha concebido como un conjunto de inclinaciones naturales que por sí mismas no imponen ningún deber. Incorre en el contrasentido de afirmar que «toda obligación natural proviene del Derecho de gentes», y es así por que «el consentimiento es propio del Derecho de gentes, por lo que toda obligación natural pertenece al Derecho de gentes» (63). Para ser consecuente con su doctrina debería haber afirmado que la obligación natural se fundamenta en el Derecho natural, y no en el Derecho de gentes.

Pero a efectos de mostrar la tensión entre la «natura» y la «ratio» existen dos problemas que se plantea el mismo Baldo, que tienen un valor especial. En primer lugar, hay que determinar si la obligación que recae en los hijos de mantener a sus padres, ancianos, viene exigida por el Derecho natural. «*Educatio patris facienda per filium, non est ex instinctu naturae*», declara Baldo. Pero como esta declaración es excesivamente fuerte, porque parece contraria a una regla moral muy elemental, añade: «*sed provenit ab aequitate naturali*» (64). No tiene sentido recurrir a la «*naturalis aequitas*». Debería haber aludido a la «*aequitas iuris gentium*». Al tocar este mismo problema en el comentario al Digesto declara que tal obligación se fundamenta en el Derecho natural «*quia homo formaliter est rationalis... et hoc modo est de iure naturali*» (65). El otro problema es el de la legitimación jurídica de la esclavitud. Por una parte transfiere al Derecho de gentes toda la bondad ética que corresponde al Derecho natural, y por ello escribe que «*ius gentium semper bonum et aequum est nomine, et re, et est amicum humani generis*» (66). Sin embargo, se ve obligado a admitir, porque así lo declara la ley «*ex hoc iure*» (D. 1, 1, 5), que la esclavitud «*a iure gentium originem sumpsit*» (67).

Teniendo en cuenta el estado actual de la historiografía jurídica, podemos afirmar que Baldo de Ubaldis fue el jurista que mejor encarnó en su obra la tensión entre «natura» y «ratio» en la jurisprudencia medieval. Esta jurisprudencia que, bajo el influjo de las definiciones de

(62) Cfr. comentarios núms. 9 y 10 a D. 1, 1, 3.

(63) «*Omnis obligatio naturalis est de iure gentium... consensus et de iure gentium, ergo omnis naturalis obligatio est de iure gentium*». Cfr. comentarios números 42 y 43 a D. 1, 1, 5.

(64) «*Educatio patris facienda per filium, non est ex instinctu naturae... sed provenit ab aequitate naturali*». Cfr. comentario núm. 10 a Inst. 7, 1.

(65) Comentario núm. 17 a D. 1, 1, 1, 3.

(66) Comentario núm. 4 a D. 1, 1, 5.

(67) Comentario núm. 1 a Inst. 1, 3, 2.

Ulpiano contenidas en el primer título del Digesto, concibió el Derecho natural, de forma muy oscura y a veces contradictoria, como una «lex naturae», y al Derecho de gentes como una «lex rationis» preparó los puntos de partida de buena parte de la literatura iusnaturalista de la Edad Moderna. Además, la unión que realizaron algunos juristas entre el Derecho natural y el Derecho de gentes con unas presuntas etapas históricas que ha recorrido la Humanidad hasta llegar al estado presente tendrá una influencia decisiva en el iusnaturalismo moderno, como tendremos ocasión de estudiar en las páginas que siguen.

III. EL DERECHO NATURAL EN LOS COMIENZOS DE LA EDAD MODERNA

Del mismo modo que la doctrina iusnaturalista de los comentadores supuso un avance notable respecto de las doctrinas de la Glosa, las teorías sobre el Derecho natural y el Derecho de gentes de los juristas del siglo XVI enriquecieron el legado iusnaturalista medieval.

Las referencias al Derecho natural en la Edad Media estaban unidas a los comentarios de aquellos textos romanos que de alguna manera aludían al Derecho natural. Por ello, los juristas medievales se ocuparon de este Derecho en la misma medida que los compiladores del «Corpus Iuris» se habían ocupado de él. Por este fenómeno, las teorías iusnaturalistas medievales dormitaron durante varios siglos bajo la sombra de los comentarios al Derecho romano y tuvieron sobre la jurisprudencia de su tiempo la misma influencia que sobre el «Corpus Iuris» tenían las alusiones de los juristas romanos al Derecho natural, es decir, nada o casi nada (68).

Para que el Derecho natural pudiera tener una función propia y eficaz sobre la realidad jurídica era preciso separarlo del «ius civile, quod in sola prudentium interpretatione consistit». Por este motivo, el primer paso a dar para alcanzar tal fin consistió en extraer las teorías iusnaturalistas existentes de la masa de comentarios sobre el «Corpus Iuris» para que fueron objeto de un tratamiento propio. Este paso se dio en la primera mitad del siglo XVI. El origen remoto de este fenómeno hay que buscarlo en la «historificación» que sufrió el Derecho romano en manos de los seguidores del «mos gallicus». Conviene tener en cuenta, desde el siglo XII, el Derecho romano había sido considerado

(68) Cfr., entre otros muchos, a A. TORRENT, *Conceptos fundamentales del ordenamiento jurídico romano*, Gráficas Europa, Salamanca, 1973, págs. 112-117.

un «donum Dei», una creación cultural imposible de superar. En consecuencia, la labor del jurista había sido entendida en forma de glosa o comentario al texto romano, que era el «ius civile» por antonomasia. Pero los juristas y «grammatistae» del siglo XVI que se adscribieron a la corriente metódica conocida como «mos gallicus» o «Humanismo jurídico» no vieron en el «Corpus Iuris» un «domun Dei», sino el Derecho de Roma, del Imperio Romano que existió históricamente y que ya había dejado de existir. No quiere decir esto que por tal motivo lo despreciaran; al contrario, los secuaces de la Escuela de Bourges dedicaron sus esfuerzos a restaurarlo, porque lo suponían corrompido por la actividad de Triboniano y de los juristas medievales. Comenzó así la recomposición del texto original mediante la eliminación de glosemas y la concordancia de textos aparentemente contradictorios a través de su confrontación con otros textos similares. La actividad más importante consistió en reconocer el Derecho genuinamente romano mediante análisis históricos y filológicos.

El resultado inmediato de esta actividad fue considerar el Derecho romano como el producto de una cultura ya desaparecida. De esta forma perdió su validez en un sector amplio de juristas y quedó como un monumento antiguo al que se debe respetar.

Si la autoridad del Derecho romano se debilitó extraordinariamente, el «ius commune» creado sobre él también se resintió. En esta tesitura fue preciso buscar un nuevo fundamento del Derecho distinto de la autoridad del «Corpus Iuris» y el fundamento encontrado fue la apelación al Derecho natural. Pero las doctrinas iusnaturalistas no se impusieron de la noche a la mañana. Durante todo un siglo la jurisprudencia luchó por encontrar un camino metódico nuevo, que se concretó en el discurso de la razón, sometida a los principios éticos de la ley natural, y a través del cual se llega a una serie de consecuencias jurídicas. No se trataba aún del «racionalismo» que encontramos en los autores de los siglos XVII y XVIII, sino de una forma pragmática de discurrir en la que se mostraba con argumentos de utilidad, de oportunidad y de lógica, lo que era conveniente a cada caso (69).

Sin embargo, los juristas que consiguieron renovar la metodología del Derecho no identificaron en modo alguno razón y Derecho natural.

(69) Estas ideas sobre el «mos italicus», el «mos gallicus» y la renovación de la metodología jurídica están desarrolladas más extensamente en un estudio mío, ahora en prensa, titulado «"Mos italicus", "mos gallicus" y humanismo jurídico racionalista. Una aportación a la historia de la metodología jurídica». Aparecerá en la Revista *Ius Commune*, publicación del «Max-Plank-Institut», 1976, vol. VI.

Llevados por el peso de una tradición multiseccular, el Derecho natural no se extendió hasta abarcar soluciones concretas. Estas se fundamentaban en el Derecho de gentes, al que la mayoría de los autores concebía como un Derecho de origen humano. Pero este Derecho fue materialmente lo que los iusnaturalistas «modernos» conocieron como Derecho natural. Por ello, el estudio de su naturaleza y función tiene gran valor.

El primer jurista que conocemos que concedió una cierta importancia al estudio del Derecho natural, a causa de la utilidad que en sí vio en este Derecho, fue Andrés de Exea. Este jurista, en su *Pactorum liber unus*, publicado en la primera mitad del siglo XVI, se ocupó largamente de los Derechos que sancionan el cumplimiento de lo pactado, que «instituyeron» las «empciones, vendiciones locationes conductiones obligationes...», como declara el texto romano (70), o que dieron forma jurídica a los contratos nominados. En otras palabras, Exea trataba de explicar las cuestiones fundamentales del Derecho de obligaciones recurriendo a ciertas teorías, aún algo confusas e inacabadas, sobre el Derecho natural y el Derecho de gentes. De esta forma, el Derecho natural fue liberado de sus ataduras con el Derecho romano y tomó vida propia.

1. «IUS NATURALE EST, QUOD NATURA OMNIA ANIMALIA DOCUIT». EL DERECHO NATURAL COMO REALIDAD HUMANA.

El texto de Ulpiano relativo a que el Derecho natural es aquello que la naturaleza enseñó a «omnia animalia» era la primera declaración iusnaturalista que todo jurista encontraba al emprender los estudios jurídicos, ya que se encuentra en el primer título del Digesto y de la Instituta. Era, pues, preciso ocuparse ante todo de esclarecer esta afirmación.

A grandes rasgos podríamos dibujar como dos grupos de autores que se dividen a propósito de esta cuestión. Para unos, el Derecho natural se compone de las inclinaciones naturales que se observan en todos los seres, racionales e irracionales; la razón humana es, pues, sólo una parte de la naturaleza. Otros, en cambio, niegan que los animales puedan ser sujetos de ningún Derecho; por tanto, el Derecho natural sólo puede consistir en algo que nos muestra la razón.

En el primer grupo se encuentra Fernando Vázquez de Menchaca, que adopta una actitud muy simple; sigue una doctrina similar a la de Bartolo y explica que el Derecho natural común a hombres y animales

(70) D. 1, 1, 5: «Ex hoc iure gentium introductae bellae... emptiones, venditiones, locationes conductiones, obligationes institutae...».

es el «ius naturale». El Derecho natural propio solamente del hombre es, en cambio, el «ius gentium primaevum» o el «ius naturale hominum» (71), que es una realidad racional, como veremos más adelante. Otros autores profundizaron más en este tema. Juan Bolognnetus, al que no hay que confundir con Alberto Bolognnetus, al que también aludiremos con frecuencia, entiende que «estas confusiones se deben a la ignorancia de los doctores» (72). En realidad, «el Derecho natural, en su sustancia, es común a todos los animales», pero sucede que «posteriormente, las formas de usarlo y de conservarse los individuos y perpetuarse los géneros son diversas». Ello es así porque «de un modo se conservan los peces en el agua, de otro modo las plantas y piedras, y de forma distinta los hombres quienes, con su razón, y con el uso de su intelecto conservan los individuos y perpetúan el género» (73). Pero el modo de participar cada ser en esta ley natural es tan distinto que Bolognnetus declara que existe un «Derecho natural de los hombres, que se fundamenta en un precepto de la naturaleza que no es común a todos los animales y que se llama con más propiedad «ius naturale hominum» (74).

Miguel de Ulzurrun sostiene, contra Santo Tomás, una teoría muy parecida a la de Juan Bolognnetus. El navarro afirma que «la ley natural en la que participan las criaturas irracionales, puede ser llamada con propiedad ley...» (75). Pero, polemizando con Oldrado, escribe que «el Derecho natural no se manifiesta de un modo uniforme en los animales racionales e irracionales» (76), sino que tal Derecho, «dado que los animales son distintos, inclina a aquellos que son diversos a (operacio-

(71) Cfr. *Controversiarum illustrium aliarumque usu frequentium libri tres*, transcripción y notas de F. Rodríguez Alcalde, Universidad de Valladolid, 1934, capítulo 89, núms. 24-26.

(72) «In eam Pandectarum partem...», cit., ley 1.^a, D., de acq. pos. núm. 280, página 210.

(73) «Ius naturale in sua substantia sit commune omnibus animantibus... postea modus eo utendi, et conservandi individua, et perpetuandi genera dicitur esse diversas... alio modo se conservant pisces in aqua, alio modo aves in aere, alio modo plantae et lapides, et alio modo homines, qui cum ratione, et discursu intellectus conservant individua et perpetuant genera». Cfr. *ibidem*.

(74) *Ibidem*.

(75) «Illa lex naturalis, quae participat irrationali creaturae proprie dicitur lex». Cfr. «Tractatus regimini mundi», en el *Tractatus universi iuris*, Venecia, 1583, volumen I, Pars I, quaestio 3, núm. 22.

(76) «Ius naturale non consistere uniformiter in omnibus animantibus rationalibus et irrationalibus». Cfr. *Tractatus...*, cit., Pars II, q. 3, núm. 7.

nes) diversas» (77). El hombre participa en esta ley natural mediante su razón, como estudiaremos más adelante.

Andrés de Exea toca este tema de un modo «más filosófico» (78). El Derecho natural se proyecta sobre «omnia animalia», y en todos origina unas obligaciones naturales «en virtud únicamente de la potencia sensitiva, como son la unión del marido y la mujer; rechazar la violencia con la violencia, etc.», pero «algunas obligaciones se producían en virtud de la potencia sensitiva dirigida a la obediencia de la razón; así, existen preceptos tales como obedecer a los padres, devolver bien por bien», etc. (79). Exea distingue, pues, las obligaciones propias del hombre, es decir, las «racionalizadas», de las puramente sensitivas, que comprenden a los hombres y animales. No es obstáculo a la viabilidad de esta doctrina el problema del consentimiento, del que se originan la mayor parte de las obligaciones, y del que sólo el hombre es capaz: «No presenta ninguna dificultad el hecho de que los animales no presten su consentimiento, porque estimo que también ellos consienten en aquellas cosas a que se inclinan naturalmente» (80).

Existe un segundo grupo de autores que circunscriben el Derecho natural sólo a los hombres. Martín de Azpilcueta mantuvo que «ius naturale est quod instinctu naturae non constitutione habetur» (81). Pero este instinto natural resulta algo excesivamente indeterminado que, si se tiene en cuenta la definición del Derecho natural de Ulpiano, que tienen ante sus ojos todos estos autores, parece comprender tanto al hombre como a los animales. Para deshacer equívocos, Azpilcueta concreta el «ius naturale» en aquello «quod elicitor ex principiis naturae, et illud Imperator ius gentium nominat» (82). Como la operación de «elicere» sólo la puede realizar el hombre, el peso de la naturaleza y contenido del Derecho natural recae sobre la razón humana, quedando excluidos los animales.

Diego de Covarrubias sigue la doctrina de Juan de Torquemada, a la que se remite expresamente, y distingue entre las inclinaciones naturales de los hombres y de los animales. Materialmente («materialiter»)

(77) «Sicut diversa animalia (sunt). inclinat diversos ad diversa». Cfr. *Tractatus...*, cit., Pars I, q. 3, núm. 7.

(78) «Et licet circa obligationes illius iuris diversi modo sentiat; ego tamen philosophalius distinguet». Cfr. *Liber pactorum...*, cit., pág. 121.

(79) *Liber pactorum...*, cit., pág. 121.

(80) *Liber pactorum...*, cit. pág. 122.

(81) *Relectio super Cap. ita quorundam. de iudaeis. Notabile XI*, Lyon, 1595, «glossa penultima», núm. 13.

(82) *Tractatus de incompatibilitate beneficiorum*, Lyon, 1595, núm. 14.

todas constituyen Derecho natural. Pero formalmente («formaliter»), esto es, en cuanto a la razón de Derecho, sólo se puede hablar de Derecho natural entre los hombres (83).

La doctrina de Alberto Bolognetus es más completa sobre este punto. Este italiano desarrolla este problema con una gran minuciosidad, y su pensamiento podría quedar sintetizado así: dado que el Derecho natural está constituido únicamente por los «principiis communibus, et indemonstrabilis, quae legis naturalis sunt» (84), sólo el hombre puede participar de este Derecho, puesto que es el único ser que tiene una razón capaz de descubrir tales principios. Consecuentemente, escribe que «hay que admitir que sólo en los hombres existe la razón», pues aunque los animales parecen participar en el Derecho natural, «se opera esta participación no tanto porque se rijan por la razón divina como porque se mueven por una razón propia, parecida a la divina, pero distinta en su esencia» (85, 86).

2. EL PRINCIPIO CONSTITUTIVO DEL DERECHO NATURAL: LA «RATIO» Y LA «NATURA».

Desde las primeras glosas al «Corpus Iuris», las teorías iusnaturalistas que expusieron sus glosadores y comentadores se encontraban bajo la tensión existente entre los dos principios constitutivos de sus conceptos del Derecho natural, es decir, de la «naturaleza» y la «razón». El estudio inmediatamente precedente nos ha permitido conocer las líneas fundamentales sobre las que discurre el pensamiento iusnaturalista de varios autores. Pero las soluciones que se dieron al problema que planteaba el «omnia animalia» de Ulpiano no nos aclaran de una forma definitiva la naturaleza del concepto o de los conceptos del Derecho natural que empleaba cada autor. Es, pues, necesario profundizar más en este estudio. Siguiendo la línea expositiva que ya utilizamos para exponer el pensamiento de los juristas medievales, dividiremos nuestra exposición en dos partes, estudiando en primer lugar el Derecho natural como «ratio» y, posteriormente, como «natura».

(83) *Relectio in Regulam Peccatum*, Salamanca, 1577, epígrafe 11, núm. 4.

(84) «De lege, iure et aequitate disputationes», en el *Tractatus universi iuris*, ed. cit., vol. I, cap. 3, núm. 11.

(85, 86) «Non nisi solis hominibus inesse rationem dicere possumus... facit haec participatio, ut non tantum eadem illa regantur divina ratione, sed ut inde propriam rationem noventem assumant divinae quidam persimilem, sed essentia tamen ab ipsa distinctam». Cfr. *De lege...*, cit., cap. 5, núm. 10.

a) *El Derecho natural como razón.*

El Derecho natural está constituido al menos parcialmente para estos autores a los que hemos hecho referencia, por la «naturalis ratio» La naturaleza. y el fundamento de la obligatoriedad de las reglas que nos muestra la razón tienen sin embargo, una caracterización muy distinta según cada cual.

Pedro Belluga, Juan Ginés de Sepúlveda, Antonio Gómez y Gregorio López conciben el Derecho natural, como ya quedó apuntado, como un conjunto de principios ético-jurídicos inviolables por los hombres (87). Pero no añaden nada nuevo sobre la naturaleza de estos principios o sobre el fundamento de su vigencia. Martín de Azpilcueta es algo más explícito y propone un criterio para conocer lo que es Derecho natural: «El Derecho natural es aquello que resulta evidente al hombre o lo que se deduce de ello de una manera evidente» (88). Pero no profundiza más en este tema.

Diego de Covarrubias concede a la exposición teórica del Derecho natural mayor interés que estos otros autores. Pero sigue considerándolo como «los principios conocidos por los hombres mediante la luz natural (de la razón) y las conclusiones que se deducen necesariamente de estos principios» (89), sin perjuicio de que se encuentren en su obra residuos de teorías medievales, a las que ya aludimos (90).

Andrés de Exea, como ya dejamos constancia, entiende que el Derecho natural se compone de «los primeros principios... que conocemos o que se encuentran en nosotros de una forma natural, pero no porque

(87) Cfr. BELLUGA, *Speculum principis*, Bruselas, 1655, págs. 210 y 493. SEPÚLVEDA, «*Demócrates primero*» o «*Diálogo sobre la compatibilidad entre la milicia y la religión cristiana*», traducción de A. Losada, I. E. P., Madrid, 1963, pág. 165. GÓMEZ, *Variae Resolutiones iuris civilis communis et regii omnis tribus distinctae*, Madrid, 1768, tomo I, cap. 9, núm. 27 y tomo I, cap. 10, núm. 11. LÓPEZ, *Glosa al Código de las Siete Partidas*, Madrid, 1848, glosa núm. 1 a Partida 3, título 18, ley 31.

(88) «*Ius naturale est quod per se notum homini, aut ex per se notis inferitur*». Cfr. *Opera*, de Lyon, de 1595, vol. I, pág. 490.

(89) «*Ut principia lumine naturali ab hominibus cognita, et conclusiones, quae ab eisdem principiis necessario deducuntur*». Cfr. *Relectio*, cit., epígrafe 11, n. 4.

(90) A lo largo de los cinco primeros números del epígrafe 11 de la *Relectio in Regulam...*, cit., este autor hace frecuentes referencias a supuestos estadios históricos por los que ha pasado la Humanidad. En conjunto, resulta una teoría que parece una mixtura de las doctrinas medievales de Bartolo y Baldo con ideas poco precisas acerca de la condición del hombre antes y después del pecado de Adán.

los hemos conocido desde el principio de nuestra creación, sino porque los podemos conocer sin esfuerzo ni raciocinio» (91).

Fernando Vázquez de Menchaca se diferencia de los demás juristas que le precedieron en la atención que presta al Derecho natural, lo que ha motivado que algún estudioso lo considere como el iniciador del Derecho natural «racionalista» (92). Fernando Vázquez entiende que «el Derecho natural no es otra cosa que la recta razón impresa por Dios en el género humano desde su mismo origen y nacimiento» (93). Pero esta alusión a la «recta ratio» no significa que Vázquez desarrolle deductivamente un sistema de Derecho natural. Al contrario, tal «ratio» se concreta en un conjunto de reglas frecuentes entre los juristas bajo-medievales, que cada hombre encuentra innatas en su razón. Por ello, Vázquez escribe que «el Derecho natural primario, en lo que se refiere a los hombres, no es otra cosa que la misma naturaleza del hombre o un instinto innato, una razón natural que nos inclina a lo honesto y nos aparta de lo contrario» (94). Así pues, su doctrina sigue el cauce normal entre los juristas. Pero llevado de su afición teorizadora, indaga sobre el fundamento del Derecho natural y lo encuentra únicamente en la razón divina: «por ello, si Dios mismo, en nuestro origen, nos hubiera dado una razón contraria a la que hoy tenemos, ello sería igualmente Derecho natural, del que usamos y con frecuencia abusamos, y también sería bueno porque Dios nos lo habría grabado en nosotros. Por ello, si nos diera un Derecho natural contrario, por el hecho de dárnoslo El mismo, eso sería bueno» (95). Al parecer, la razón que le mueve a

(91) «Prima principia... naturaliter innata seu cognita, non quia a principio nostrae creationis sint cognita, sed quia sine inquisitionis et ratiocinatione». Op. cit., página 119.

(92) Vid. E. REIBSTEIN, *Die Anfänge des neueren Natur- und Völkerrechts. Studien zu den «Controversiae illustres» des Fernandus Vasquius (1559)*, Verlag Paul Haupt, Berna, 1949.

(93) «Ius enim naturale nihil aliud esse, quam rectam rationem ab ipsa natiuitate et origine humano generi a Deo innata supra edocti sumus». Cfr. *Controversiarum...*, cit., cap. 27, núm. 11. Otras definiciones similares se encuentran en el capítulo 21, núm. 23 y capítulo 51, núm. 50.

(94) «Ius naturale primaevum quod ad hominibus attinet nihil aliud est quam ipsa natura hominum aut instinctus quidam natus, ratioque naturalis suadens honesta dissuadens contraria». Cfr. *Controversiarum...*, cit., cap. 10, núm. 18.

(95) «Ergo si ipsemet Deus contrariam rationem a nostra origine mentibus nostris imbuerit, id similiter erit ius naturale, quo utimur, quoque interdum abutimur, bonum est, quia a Deo infixum nobis est: ita si contrarium nobis dederit ius eo ipso quod ipse dederit, bonum erit». Cfr. *Controversiarum...*, cit., cap. 27, números 11 y 12.

opinar así no es tanto una base filosófica definida, que no demuestra tenerla, como la constatación de la libertad con la que Dios obra respecto de sus propios mandamientos, que resulta incomprensible para los hombres (96). Esto le lleva a hacer propio el dicho popular que rezaba: «non licere mortalibus scrutare arcana Dei» (97).

Francisco Connanus mantiene que todos los hombres pueden conocer el Derecho natural porque éste es, en parte, la razón natural, y «la razón natural y la recta razón son una misma cosa, puesto que según la naturaleza, nada puede existir depravado» (98). El pensamiento de este jurista francés presenta un rasgo profundamente original: el Derecho natural entendido como «ratio», además de ser un orden natural de normas éticas, es entendido como una norma prudencial y pragmática. En efecto, Connanus observa que una inteligencia correcta del pensamiento iusnaturalista de Aristóteles requiere la distinción de una doble naturaleza en el Derecho natural. Una es la que proporciona los criterios sobre lo justo y lo injusto, y otra es la que muestra la medida de la utilidad común (99). Por tanto, existen dos especies de Derecho natural, «una primera a la que llamamos Derecho natural, que regula lo justo y lo injusto... y otra, que es llamada Derecho de gentes, que encuentra su razón de ser en la persecución de la utilidad común» (100). En realidad, lo que ha hecho Connanus ha sido identificar el «ius naturale» en su acepción de «ius quod utilitatis communis habens rationem» con el «ius gentium positivum vel secundarium» de Bartolo, es

(96) Vázquez se refiere a las aparentes violaciones del Decálogo que históricamente ha realizado Dios mismo, según consta por diversos testimonios bíblicos. También tiene presente la incierta condición del hombre concretada en el hecho de que la fortuna no acompaña a la virtud, sino que con frecuencia sucede todo lo contrario. Cfr. *Controversiarum...*, cit., cap. 27, núms. 1-5.

(97) *Controversiarum...*, cit., cap. 27, núm. 4.

(98) «Naturalis ratio et recta ratio est omnino, quia nihil depravatum potest esse secundum naturam». Cfr. *Commentariorum*, cit., Libro I, cap. 5, núm. 2.

(99) «Monuit me et hic Aristotelis locus, qui mihi non videtur explanari posse, nisi duplicem naturam in iure naturale posuerimus, aequitatis unam, utilitatis alteram. Ius illius dicitur ius naturale vere et proprie, quod illud ratio naturalis cuique praescribit, estque aeternum. Alterum et secundum ius est quod in utilitate versatur, quod genus dominia, regna, bella... quod, ni fallor, non inscite ius gentium vocabitur; quod non tam natura ipsa, quam hominum iudicio constitutum sit; et tamen iuris naturalis pars est». Cfr. *Commentariorum...*, cit., L. I., cap. 6, número 4.

(100) «Illud primum quod naturale appellavimus, recti et non recti quaestionem continens... alterum quod gentium vocamus, utilitatis communis habens rationem». Cfr. *Commentariorum...*, cit., cap. 6, núm. 26.

decir, con el Derecho de gentes, a secas, de su tiempo. En este caso, el Derecho natural desborda los límites fijados por la jurisprudencia existente hasta entonces y alcanza una extensión que sólo sería desarrollada un siglo más tarde. Ahora se puede advertir que la «ratio» de Connanus se ha desligado de la «naturalis ratio» medieval y se ha convertido en la «ratio» de los primeros iusnaturalistas modernos tales como Hobbes, Pufendorf, por ejemplo. El Derecho natural en su acepción de razón ha dejado, pues, de ser un orden ético-jurídico, como lo era en los autores anteriores a que hemos aludido, y se ha convertido en un instrumento con el que se puede edificar todo un ordenamiento jurídico a costa, claro está, de perder su carácter eminentemente ético. Ello explica que el francés hable frecuentemente de la derogabilidad del Derecho natural con una precisión que no alcanzaron los juristas coetáneos que admitían tal derogabilidad, y que desconcertaba a aquellos otros que por considerar como Derecho natural sólo algunos principios ético-jurídicos elementales no admitieron la posibilidad de tal derogación. Un pensamiento sobre la naturaleza del Derecho natural muy parecido al de Connanus se encuentra también en la doctrina de Fernando Vázquez de Menchaca que, del mismo modo que el francés, tampoco lo desarrolló con todas sus consecuencias (101).

En estos autores el Derecho natural está constituido por unas reglas, pocas y muy generales, que muestra la razón, del mismo modo que sucedía con los juristas medievales que estudiamos páginas atrás. Conviene reparar en el hecho de que tal «ratio» es, en sus teorías, la simple y pura razón humana, y que las reglas que constituyen el Derecho natural se encuentran «en» la razón de una forma innata, sin necesidad de discurso intelectual.

Estos juristas, como simples juristas que eran, no poseían conocimientos especiales de tipo filosófico o teológico, estudios por otra parte, que no se consideraban necesarios para hacer jurisprudencia: «Multi sunt in Philosophia rudes, qui tamen iurisprudentiae laude excellent» (102), escribía Alberto Bològnetus. La «ratio» que se esconde tras sus declaraciones viene a ser algo así como la conciencia moral del hombre que muestra los principios más elementales acerca del bien y del mal, y que poco tiene que ver con una metafísica finalista del tipo

(101) En *Controversiarum...*, cit., cap. 21, núm. 23, escribe: «id ius naturae sive gentium non inducat necessitatem praecisam, sed tantum causativam, nempe, ut commodius liceat degere vitam».

(102) *De lege...*, cit., cap. 9, núm. 8.

de las que utilizaban los teólogos de la época, seguidores expresos o, por lo menos, influidos por la doctrina aristotélico-tomista.

Otros juristas, llevados de la mano de la filosofía escolástica, profundizaron más en la indagación de la naturaleza de la «ratio».

Alberto Bolognnetus y Fortún García conciben al Derecho natural como una ley racional que encuentra su asiento en la razón práctica del hombre (103). Aunque el italiano constata que existen tendencias naturales en el hombre propias de su parte sensitiva, que tienen relevancia ante el Derecho natural, éste es racional porque la razón «*tanquam Regina totius simul naturae nostrae supremam partem obtinet*». Por esto escribía: «mi opinión fundamental sobre este tema consiste en que entiendo que la ley natural es la razón o una parte racional de nuestra alma (104).

Pero Bolognnetus, siguiendo una dirección de la filosofía escolástica, y teniendo en cuenta las teorías de los juristas sobre el Derecho natural (105), declara que la ley natural no es una excogitación de la razón humana ni algo creado arbitrariamente por el hombre (106). «La ley natural, declara Santo Tomás, no es otra cosa que una impresión de la razón divina, con cuya sola comunicación todas las cosas asumen aquella fuerza innata gracias a la cual siempre apetecen aquello que es bueno según su naturaleza y se dirigen hacia sus fines propios» (107). Pero, de forma brusca, la ley natural deja de ser en Bolognnetus algo humano. Tal como la concibe este autor, no es una «participación» de la criatura racional de la Ley Eterna, sino que es la misma Ley Eterna o, para ser más preciso, una parte de ella (108). En este punto Bolog-

(103) Cfr. BOLOGNETTUS, *De lege...*, cit., cap. 7, núms. 1 y 2. FORTÚN, «De ultimo fine iuris Canonici et Civili», en el *Tractatus universi iuris*, ed. cit., vol. I, epígrafe 21.

(104) «*Meae sententia summa haec est ut vere affirmari posse existimem, legem naturalem esse rationem seu rationalem animae partem*». Cfr. *De lege...*, cit., cap. 3, núm. 25.

(105) Alude a la doctrina de Bartolo con mucha frecuencia. Normalmente tiene en cuenta, y confronta, las teorías iusnaturalistas de Santo Tomás y Bartolo.

(106) «*Hanc igitur video sapientissimorum fuisse sententiam, legem neque hominum ingeniis excogitatum neque fictum aliquod esse populorum, sed aeternum quoddam, quod universum mundum regeret imperandi prohibendique sapientia*». Cfr. *De lege...*, cit., cap. 3, núm. 3.

(107) «*Lex vero naturalis nihil aliud est, ut divus Thomas declarat, quam divini numinis impressio, cuius solius communicatione res omnes innatam illam vim assumunt, qua bonum semper aliquod suapte natura appetunt, atque ad proprios fines diriguntur*». Cfr. *De lege...*, cit., cap. 3, núm. 8.

(108) «*Lex naturalis non prorsus dici possit essentia ab aeterna lege diversam,*

nettus fue mucho más lejos que Fortún García; éste sólo admitió que el Derecho natural es una «lex divina» (109) que de algún modo, depende de la Ley Eterna, ya que toda ley positiva humana que procede contra lo dispuesto por el Derecho natural viola al mismo tiempo la Ley Eterna (110).

La actitud de Bolognettus resulta, sin embargo, extraordinariamente contradictoria. Por una parte, quiere hacer descender el Derecho natural desde los principios más generales a las conclusiones concretas (111), con lo que se vislumbra en su doctrina un fuerte objetivismo axiológico de corte racionalista. Pero, por otra parte, apegado aún a la tradición iusnaturalista medieval, declara repetidas veces que el Derecho natural consiste en un conjunto de reglas que se encuentran innatas en la razón humana, reglas que son «communia et indemostrabilia» para todos los hombres porque constituyen una parte de los «theoremata practici intellectus», que también revisten estos caracteres (112).

Miguel de Ulzurum fue el jurista que más «racionalizó» el Derecho natural. Como no encuentra un punto de apoyo estable en la razón humana, refiere el Derecho natural a la razón divina, incurriendo en un platonismo ético de naturaleza muy distinta a la de las doctrinas de algunos teólogos españoles que, como Luis de Molina o Gabriel Vázquez de Belmonte propugnaban un Derecho natural que sería la razón humana subsistente «per se». En efecto, la actitud filosófica de Ulzurum aparece como «teñida» por el pensamiento protestante, como tendremos ocasión de estudiar.

El navarro escribe: «El Derecho natural es una participación de la ley eterna en la criatura», tal como mantienen San Agustín y Santo Tomás, y «esta participación de la ley eterna se conoce por los actos y operaciones de la cosa creada, y en esto consiste el Derecho natural,

ac separatam habere; immo enim pars ipsius est, ab illa sola pendet, et promanat, ab illa denique vim, et robur omne suum assumit». Cfr. *De lege*, cit., cap. 3, número 8.

(109) *De ultimo fine...*, cit., epígrafe 467.

(110) Cfr. *De ultimo fine...*, cit., epígrafe 126.

(111). En el *De lege*, cit., cap. 4, núm. 28, declara que «particularium propositionum usus non quidem ad speculationes, sed tamen ad practicam scientiam est maxime necessarius». Y en el cap. 7, núm. 5, de la misma obra, escribe que «Quemadmodum enim speculativus intellectus, unde scientiae illae prodeunt, habet communes quasdam notiones... sic etiam intellectus practicus, unde nostra oritur iuris scientia, communia quaedam nobis fuggerit principia, itidem indemostrabilia... ex illis communibus variae promuntur variarum conclusiones, ita ex his nostris principiis varia praecepta, variaque».

(112) Cfr. *De lege...*, cit., cap. 7 núms. 1 y 3.

que no puede ser otra cosa que aquella participación divina» (113). Esta «participación» es, ante todo, razón, ya que en el hombre «lex et ratio convertuntur» (114). Pero «la razón humana no puede participar plenamente del dictamen de la razón divina, que es la ley natural, sino a su modo y, por tanto, imperfectamente» (115). La razón de esta imperfecta participación de la razón humana en la Ley Eterna reside en la corrupción que ha experimentado nuestra razón, que hace que deba ser llamada «potius corruptio quam ratio» (116). Por este motivo, Ulzurrum opina que «el Derecho natural no consiste en la razón práctica (del hombre), sino en la razón divina» (117) y, en consecuencia, tal Derecho «no es una especie del Derecho humano, sino del Derecho divino» (118). Por ello, el Derecho natural queda elevado a la categoría de «primera regla de la razón práctica y especulativa» (119), que es una «regula regulans» porque, en último análisis, no es otra cosa que la misma Ley Eterna (120).

Pero como los hombres no poseen la capacidad de conocer directamente la razón divina, el Derecho natural se manifiesta, como ya quedó apuntado, «per actos et operationes rei creatae» (121). Dado que la capacidad cognoscitiva de la razón humana es sumamente débil, los hombres necesitan del auxilio divino para ser capaces de distinguir el bien del mal (122), y aún con este auxilio, muchos preceptos del Derecho

(113) «Dico enim quod (ius naturale) est participatio legis aeterna in creatura, et ista participatio legis aeterna cognoscit per actos et operationes rei creatae, et hoc est ius naturale, quod nihil est, nisi illa participatio divina». Cfr. *Tractatus regimini mundi*, cit., Pars I, q. 3, núm. 6.

(114) *Tractatus...*, cit., Pars I, q. 4, núm. 47.

(115) «Ratio humana non potest participari dictamen rationis divinae, quae est lex naturalis, sed suo modo et imperfectae». Cfr. *Tractatus...*, cit., Pars I, q. 4, núm. 37.

(116) *Tractatus...*, cit., Pars I, q. 3, núm. 21.

(117) *Tractatus...*, cit., Pars I, q. 5, núm. 19.

(118) «Non esse ius humani iuris speciem, sed divini». Cfr. *Tractatus...*, cit., Pars II, q. 4, núm. 12.

(119) «Prima regula rationis practicae et speculativae». Cfr. *Tractatus...*, cit., Pars I, q. 3, núm. 21.

(120) Cfr. *ibidem*.

(121) Cfr. *Tractatus...*, cit., Pars I, q. 3, núms. 4 y 21, y Pars I, q. 4 núm. 25.

(122) «Adam bene sciebat (cum esset sapiens) Deum esse incomprehensibile, et infinitum... Si ergo Adam cum esset in statu gratiae, non valebat per se determinare, quid esse bonum, vel malum, immo ex eo... quod peccatum homo perfecte non potest discernere bonum, et malum per se, et operari bonum sine auxilio divino». Cfr. *Tractatus...*, cit., Pars I q. 5, núms. 13-14.

natural se ocultan a la mayor parte, por lo que cabe establecer una gradación en su cognoscibilidad (123).

De forma consecuente con la afirmación acerca de debilitación de la razón humana, Ulzurrum mantiene que los «prima principia» que constituyen el Derecho natural deben ser aceptados por los hombres, pero sin la pretensión de conocer su necesidad racional (124). Así pues, el Derecho natural es algo bueno y santo porque procede «ex rationabile Dei voluntate», y por ello debe ser observado, pero «nadie, excepto Dios mismo, puede indagar en la razón ni en la voluntad divina, o lo que es lo mismo, en la ley divina» (125).

b) *El Derecho natural como naturaleza. Derecho natural y libertad natural.*

«Existen en nosotros, innatas, unas semillas de las virtudes, que si las dejáramos crecer nos llevarían naturalmente a una vida feliz» (126), escribía Fernando Vázquez de Menchaca en 1559. El jurista vallisoleitano opina así porque entiende que la naturaleza del hombre es, al mismo tiempo, la norma por la que debe regular su conducta: «Si seguimos a la naturaleza nunca nos equivocaremos, y éste es el Derecho natural que la naturaleza enseñó a todos los animales y que se manifestó con el mismo género humano» (127). No encontramos expresamente en las obras de los juristas explicaciones de por qué del ser debe seguirse un deber ser. Pero por lo estudiado páginas atrás sabemos que, aunque sólo fuera de forma intuitiva, ellos tienen presente el carácter normativo de la Naturaleza a causa de su origen divino.

La «naturaleza» del hombre quedó representada en sus teorías de formas distintas, siguiendo con cierta fidelidad las doctrinas medievales a las que ya aludimos. Pero estos autores no parten explícitamente de

(123) Cfr. *Tractatus...*, cit., Pars I, q. 3, núm. 40.

(124) *Tractatus...*, cit., Pars I, q. 3, núm. 4.

(125) «Nullus potest investigare ratione divina, ita nec eius voluntate, sive legem divinam, nisi ipse Deus». «Sicut enim in speculativa ratione ex principiis indemonstrabilibus naturaliter cognitis producuntur conclusiones diversarum scientiarum... ita etiam ex praeceptis legis naturalis, quasi ex quibusdam principiis communis et indemonstrabilibus». Cfr. *Tractatus...*, cit., Pars I, q. 4, núm. 20.

(126) «Sunt enim in nobis semina innata virtutum, quae si adolescere liceret, ipsa nos natura ad beatam vitam perduceret». Cfr. *Controversiarum...*, cit., cap. 70, número 4.

(127) «Naturam ducem si sequamur nunquam aberrabimus, et hoc est illud ius naturale, quod natura omnia animalia docuit quodque simul cum ipso humano genere praeditum fuisse». Cfr. *Controversiarum...*, cit., cap. 70, núm. 5.

ideas filosóficas o teológicas acerca de la naturaleza humana, ni, en consecuencia, de presupuestos antropológicos explícitos (128). Por este motivo todo lo relacionado con las inclinaciones naturales del hombre tiene una importancia secundaria; sólo encontramos algunas digresiones, sueltas, a las que ya aludimos al tratar del Derecho natural en las doctrinas de los autores medievales. Sin embargo, por una vía indirecta la «Natura» se agiganta y cobra una importancia fundamental en el terreno del Derecho natural. En efecto, de forma titubeante, contradictoria a veces, diversos juristas se dejan guiar por ideas frecuentes tanto en los libros de Derecho como en la literatura de la época y casi todos ellos distinguen, del mismo modo que Bartolo, dos grandes etapas en la Historia de la Humanidad. Una es conocida comunmente bajo la expresión de «status naturae» y la otra es aquella en la que los hombres viven en la «sociedad civil». El estudio y análisis de ambas etapas tiene gran valor toda vez que, tal como comprobaremos más adelante, dichos estadios presentamente históricos representan facetas distintas de la naturaleza del hombre.

«Yo entiendo que han existido tres épocas. En la primera, al comienzo del mundo, no existían gobernantes, ni jueces ni magistrados, ni leyes escritas. En la segunda, existieron gobernantes, pero aún sin leyes escritas. Finalmente, aparecieron las leyes escritas y las costumbres y usos de cada región» (129).

La etapa primera, supuestamente histórica, en la que no existían jueces, ni poder político, ni leyes escritas, es denominada «aetas aurea» (130). Diversos autores coinciden en describirla como un estado idílico (131)

(128) Hay que hacer una excepción con Gregorio HOPPER, quien en su *De Vera Iurisprudencia, ad Regem, libri XII*, Amberes, 1590, parte de unos presupuestos filosóficos precisos.

(129) «Dic ergo tria fuisse tempora, primum a primordio mundi quando nec erat principes nec iudices aut magistratus, nec leges scriptae; alterum quo esse coeperunt principes non dum tamen erant leges scriptae; ultimum quo et leges scriptae vel etiam mores et consuetudines regionum particulares coeperunt». Cfr. VÁZQUEZ DE MENCHACA, *Controversiarum...*, cit., cap. 70, núm. 5.

(130) «Et talis aetas vocabatur aetas aurea». Cfr. EXEA, *Liber pactorum...*, cit., pág. 119. «Nam quum primum humanum genus proditum fuit, vigit aetas illa aurea tam a Philosophis et Sanctis laudata». Cfr. VÁZQUEZ DE MENCHACA, *Controversiarum...*, cit., cap. 41, núm. 32.

(131) Fernando VÁZQUEZ escribía: «qua aetate ineunte homines inter se tam innocenter vitam degebant, quam equi inter se aut tauri inter se... Sic ergo et in specie nostra, quandiu durabat aetas illa felix aurea, tandiu homines inter se quum essent innocentissimi nullo principatu aut iurisdictione inter se egebant aut utabantur, quia eo opus non erat quo tempore improbi sane non erant aut rarissimi

en el que no existía la propiedad privada, ni el matrimonio (132) y en el que todos los hombres eran igualmente libres (133). Esta última faceta es especialmente interesante para nuestro propósito porque advertimos en algunos autores una valoración peculiar de la libertad, en general, que era desconocida por la jurisprudencia anterior.

En efecto, los juristas medievales siguieron la declaración de Florentino contenida en D. 1, 1, 4, 1: «*Servitus est constitutio iuris gentium, qua quis dominio alieno contra natura subicitur*». En consecuencia, cuando los hombres vivían «*secundum naturam*», es decir, rigiéndose por la equidad «natural» solamente, la esclavitud era desconocida. Pero no extrajeron más consecuencias de este principio. Algunos autores del siglo XVI se limitan también con afirmar que la esclavitud no existió en «*illa prima aetate*», sin aducir ningún motivo especial —así procede Andrés de Exea o porque «*nulla regnandi libido (erat)*», como declara Francisco Connanus (134). Sin embargo, Fernando Vázquez de Menchaca extrae de este «*prius*» puramente temporal una regla fundamental del Derecho natural: todos los hombres son, según el citado Derecho, igualmente libres, y la única sumisión legítima que puede existir es la que nace del propio consentimiento (135). En consecuencia, la

erant, is principatus eave iurisdictio necessaria minime erat; sic que eo tempore bella nulla fuisse, quinimo nec belligerandi occasionem ullam fuisse testatur eleganter Boetius...». Cfr. *Controversiarum...*, cit., cap. 41, núm. 32. Lo mismo viene a decir CONNANUS: «*primi homines, rudes illi et agrestes, caeterum expertes cupiditates et aemulationis... Nulla tum furta, nulla caedes...*». Cfr. *Commentariorum...*, cit., L. I., cap. 4, núm. 4. Cfr. también EXEA, *Liber pactorum...*, cit., página 119.

(132) Sobre la propiedad privada, cfr. EXEA, *Liber pactorum...*, cit., páginas 119-120. CONNANUS, *Commentariorum...*, cit., L. I, cap. 6, núm. 8. VÁZQUEZ DE MENCHACA, *Controversiarum...*, cit., cap. 4, núm. 2. COVARRUBIAS, *Relectio in Caput. Alma Mater, sub titulo de sente. excommunic. ad modum breves commentarii*, Salamanca, 1577, 3.^a parte, al comienzo, núm. 5. Respecto del matrimonio, cfr. EXEA, *Liber pactorum...*, cit., pág. 317. VÁZQUEZ DE MENCHACA, *Controversiarum...*, cit., cap. 4, núm. 2. CONNANUS, *Commentariorum...*, cit., L. I, cap. 6, número 10.

(133) En consecuencia, no existían entonces las «servitudes», cfr. VÁZQUEZ DE MENCHACA, *Controversiarum...*, cit., cap. 82, núm. 1, entre otros muchos lugares. COVARRUBIAS, *Relectio in Regulam Peccatum*, cit., parágrafo 11, núm. 3. CONNANUS, *Commentariorum...*, cit., L. I, cap. 5, núms. 6-8. EXEA, *Liber pactorum...*, cit., pág. 118.

(134) Cfr. EXEA, *Liber pactorum...*, cit., pág. 119. CONNANUS, *Commentariorum...*, cit., L. I, cap. 4, núm. 4.

(135) Respecto del poder político, vid. *Controversiarum...*, cit., cap. 20, número 25; cap. 47, núm. 5. Del mismo autor, *De Successionibus et de ultimis vo-*

única obligación sancionada por el Derecho natural es aquella que se origina por propia voluntad (136).

En esta «aetas aurea» en la que no existe aún ningún Derecho de origen humano los hombres se regían por el «ius naturale» (137). Este Derecho no se limita, en los autores a los que ahora aludimos, a los principios ético-jurídicos más elementales cognoscibles por la «recta ratio», sino que se dilata mucho más amplia y profundamente. Por eso, Alberto Bolognetus, al examinar las distintas acepciones del Derecho natural que utilizaba la jurisprudencia, distingue entre los «iusti et iniusti principia prima, et indemostrabilia» y «omnia quae primo saeculo servabantur» (138). En efecto, todo lo que el hombre tiene de bondadoso en el «estado de naturaleza» se lo debe al Derecho natural, como ya hemos estudiado (139). De la inmensa casuística de los juristas de este tiempo se puede extraer una conclusión cierta: el Derecho natural así entendido significa fundamentalmente dos cosas: parte del orden estrictamente moral y un orden general de libertad.

Estas «aetas aurea» hubo de tener un final, porque la sociedad actual, llamada generalmente «sociedad civil», es muy distinta de aquella. Expresándonos en el lenguaje de la época, ¿por qué dejó el hombre de regirse por el Derecho natural y creó el Derecho de origen humano que legitima cosas tan odiosas a la razón natural como la esclavitud o la propiedad privada, que es la causa de las guerras? Al contestar a esta pregunta las respuestas de cada jurista son muy vacilantes, y contradictorias a veces con la idea de la naturaleza del hombre que han expuesto.

luntatibus libri IX in tres tomos divisi, Colonia, 1612. 2, 1, P, 15; 2, 1, P, 44; 2, 3, 30, 86, entre otros muchos lugares.

(136) Cfr. *Controversiarum...*, cit., cap. 10, núm. 18.

(137) Cfr. Felipe DECIO, *In titulum, D. de regulis iuris*, Venecia, 1590, pág. 418: «Nam quoddam est ius gentium, quod fuit eo ipso, quod gentes esse coeperunt, naturali ratione inductum, absque aliqua constitutione hominum». EXEA, *Liber pac-torum...*, cit., pág. 119: «Et talia aetas vocabatur aetas aurea, de qua aetate vige-bant solla illa principia naturaliter ab omnibus... Idea quicquid illa aetate serva-vatur, nos appellamus ius naturale». CONNANUS, *Commentariorum...*, cit., L. I, ca-pitulo 4, núm. 4: «Iure naturale videntur uti primi homines». VÁZQUEZ DE MEN-CHACA, *Controversiarum*, cit., cap. 10, núm. 22: «primo tempore vige-bat solum ius naturae quod gentium primaevum appellamus».

(138) *De lege...*, cit., cap. 20.

(139) Referido a VÁZQUEZ DE MENCHACA, vid. nota 133 de este trabajo. Fer-nando VÁZQUEZ, siguiendo ideas corrientes en aquel tiempo, hace suyo el aforismo que reza «quod tibi non vis alteri non facias», bajo el que se comprende todo tipo de bienes: «etiam facere continetur bonum», que él fundamenta en el Derecho natural. Cfr. *Controversiarum...*, cit., cap. 41, núm. 22.

Connanus proporciona dos soluciones no muy congruentes entre sí. La primera es la tradicional, y usual entonces, y consiste en afirmar que los hombres se corrompieron, por lo que al Derecho natural sucedió una «peior aetas, quam vocaverunt ferream», que se distingue de la anterior, fundamentalmente, en la creación de la sociedad «política» o «civil» con el fin de evitar injusticias (140). Pero, por otra parte, afirma que la creación de la sociedad fue el resultado de la ampliación de los lazos que unen a los hombres entre sí. «La primera sociedad que hubo fue el mismo matrimonio; la segunda, la de los padres con los hijos» (141) y mientras mantuvieron esta unión los hombres, que «no habían deseado los lazos de afinidad o vecindad» vivían «dispersados por los montes y selvas» (142). Durante este tiempo se regían únicamente por el Derecho natural: «El Derecho natural es propio del hombre solitario» y tal Derecho sólo alcanza a regir esta forma primitiva de organización social: «nec ultra processit ius naturale» (143). Posterior y progresivamente, mediante las «cognationes, affinitatibus, amicitias, vicinitatibus et commercia» —que los concibe a modo de escalones exactos con los que se ha constituido la sociedad— fue preciso promulgar leyes y administrar justicia (144).

La primera solución apuntada por Connanus, es decir, suponer que una hipotética corrupción del hombre hizo necesaria la creación de la sociedad «civil», es la seguida masivamente por los juristas que no hacen profesión de fe aristotélica. Como la sociedad «civil» conlleva necesariamente la existencia de unos gobernantes es preciso legitimar jurídicamente el poder político. No puede ser fundamentado en el Derecho natural, pues según este Derecho todos los hombres son igualmente libres, y las relaciones de jerarquización y subordinación que implica toda vida política eran «desconocidas» por el Derecho natural. Fernando Vázquez de Menchaca, reparando en esta última faceta, llega a afirmar que toda organización política es opuesta y contraria al Derecho natural, lo que supuso una ruptura completa con las ideas aristotélicas sobre el origen y naturaleza de la comunidad política, que eran las aceptadas por los teólogos españoles de esta época que integran el grupo conocido comúnmente bajo el nombre de «Segunda escolástica»

(140) Cfr. *Commentariorum...*, cit., L. I, cap. 5, núms. 6-7.

(141) *Commentariorum...*, cit., L. I, cap. 5, núm. 1.

(142) «Nullum adhuc cognatorum aut vicinorum praesidium sibi quaesiverant... in montibus et sylvis dissipati». Cfr. *Commentariorum...*, cit., L. I, cap. 4, núm. 4.

(143) *Commentariorum...*, cit., cap. 5, núm. 1.

(144) Cfr. *ibidem*.

o «Escolástica tardía española» (145). Sin llegar a una actitud tan extrema como la de Vázquez, otros autores mantienen, por lo general, que el Derecho que legitima la sociedad organizada políticamente es el Derecho de gentes llamado «secundario» para diferenciarlo del Derecho de gentes «primario» o Derecho natural (146).

Los autores se dividen a la hora de determinar si esta «etapa» fue única o si hubo dos, una en la que existieron reyes y magistrados, sin leyes escritas, en la que estuvo únicamente en vigor el Derecho de gentes secundario y otra en la que se crearon las leyes escritas e hizo su aparición el Derecho «civil» o Derecho propio de cada comunidad política (147). Pero no nos parece que esta cuestión tenga más valor que el puramente erudito. Mucho más importante es determinar la naturaleza del Derecho de gentes secundario.

c) *El problema del Derecho de gentes secundario.*

Queremos advertir al lector que hay pocos temas en la historia del Derecho natural que sean más farragosos, complejos, y propicios a perderse en dilucidaciones interminables que éste que nos proponemos abordar sólo muy sucintamente.

Estudiando a grandes líneas la trayectoria histórica de «ius gentium», lo primero que llama la atención del estudioso es la falta de unidad entre los diversos autores acerca de su naturaleza. Bartolo, tal como ya

(145) «Denique hanc artificialem defensionem, quae per modum principatus aut iurisdictionis contigit, non solum non esse de iure naturali aut gentium primaevo, sed potius naturali et gentium iure primaevo adversari vel illinc intueri licet, quod illis iuribus inspectis omnes homines plenissima libertate utebantur, potiebantur, gaudebant, fruebantur. Nec dubium est quin principatus et iurisdictione huic omnimodae libertate aliquantulum adversetur, non secus quam quaedam servitus, quam iuri naturae adversari». Cfr. *Controversiarum...*, cit., cap. 41, núm. 37.

(146) CONNANUS, *Commentariorum...*, cit., L. I, cap. 5, núm. 2. Según este autor, el Derecho de gentes se diferencia del Derecho natural, entre otras cosas, porque el Derecho de gentes es el Derecho del «homo in societate implicatus». Cfr. *ibidem*. EXEA escribe: «Et ex hoc iure gentium secundario fuerunt inventi magistratus... unde obligationes, quae de iure gentium non exercebantur in invitum, coeperunt exerceri invitum, non quidem per viam actionis, sed per officium superioris manu regia, sine aliqua iudiciali solemnitate; quia tunc nec actiones erant inventae, nec iudicia». Cfr. *Liber pactorum...*, cit., pág. 125.

(147) Andrés de EXEA, Fernando VÁZQUEZ DE MENCHACA y Juan BOLOGNETTUS sostienen que los hombres han pasado «históricamente» por estas tres etapas. Cfr. EXEA, *Liber pactorum...*, cit., págs. 119-124. VÁZQUEZ, *Controversiarum...*, cit., cap. 10, núm. 22, entre otros lugares. BOLOGNETTUS, *In eam Pandectarum partem...*, cit., pág. 72.

estudiamos, distinguió entre un «ius gentium naturale» y otro «ius gentium positivum», y lo mismo hizo Baldo, aunque no con la precisión de su maestro.

Algunos autores españoles de los siglos xv y xvi identificaron Derecho natural y Derecho de gentes. Así proceden Pedro Belluga, Juan Ginés de Sepúlveda y Gregorio López. El pensamiento de Covarrubias se presenta, en cambio, bastante confuso (148). Otros juristas, tales como Decio, Exea, Mariano Socino y Juan Bolognettus siguen el esquema de Bartolo y distinguen entre un «ius gentium primaevum» y otro «ius gentium secundarium» (149). Finalmente, algún estudioso de hoy entiende que la mayor parte de los juristas españoles del siglo xvi concibió el Derecho de gentes como Derecho humano (150).

Para el jurista del siglo xvi esta cuestión presentaba un aspecto caótico. El problema residía en la falta de una doctrina sobre el Derecho natural y el Derecho de gentes que tuviera fuerza en sí misma para imponerse a las demás y marcar, por tanto, una opción clara sobre la naturaleza del «ius gentium». Ni siquiera se encuentra tal doctrina entre los teólogos, de ordinario más aficionados que los juristas a profundizar en las cuestiones más teóricas relacionadas con el Derecho (151).

(148) Cfr. BELLUGA, *Speculum...*, cit., pág. 210. SEPÚLVEDA, *Del reino y de los deberes del rey*, edición citada, núm. 19. LÓPEZ, glosa núm. 1 a Partida 3, título 18, ley 31. COVARRUBIAS, en la *Relectio in Regulam Peccatum*, cit., núm. 3, parece seguir una opinión de Santo Tomás según la cual el Derecho de gentes es el Derecho natural que se diferencia del Derecho natural «simpliciter» en que éste considera a las cosas «absolute», y el Derecho de gentes con referencia a algún hecho determinado, es decir, «secundum quid». Sin embargo, L. PEREÑA afirma que tal Derecho, en la obra de COVARRUBIAS, tiene una naturaleza positivo-humana y que se fundamenta únicamente en el consentimiento de los hombres. Cfr. «La Universidad de Salamanca, forja del pensamiento político español del siglo xvi, en *Acta Salmanticensis*, tomo I, núm. 2, Salamanca, 1954, pág. 161.

(149) Cfr. DECIO, *In titulum, D., de regulis iuris*, cit., pág. 418. EXEA, *Liber pactorum...*, cit., pág. 125. J. BOLOGNETTUS, *In primam Codicis partem*, Venecia, 1582, pág. 72. SOCINO, *Commentaria super nonnullis infortiati titulis*, Venecia, 1593, página 64.

(150) Vid. PEREÑA. «La génesis suareciana del "ius gentium"», incluido como estudio preliminar en la edición crítica del *De legibus*, IV, de Francisco SUÁREZ. C. S. I. C., *Corpus Hispanorum de Pace*, págs. XIX-XXXV. Aquí examina las teorías de unos cincuenta juristas españoles.

(151) Santo Tomás, en la II-II, q. 57, art. 3, lo consideró como Derecho natural a pesar de tener cierto carácter positivo, como él indica, porque no considera las cosas «absolute», sino «secundum quid». En cambio, en la I-II, q. 95, artículo 2, responsio, lo incluyó entre las leyes humanas porque entendió que este Derecho se deriva del Derecho natural como las conclusiones se derivan de los

La raíz de estas divergencias se encuentra en el Derecho romano. Ulpiano, en D. 1, 1, 3 y 4, lo concibió como el Derecho propio del hombre, a diferencia del Derecho natural, que es común a hombres y animales. Sin embargo, Hermogeniano en D. 1, 1, 5 explicó que «ex hoc iure gentium introducta bella...» y Florentino en D. 1, 5, 4, 1, afirmó que «Servitus est constitutio iuris gentium, qua quis dominio alieno contra naturam subicitur». Así pues, aparece por una parte como Derecho natural y, por otra, como un Derecho que procede contra lo permitido u ordenado por este Derecho.

Pero los mismos juristas romanos marcaron un camino que ayudó considerablemente dar una función definida a este «ius gentium». Explicaron que era el Derecho creado o descubierto «usu exigente et humanis necessitatibus gentes humanae quaedam sibi constituerunt» (152). No se trataba, sin embargo, de lo que hoy entendemos por Derecho «positivo», porque el «ius gentium» aparece como el Derecho que legitima y fundamenta las instituciones jurídicas más importantes para la vida del hombre: «ex hoc iure gentium... discretas gentes regna condita, dominia distincta... emptiones, venditiones, locationes conductiones, obligationes institutae...» (153). Los juristas medievales, al glosar estos textos queriendo respetar su sentido, limitaron el Derecho natural a aquello que nos viene dado con la naturaleza, sea los «prima principia communia et indemonstrabilia», sea las inclinaciones que naturalmente experimentan los hombres. En cambio, aquello que el hombre crea, o descubre, según sus posibilidades naturales lo comprendieron bajo el Derecho de gentes. Así pues, todo aquello que los hombres crean de acuerdo con su razón, «usu et necessitatibus exigentibus» es Derecho de gentes, no Derecho natural.

En los comienzos del racionalismo como actitud metódica en el terreno de lo jurídico, a mediados del siglo XVI, el Derecho descubierto o creado «racionalmente» siguió siendo considerado Derecho de gentes. El Derecho natural seguía quedando reducido a un pequeño grupo de principios ético-jurídicos que fueron considerados como innatos en la

primeros principios. S. RAMÍREZ, en *El Derecho de gentes. Examen crítico de la filosofía del Derecho desde Aristóteles hasta Santo Tomás*. Ediciones «Studium», Madrid, 1955, mantiene la tesis de que los teólogos posteriores a Santo Tomás, hasta Suárez, lo concibieron como un Derecho humano. En cambio, J. M. RODRÍGUEZ PANIAGUA, en «Estudio preliminar» a *La filosofía cristiana del Estado en España*, de A. DEMPFF, Rialp, Madrid, 1961, págs. 57 y 68, mantiene la tesis contraria.

(152) Instituta, 1, 2, 2.

(153) D. 1, 1, 5.

razón, por una parte, y al conjunto de inclinaciones que el hombre muestra tener «naturalmente», por otra. En cambio, todo aquello que es necesario o útil para la vida humana, como la propiedad privada, los diversos tipos de contratos, la mayor parte de las instituciones del Derecho de la familia, encuentran su legitimación, naturaleza, contenido y límites en el marco del Derecho de gentes y del «ius civile». El Derecho de gentes marca las líneas generales de cada institución y el «ius civile» las perfila, acomodándola a las necesidades de cada lugar y tiempo concreto.

El «ius gentium» encerraba en sí una virtualidad creadora de soluciones jurídicas que estuvo detenida mientras la jurisprudencia se dedicó a glosar y a comentar el Derecho romano. Pero cuando este Derecho perdió la fuerza configuradora de la realidad a consecuencia de los ataques a su vigencia jurídica por parte de los seguidores del «mos gallicus», el Derecho de gentes adquirió una importancia insospechada pocos decenios antes. Ello fue así porque algunos juristas intermedios entre la antigua jurisprudencia y el racionalismo jurídico que se manifestó abiertamente como actitud metódica en el siglo XVII, tales como Vázquez de Menchaca, por ejemplo, enmarcaron sus digresiones, que tenían por fin fundamentar racionalmente los diversos institutos jurídicos, en el Derecho natural, unas veces, y en el Derecho de gentes, otras.

Pero el lector de las obras de estos juristas obtiene la impresión, difícil de concretar en su concepto porque se trata de datos sueltos que aparecen aquí y allá en la maraña casuística, de que el «ius gentium secundarium» es, a diferencia del Derecho natural, el Derecho de la razón. En efecto, el Derecho natural, como hemos tenido ocasión de comprobar, fue entendido por los juristas del período estudiado de dos formas, fundamentalmente: como orden de libertad «natural» y como un conjunto de principios ético-jurídicos muy elementales. De esta forma, cuando un autor no se refería expresamente a algunas de las concepciones del «estado de naturaleza» en el que reinaba la libertad, contemplaba entonces a este Derecho como un conjunto de principios éticos que debía alcanzar la jurisprudencia. Pero se trataba de una parte de la Ética que se presentaba innata en la razón del hombre, y que en modo alguno abarcaba lo que éste pudiera crear o descubrir mediante el uso de su razón.

El Derecho de gentes llamado normalmente «secundario» para diferenciarlo del Derecho de gentes «primario» o Derecho natural, consiste en el resultado de una actividad racional, que, ante las exigencias de la vida práctica, conduce a soluciones jurídicas. Este era el Derecho

que «justificaba» la existencia de la mayor parte de las instituciones sociales, incluso las de aquellas que parecen contrarias a la Moral contenida en el Derecho natural. Esto sucedía con la esclavitud, considerada de hecho como un sometimiento «antinatural» de un hombre a otro, o con la «praescriptio», por citar algunas. Este Derecho se presentaba en los autores de esta época como una norma prudencial más unida, como hemos visto, a la utilidad y a la prudencia que a la Moral propia del Derecho natural.

IV. A MODO DE CONCLUSIONES

Lo expuesto hasta ahora acerca de las teorías insnaturalistas de algunos de los juristas más importantes de la Edad Media y del siglo XVI nos sirve para explicar de una forma más matizada que la de otros historiadores de la doctrina del Derecho natural el nacimiento y naturaleza de las doctrinas del Derecho natural que aparecen en el siglo XVII.

En efecto, la mayor parte de los autores actuales que estudian la historia de las teorías sobre el Derecho natural estiman que en la transición medieval-moderna del pensamiento iusnaturalista se produjo una ruptura cuyas causas concretas se desconocen. Nosotros, sin embargo, después de considerar las páginas anteriores, estamos en condiciones de entender mejor la trayectoria histórica que siguió la doctrina del Derecho natural desde sus orígenes, con la misma Escuela de Bolonia, hasta sus primeros representantes más conocidos, considerados hasta hace poco como los «fundadores» de las doctrinas iusnaturalistas.

La tesis fundamental que mantenemos casi no hace falta expresarla: no hubo ninguna ruptura entre el Derecho natural medieval y el iusnaturalismo moderno. Explicaremos esto con más detalle.

Desde antiguo se viene considerando que es distinto el concepto de «ratio» que emplearon los autores medievales y los iusnaturalistas modernos. Efectivamente, si comparamos las teorías de Hobbes, Grocio, Pufendorf, etc., con las de Santo Tomás y las de otros teólogos escolásticos, que son considerados los representantes del Derecho natural medieval, resulta una fuerte diferencia. Los teólogos incluyeron la razón humana en una síntesis teológica que engloba la totalidad del mundo, y, en consecuencia, tal razón fue considerada como una participación de la razón divina, por lo que el Derecho natural y la Teología se presentaban íntimamente unidos. Los iusnaturalistas «modernos», en cambio, tienden a considerar la pura y simple razón humana, sin co-

nectarla con una ley Eterna. Empleando una forma de expresión poco precisa, podríamos decir que sólo tienen en cuenta la razón que se manifiesta «fenoménicamente», que en las obras de sus representantes más modernos se despliega de una forma deductiva y sistemática. Todo esto lleva a casi todos los estudiosos de hoy que se han ocupado del estudio del desarrollo de la doctrina del Derecho natural, a hablar de un Derecho natural «teológico», que sería el propio de la Edad Media, y de un iusnaturalismo «laico» o «profano», que es el de la Edad Moderna.

Comparando las teorías iusnaturalistas de Hobbes con las de Santo Tomás, esto resulta cierto y es preciso admitir la existencia de una ruptura brusca en el desarrollo de las teorías iusnaturalistas. Pero si contrastamos las doctrinas de los autores «modernos» que se ocuparon con el estudio del Derecho natural con los de los juristas medievales y del siglo XVI a que nos hemos referido, por ninguna parte aparece el proceso de «secularización» que, según se mantiene generalmente, sufrió el Derecho natural. Los juristas aludidos, presentaron sus teorías sobre el Derecho natural al margen de cuestiones teológicas; para ellos, este Derecho era una parte del «ius, quod in sola prudentium interpretatione consistit». «¿Es necesario que estudie Teología aquel que quiera ser jurista?», se preguntaba Acursio. «No, pues en el "Corpus iuris" se encuentra todo lo que es necesario» (154). Y, yendo a más, este mismo autor declaraba la autosuficiencia de la jurisprudencia respecto de otros saberes, de forma tajante: «Iuris sola scientia habet caput et finem» (155). Así pues, no tenía sentido para ellos recurrir a la Teología, porque el «ius civile» o Derecho propio de cada comunidad política encontraba la justificación de sus normas en el Derecho natural o en la utilidad, que a su vez encontraba su expresión jurídica en el Derecho de gentes «secundario». Por ello, a pesar del tiempo que nos separa, las teorías iusnaturalistas que expusieron bastantes autores del siglo XVI son extraordinariamente parecidas a las de los juristas medievales. Y como los primeros «iusnaturalistas» del siglo XVII, como en el caso de Grocio, por ejemplo, se guiaron por la jurisprudencia del siglo XVI, que eran la que tenían ante los ojos al escribir, la «ratio» iusnaturalista no sufrió ninguna modificación brusca en el transcurso de los siglos.

Existe otro rasgo que se considera característico de las doctrinas «modernas» sobre el Derecho natural. Nos referimos ahora al empleo de di-

(154) «Quod quicumque vult iurisprudens vel iurisconsultus esse, debeat Teologiam legere? Respondeo quod non. nam in corpore iuris hae omnia inveniuntur». Cfr. *Institutionum sive primorum...*, cit., libro I, título II, glosa «e» en la pág. 11.

(155) *Op. cit.*, L. I, tít. I, glosa «l», pág. 7.

versas ideas sobre unos «estados de naturaleza», que fueron entendidos en el siglo xvii como etapas históricas reales por las que atravesaron los hombres antes de alcanzar la sociedad actual. Los autores medievales y del siglo xvi que hemos estudiado hicieron frecuentes referencias a los «estados de naturaleza», y la apelación a tales «estados» no era un simple recurso literario; cumplía una función específica, a saber, resolver las tensiones existentes entre los conceptos de «naturaleza» y «razón». El Derecho natural como «natura» se concretaba en un orden dado con y en la naturaleza; muy bien entendió esto Alberto Bolognetto cuando, al hacer una relación de los modos bajo los que el Derecho natural había sido entendido, escribía que algunos consideraban que este Derecho consistía en «omnia quae primo saeculo servabantur» (156). En este «primum saeculum» o «aetas aurea» lo fundamental, cara al Derecho natural, era la libertad de cada hombre, como ya estudiamos. En cambio, el Derecho de gentes «secundario» «introdujo» el poder político porque la «ratio» aconsejó acogerse a unas estructuras de poder que garantizaban aspectos fundamentales de la vida del hombre. Tenemos, pues, de esta forma, un Derecho natural entendido como «natura», es decir, como libertad, que es derogado por la «ratio» o Derecho de gentes «secundario». Pero los autores medievales no supieron concordar ambos conceptos para construir una teoría política del tipo de la de Hobbes, por ejemplo. Ello era lógico, pues estos juristas encontraban en el «Corpus Iuris» y en las glosas y comentarios que sobre él se habían hecho todo lo que necesitaban para su argumentación jurídica. Los autores del siglo xvii, en cambio, ante la pérdida de la vigencia del Derecho romano, hubieron de adoptar otra actitud metódica, que se concretó en un camino racionalista de tipo analítico-sintético. Hobbes, con su agudeza peculiar, y gracias al nuevo método aplicado a la jurisprudencia, logró coronar un esfuerzo de varios siglos.

Según unas ideas muy extendidas entre los historiadores de la doctrina del Derecho natural, el iusnaturalismo de los siglos xvii y xviii se distinguen de las teorías iusnaturalistas medievales porque sus representantes se ocuparon en deducir de los «prima principia» normas muy concretas que atribuyeron al Derecho natural. Los autores medievales, por el contrario, reservaron este tipo del Derecho para los principios ético-jurídicos elementales a los que ya hemos aludido. Esto es una verdad incontestable. Pero no por ello se puede pensar que los autores «modernos» introdujeron un factor radicalmente nuevo, de gran importancia, en el

(156) *De lege...*, cit., cap. 20, al comienzo.

desarrollo de las teorías iusnaturalistas. La «ratio» medieval, entendida ahora no como receptáculo de unos principios éticos muy generales, sino como la razón que se despliega ante las necesidades humanas y que mediante argumentos de utilidad, oportunidad o lógica, creó el Derecho de gentes «secundario», coincide materialmente con lo que a partir de 1630 fue entendido como Derecho natural. Los juristas medievales y del siglo XVI, condicionados por el contenido de algunos textos romanos, a los que hemos hecho referencia, y por el peso de una tradición multiseccular, no se atrevieron a declarar Derecho natural todo aquello que descubrieron mediante el ejercicio de su razón y que, por su misma generalidad, no podía quedar reducido a simple Derecho «civil». No lo consideraron, en efecto, «ius civile» ni «ius naturale», pero le atribuyeron una naturaleza intermedia entre ambos tipos del Derecho, considerándolo como «ius gentium secundarium». El Derecho de gentes secundario fue como la válvula de escape que permitió crear un tipo del Derecho, racional, que estaba por encima del Derecho «civil», pues era común a casi todas las naciones, y que no podía ser considerado Derecho natural porque el Derecho romano lo declaraba «positivo», es decir, no natural. Pero este Derecho de gentes «secundario» era, como decíamos, lo que materialmente fue conocido en el siglo XVII como Derecho natural. Los iusnaturalistas «modernos» se encontraron, pues, con que gran parte de su trabajo ya estaba materialmente hecho. Bastó con «iusnaturalizar» el Derecho de gentes «secundario», mostrando su íntima racionalidad, para engarzar una vez más, completándola, con la jurisprudencia que hemos estudiado a lo largo del presente estudio.

FRANCISCO CARPINTERO BENÍTEZ

Profesor Ayudante de Filosofía del Derecho
de la Universidad de Salamanca.

LIBERTAD RELIGIOSA, DERECHO FUNDAMENTAL

En nuestro siglo, la libertad religiosa forma parte de los derechos del Hombre enunciados por la Declaración de 1948.

En la *Pacem in Terris*, Juan XXIII acogió esta Declaración a pesar de la ideología individualista que vicia la formulación de los derechos del Hombre. En verdad hay una nítida diferencia entre el artículo 14 de la *Pacem in Terris* y el artículo 18 de la Declaración de 1948. La Encíclica de Juan XXIII se refería a la Doctrina de los derechos Fundamentales, elaborada por Pío XII. La expresión de derecho fundamental, empleada con frecuencia por Pablo VI, está vinculada con esta Doctrina. En el lenguaje corriente parecen confundirse las dos expresiones, derechos del Hombre y derechos Fundamentales. En realidad tienen sentido diferente.

Además, la enseñanza de Pío XII y de Juan XXIII fue seguida por el Concilio. La Declaración del Vaticano II sobre la Libertad religiosa confirma la doctrina de los derechos Fundamentales, desarrollando su enseñanza bajo la luz de la *Pacem in Terris* y de la Teología tradicional. Sin embargo, la Declaración del Vaticano II obedece, así como la Encíclica de Juan XXIII, a la preocupación de ser oído por el mundo. Constituye una apertura hacia la doctrina individualista para acoger el anhelo de libertad expresado por los derechos del Hombre. El Concilio está en diálogo con un mundo que parece unánime en comulgar con el humanismo señalado por la Declaración de 1948. A pesar de todo, la doctrina de los derechos Fundamentales tiene rasgos propios nítidamente diferentes. La diferencia se manifiesta en los textos comparándolos a través de la problemática actual de la libertad religiosa.

A) LA LIBERTAD RELIGIOSA EN LA PROBLEMÁTICA ACTUAL

La problemática de la libertad religiosa fue el objeto de debates apasionados en el aula del Concilio y en su ambiente mundial.

Dos situaciones históricas producían dos corrientes de sentido contrario: en el Este de Europa y en Asia había una situación violenta; los obispos llegados a Roma para el Concilio llevaban en su carne los estigmas de la persecución. Los cardenales de Polonia, Checoslovaquia (Wysischki, Beran) atestiguaban una libertad conquistada a través de años de cárcel; otros, como Mindsenty, estaban ausentes... Todos daban testimonio de una libertad religiosa oprimida por todas formas de persecución (la mayor y la más universal de estas formas, en las democracias soviéticas, era el control de todos los medios de expresión de las iglesias). Los obispos de esta parte del mundo reclamaban definiciones claras de la libertad religiosa, manifestando su fundamento y su trascendencia con respecto al Estado. Por otro lado, los obispos del «Mundo libre» mostraban menos exigencias doctrinales, especialmente los norteamericanos y algunos europeos influyentes; la visión de estos obispos estaba determinada por una problemática de tolerancia. La neutralidad benévola del Estado les parecía la fórmula política de la libertad religiosa. En el «Mundo libre» la coexistencia pacífica de las religiones era el hecho predominante a través de formas jurídicas diversas, como la del Estado confesional (Inglaterra, España, Suecia), la del Estado laico, en régimen de separación (Francia) o de Concordato (Italia)... Mantener esta coexistencia sin referirse a una verdad objetiva parecía lo más oportuno. En el orden práctico la verdad estaba en el pluralismo.

La problemática doctrinal se inclinaba al mismo pluralismo, pues la Iglesia con Juan XXIII parecía haberse adherido a la libertad condenada por Pío IX y León XIII. Se había convertido al mundo moderno, entrando en diálogo con él, sobre la base de los derechos del Hombre. Así se susurraba en los ambientes del Concilio. La realidad es diferente de esta visión superficial.

La verdadera problemática doctrinal de la libertad religiosa se manifiesta en el contraste de dos textos: el artículo 18 de la Declaración de 1948 y el artículo 14 de la *Pacem in Terris*; el contraste se hace más patente por encontrarse los dos textos en la misma perspectiva. En efecto, Juan XXIII adopta el lenguaje de la Declaración hablando de «derechos del Hombre» y enumerando estos derechos en forma de derechos subjetivos, según la ideología humanista-individualista que domina la Declaración; pero en el punto de la libertad religiosa la formulación de Juan XXIII contrasta del todo con el de la Declaración.

Desde la primera lectura el artículo 18 de la Declaración define el derecho de religión como un derecho individual de pensamiento y de

opción, un derecho que pertenece a un sujeto absoluto. Tal sujeto no tiene relación con los otros sino las que él creara (sin relación con Dios). No se habla de Dios. Si se habla de culto, es en segundo lugar, como una consecuencia y una expresión de la conciencia individual (Dios sería reducido a una idea del hombre: el culto una creación cultural, «una fiesta»).

En el artículo 14 de la *Pacem in Terris*, Dios es nombrado desde la primera línea. La libertad de religión aparece como libertad de culto interior y exterior (público y privado) al mismo tiempo que libertad de la conciencia. La relación con Dios es definida sobre su base de orden natural: «La recta norma de la conciencia». La rectitud de la conciencia implica su ordenación fundamental según el bien de su naturaleza, la «recta norma de la conciencia» no es otra cosa que la ley natural.

El primer mandamiento de la Ley es adorar a Dios, tal es el objeto primordial de la virtud de religión. Además, adorar a Dios no se puede si no es libremente: por actos que expresan el querer de la persona. Esta libertad de esos actos fluye del deber de la persona para con Dios.

Este artículo 14 de la *Pacem in Terris* no se limita a definir el derecho de libertad religiosa. Con una larga cita de Lactancio el texto sigue manifestando el fundamento del Derecho. Ya aparecía este fundamento a través del objeto del Derecho: «poder venerar a Dios». Este poder, esta libertad, se fundamenta sobre la ordenación con Dios. Esta ordenación se reconoce en los actos de religión.

Esta ordenación ontológica fundamenta la obligación que, Juan XXIII con Lactancio, pone en la base del Derecho «el justo homenaje debido a Dios nuestro creador». En esta obligación de justicia reside el fundamento del derecho a la libertad religiosa.

Es evidente, pues, que la libertad religiosa no existe sin relación con la Verdad religiosa: ella se fundamenta sobre esta relación en forma de ordenación y de obligación fundamental en la persona.

Así queda explícito el contenido doctrinal del artículo 14 en la *Pacem in Terris*. Ahora, el derecho de libertad religiosa aparece en perspectiva totalmente diferente de la del artículo 18 de la Declaración de los derechos del Hombre. El análisis de la *Pacem in Terris* nos ha conducido a la doctrina de los derechos Fundamentales.

B) LA DOCTRINA DEL CONCILIO

Así aparece clara la problemática del Concilio; no lo era tanto para los padres del Vaticano II. En efecto, por un lado, la Doctrina de los

derechos Fundamentales no está todavía totalmente desarrollada en la enseñanza Pontificia; por otro lado, la interpretación ordinaria de la *Pacem in Terris* no llegó a reconocer la diferencia entre derechos del Hombre y derechos Fundamentales. Tampoco llegó a aclarar el contenido doctrinal del artículo 14 de la *Pacem in Terris*. Esta laguna en la exposición de la doctrina obligaba a los padres del Concilio a profundizar en el texto del artículo 14 con sus referencias teológicas y filosóficas. Entre los padres muchos sentían miedo a referirse a la filosofía del Derecho natural por estar ese derecho relegado a la sombra conjuntamente con la filosofía tradicional. Estando dirigida a todos los hombres y para ser entendida aún por los no creyentes, la Declaración no podía fundamentarse en la sola fe, en la sola revelación, necesitaba situarse en el ámbito de la razón y así se hizo en la primera parte de la Declaración. Los padres estaban divididos entre el miedo a referirse a la filosofía del Derecho natural y la necesidad de hacerlo. De hecho, han definido una doctrina de Derecho natural.

Con el lenguaje del mundo muchos padres parecían adoptar las concepciones del liberalismo condenado por Pío IX y León XIII: consideraban estas condenas de principio como accidentes de una época desaparecida. La cuestión de lenguaje envolvía una cuestión de doctrina. Dentro del referido sector, mayoritario, se rechazaba la idea de referirse a la Verdad en el texto de la Declaración; se resistían a incluir en la Declaración un párrafo sobre la verdadera religión (1).

Así pues, el texto de la Declaración manifiesta un contraste entre la perspectiva inicial que es la de los derechos del Hombre y su desarrollo interno que obedece a su lógica propia, polarizado por la doctrina de los derechos Fundamentales. Como lo atestigua el padre Hamer, el texto del Vaticano II se colocó en la perspectiva de los derechos del Hombre, definiendo primero el derecho a la libertad religiosa como un derecho individual y negativo (2): una pura y simple inmunidad de coacción. Pero este punto de vista es superado desde el comienzo. Por la necesidad interna de su objeto, el derecho a la libertad religiosa se determina desarrollando su contenido positivo y su carácter relativo, manifestando así el carácter social de su objeto y aun de su sujeto.

(1) El comentarista de una edición muy autorizada tratará este párrafo de «cuerpo extraño». Véase la introducción del cardenal Koenig al texto de la Declaración, Editions du Centurion, París, 1966.

(2) HAMER: *Vatican II. Liberté Religieuse (Collection)*. París, Ed. du Cerf, 1968.

Toda la dinámica interna de la ponencia reside en la cuestión del fundamento. Anterior al ordenamiento jurídico de la sociedad, el fundamento de este derecho revela el orden natural al cual pertenece. Este carácter objetivo del fundamento queda subrayado en la Declaración desde el segundo párrafo del primer artículo: allí se desarrolla la idea de la objetividad de este derecho, fundamentado no en el actuar de la persona sino más bien en su ser. En efecto, por su naturaleza la persona humana está ordenada hacia la Verdad: tiene la obligación de buscar la Verdad tal como es y de adherirse a ella tal como la conoce, ordenando toda su vida según las exigencias de la Verdad. Sin embargo, los hombres no pueden satisfacer esa obligación si no gozan de libertad. Así pues, el derecho a la libertad religiosa fluye de esta obligación y se funda a través de ella sobre la ordenación del ser humano hacia la Verdad.

El problema de saber si la conciencia errónea tiene todavía derecho a la libertad se supera en virtud del fundamento de este derecho: la persona por su naturaleza. No es la conciencia quien funda su derecho, sino la obligación de la conciencia fundada sobre la ordenación ontológica y moral a la Verdad.

C) PROFUNDIZANDO

Profundizando en el fundamento del derecho a la libertad religiosa se profundiza también en su objeto, al ser este objeto la relación fundamental con Dios. En efecto, la religión tiene como objeto propio al dar a Dios lo que le es debido. Además, por su naturaleza, la persona humana no está aislada en su relación con Dios: ni en su culto ni en el conocimiento religioso que se trasmite y se difunde por una enseñanza, un diálogo. Así el objeto de los actos de religión tiene un carácter social. Además, el sujeto de estos actos no es un individuo abstracto: es un conjunto de personas ligadas entre ellas según su orden natural (sus familias, sus comunidades de trabajo, de educación). Las comunidades religiosas, no menos que las personas, serán los sujetos de la libertad religiosa.

Desde este punto de vista objetivo, el derecho a la libertad religiosa tiene sus límites en virtud de su fundamento. Así pues, el delicado problema de la intervención del Estado se plantea sobre bases firmes. Siendo limitado en sí mismo —por su naturaleza y la naturaleza de su fundamento— este derecho encontrará en sí mismo los límites contra el albedrío del Poder: el derecho de intervención del Estado no se

abandonará a su apreciación soberana: tiene sus límites en el mismo orden moral objetivo. Este orden fluye de la naturaleza de las cosas. La misma libertad religiosa forma parte de este orden objetivo, constituido esencialmente por la relación fundamental con Dios y las relaciones fundamentales con los otros. En estas relaciones las actividades religiosas encontrarán también los límites de su libertad.

En este punto llegamos al corazón de la doctrina de los derechos Fundamentales: contemplamos a la persona humana no como un ser abstracto, un sujeto absoluto de derechos que no tendría más relaciones que las creadas por su voluntad. La persona es tal por su naturaleza, enseñaba la *Pacem in Terris*: por esta ordenación hacia el conocer y el querer que fluye de su naturaleza espiritual. Esta ordenación se realiza en la vida social especialmente en las actividades de las comunidades que abarca la comunidad política y dentro de esta misma comunidad. Puesto que el bien común es también el bien de las personas. El bien común no se identifica con el bien total de la persona; tampoco puede ignorarlo. En la libertad religiosa, el Poder encuentra una dimensión que supera cualquier sociedad humana: esta relación de cada persona con lo Absoluto que es una capacidad de unión con Dios.

El Estado en una nación cristiana, reconocerá esta relación trascendente en todas las personas, cualquiera que sea su religión. Así pues, reconocerá el derecho a la libertad religiosa como el primero de esos derechos Fundamentales que expresan las exigencias vitales de las personas. En la visión cristiana de la sociedad, los derechos Fundamentales aparecen, según la palabra de Pío XII, «el núcleo del bien común». El derecho a la libertad religiosa está en el centro de este núcleo. Constituye el reconocimiento jurídico de la relación trascendental que funda la persona con todas sus relaciones. Hoy día, el derecho a la libertad religiosa es el punto primordial para el desarrollo de la doctrina de los derechos Fundamentales. En esta perspectiva se percibe la superación de la crisis de los derechos del Hombre.

P.-I. ANDRE-VINCENT.

Universidad de Aix. Marsella.

LA ANTICIPACION COMO TECNICA JURIDICA CONTRADICTORIA (*)

Hay un momento en la historia del pensamiento, y tras la gran síntesis hegeliana, en el que parece —según Feuerbach— que, ¡ya está bien de *interpretar* el mundo: hay que *transformarlo!* Es entonces cuando se consuma el fervor «metafísico» de un Comte, aun cuando lo vertiera sobre la singladura de ese tercer estadio que ya ha nacido: el *positivo*. La *práxis* y la *estructura* constituyen las plataformas que Marx utilizará partiendo del pensamiento hegeliano, acogotando la realidad de una sociedad burguesa en la que él mismo está inserto, y tratando de *admonizar* sobre el futuro de esa sociedad, o del Estado futuro. La interpretación *transformadora* o *revolucionaria* marxista se convierte en *predicción*, hoy diríamos futurología. Y esta es la base de una ideología que sin pretensiones dogmáticas, lleva en sí la carga creadora, o transformadora o revolucionaria. La *práxis*, pues, se convierte, en teoría, cualquiera que fuesen los efectos o las verificaciones. V. Bozal, en «Dialéctica y Ciencias Sociales», en la obra *Filosofía y Ciencia en el pensamiento español contemporáneo*, Madrid, págs. 299-317) (1).

* * *

Tales indicaciones se ofrecen como pórtico al gran tema de la anticipación en el terreno de las Ciencias Sociales, en su más amplio sentido, y dentro de ellas las jurídicas. El tema es por un lado, por la exigencia de *objetividad* de las Ciencias Sociales, para descargar los elementos ideológicos que afloran —y a veces confunden— el tratamiento estrictamente científico de los problemas. Así lo apuntaron Lasswell y

(*) Comunicación al Congreso Mundial de Filosofía Jurídica y Social. San Luis, 1975.

(1) En Génova (septiembre 1976) se celebrará un Congreso Mundial sobre *Teoría y praxis*, promovido por el Centro Internacional de Estudios, al que hemos presentado un trabajo con el título «Derecho y Acción».

Lerner (*The Policy Sciences*, 1951), como prevención a la consideración como «*ciencia política*» de toda auténtica ciencia social; y últimamente Theodore Caplow, en su obra *La investigación sociológica*, con vistas —una vez más— de evitar toda *subjetividad*.

Y por otro lado, y más concretamente en las Ciencias Jurídicas, para situar en una línea más neutra, «*objetiva*», lo «*fundamental*», la impronta de positividad misma de la norma, que exige además una adecuación de *temporalidad actual* y de concreción. A lo sumo, para quedar como estructura formal, aunque fuese movediza. Algo así como esos rascacielos de la ciudad de Méjico, cimentados sobre bases anegadas, con inyecciones acuáticas, en unos casos, o en otros, con secamiento de mariscas, para dar la sensación *inerme* de algo que se *mueve* o *conmueve*.

Pero se ha visto que ni la «*objetividad*» ni la *positividad*, aplicadas al más amplio campo de la *sociedad* o al limitado del *jurídico*, pueden atenazar todos los planteamientos científicos. Primero, porque la «*cosa*» aun siendo «*natural*» lleva el diseño *creador*, diríamos eternal, y el hombre como «*cosa humana*» es protagonista multiforme, rico, variado, con la opción y el sentido de *perfección* muy dentro. Y en segundo lugar, porque la sociedad de nuestro tiempo es enormemente dinámica y cambiante, y es muy difícil aprehender una realidad, intentando su verificación, cuando pasa, y se desliza. Ryan, de manera especial en *Metodología de las Ciencias Sociales*, Madrid, 1973, alude ampliamente al tema de la *predicción* como «*meta de la Ciencia Social*», preguntándose si es *posible*; luego si es o no *contradictoria* con la explicación, con la experiencia; si es o no *compatible* con las programaciones a corto o largo plazo, con su riesgo a transformarse en *ideología*.

La obra de Tinbergen y Jensen, *Perspectiva y futuro de la Educación*, Madrid, 1975, aun referidas al campo estricto de las Ciencias de la Educación, apuntan igualmente en ese sentido, hacen prospecciones sobre la educación misma, como diseño de un «*devenir*», «*socializado*» y «*futurible*». Quizá sea éste —el campo de la educación— el auténtico o más efectivo para una predisposición hacia una *sociedad de futuro*. En realidad, Montesquieu, trazó su «*espíritu de las leyes*» como farmacopea pedagógica, más que como dogma de la Ley y de los poderes de una sociedad.

En ese zigzag entre teoría y praxis, más el sumando del futuro, no es de extrañar que las propias Ciencias Sociales y del Derecho se vean sometidas a contrapuntos dispares, que a veces llegan a calificaciones novelescas, tales como la de Andreski, *Las Ciencias Sociales, fórmula de brujería*, Madrid, 1973, o entre otros González Seara, *La Sociología*

como *aventura dialéctica*, Madrid, 1973. Simmel da en el clavo cuando, según él, a partir de Max Scheler ya puede hablarse con claridad que *no hay ideas sin hechos, ni hechos sin ideas*; y que ambos —añadimos nosotros— *son el futuro*.

Se olvida con frecuencia la advertencia que hace Rubner de que la Ciencia misma puede ser contemplada como producto-resultado y como proceso (en *Filosofía de la Ciencia Social*, Madrid, 1973), y en tal sentido, la predicción, anticipación o previsión, no son sino *resultado-perspectiva, científica o metodológicamente* operantes, pero traducidos en esquemas válidos en una *temporalidad o cifración* con lo que lo humano pueda darse. De todas maneras, el gran tema está, y seguirá estando, cómo partiendo de presupuestos fácticos, positivos, concretos, pueda onmicomprenderse científicamente la realidad de *lo dado*, y la que —sin experiencia— *puede darse*. Por más que se tienda a naturalizar las ciencias sociales y jurídicas y a *humanizar* las ciencias naturales, existirá en aquélla, siempre, el factor del *diseño creador* del hombre en libertad y en trabajo, que nunca muere por la cuadratura del círculo, y que se encuentra *en-sí, para-sí* con el *otro*, motivador o estimulador de su propia Personalidad o Libertad.

La *anticipación*, como pronóstico, acaso sin duda facilite el camino de una indagación, pero con el riesgo de hacer *mito*, o de suponer una contradicción dogmática, si las previsiones no se cumplen científica, epistemológicamente, planteadas. Es por ello, por lo que en ese campo genérico de la investigación social la *anticipación* se pregona como necesidad inexorable, precisamente porque situaciones y hechos nuevos, aceleradamente presentados o imaginados, se ofrecen con urgencia o inmediatez a los ojos del observador y del científico.

La cuestión cobra significativo interés en la *Ciencia Jurídica*. En realidad, la anticipación en el plano filosófico se ha venido presentando como secuela y consecuencia de una explicación filosófica, es decir, bajo el planteamiento o la búsqueda de algo irreductible, válido y vigente, en la *universalidad*, o en la *generalidad* de los planteamientos. Los sofistas, indagadores de la realidad por encima de una visión *cosmológica*, en el fondo no trataron sino de alertar sobre la esencia de móviles, *topos*, argumentos, válidos a unas sociedades más amplias y genéricas. Platón más hábilmente las condujo a las *ideas*, y el pueblo judío las sostuvo —y las sostiene —con expresión *mesianica* que, sin dejar el esquema *fisis-nomos* que ya se vislumbra en el pensamiento helénico y que en Roma toma caracteres más *confortadores*, impregnará, como es sabido, el de un *Derecho Natural*, que ya no será copia o traducción de la *fisis*,

sino explosión reveladora de una ética natural, dinámica y progresiva en la historia, con destinación, en lo *humano-eternal*.

La doctrina iusnaturalista cristiana —en el sentido agustiniano y si se me apura aun en el de Lutero, según mis propias investigaciones— está impregnada de *eterna-temporalidad*, o de *temporalidad eterna*, en el sentido de que comprenden al hombre en *su* mundo y en *el* mundo, y al tiempo con proyección perfecta y creadora.

La «naturaleza» —el «Derecho Natural»— no es «*habitat*» confortable, sino expresión de esa dimensionalidad —*ideal real*— tan buscada siempre y ahora.

Lo que ocurre es que ha de existir un reducto *mínimo*, pero suficiente, lo que más adelante habrían de llamarse *valores*, que se pueda *omni-comprender* en lo esencial, los criterios operativos de futuro.

Todo *positivismo jurídico* se contradice rápidamente tan pronto se suceda o se confirma la propia *concreción* bajo la cual ha nacido. La reacción tras la segunda Guerra Mundial, partiendo de bases jurídicas relativistas, es una muestra reciente de esa contradicción materializada y concreta. Y Marx, que opera sobre un materialismo dialéctico, necesitará ser revisado por Hempel o Louis Althusser hacia un *materialismo estructuralista* o un *estructuralismo dialéctico* (2).

La anticipación, predicción, previsión como técnica jurídica, resulta necesaria, válida y fundamental en nuestro tiempo. Cuando se descubre América y se agolpan los problemas prácticos imprevistos —*naturaleza y titularidad* de las tierras; condición o no de súbditos; propiedad de las corrientes nuevas, como abandonadas o «descubiertas», etc.— fue preciso establecer un sistema de concreción que sólo en el terreno de la *Teología* y del *Derecho Natural* podrían darse. El Derecho Internacional, en el sentido de regular básicamente una comunidad más amplia que la territorial en la que se asienta el poder civil o eclesial, surge precisamente por el transfondo en la *naturaleza de las cosas*, el sentido ecuménico del hombre en el mundo, la igualdad y libertad a *imago-Dei* —que diría San Pablo y San Agustín— en resumen por la existencia de unas pautas ordenadoras, no en el *a priori* de las ideas o de las *instituciones*, sino basadas en los valores de lo humano.

Escuchamos y convivimos tres días —1975— con el doctor Golmark en Buitrago (España) para mostrar su esquema de la nueva sociedad

(2) Althusser ha tenido una fuerte crítica desde el propio campo de la filosofía marxista, especialmente el inglés John Lewis. En Madrid dictó una conferencia en la Universidad el 5 de abril de 1976, en la que expuso algunos puntos básicos que le han sido objeto de crítica.

rural. Había mucho en él de técnica, pero más de filosofía-anticipadora. ¿Cómo reconciliar la técnica y la ciencia sobre lo dado con respecto a un futuro que en todo caso para verificarse —a diferencia de la televisión en color por él inventada— necesita el concurso del hombre y de la sociedad actual y futura?

La anticipación, como técnica jurídica, o es mera *argumentación* —Perelman— como persuasoria con respecto a hechos actuales e inmediatos; o es mera lógica explicativa-intuitiva; o es ideología; o es mito. La anticipación como técnica jurídica verificable se termina con la interpretación jurisprudencial, sea libre o realista, para relacionarnos, en *presente*, lo que fue modulación normativa *pasada*. Y salvo que se instrumenten sistemas de admonición o de ejemplaridad, el Derecho y la Norma formalmente operan y se justifican o explican sobre condicionamientos presentes, experimentados o fácticos. La verificación y la experiencia termina ahí. La pregunta —como en todos los tiempos, aunque con más rigor—, va a plantearse así: ¿Cómo prever mayor control, más justicia, más libertad en una sociedad que no se conoce, aunque se la prevé? ¿De qué manera el Derecho puede estimular, condicionar o auspiciar esas futuras realidades, recursos o formas de organización social?

Como técnica jurídica caben embrionariamente estos caminos: aceptar lo dado, como *norma*, en su pretensión latente; transformar la predicción o *método*, en técnica o en futurología; o sumirse al devenir *determinista* y evolucionista tipo spenceriano, que enhebra en un sinfín la evolución y el progreso, ya que la tesis del «*conflicto*» como intermitencia continuada es un tornillo sin fin. Cabe una vez más que se presente la dogmática de una utopía y del mito, como salidas cómodas a explicaciones no lógicas. También la aparente y forma contradictoria como explicación ante la sorpresa de lo que nos es *dado* y de lo que ha de *ser*. Pero toda lógica formalista y argumental se quiebra sin la anticipación, se la utiliza como *técnica jurídica* de controles futuros.

Para nosotros, este tema de la anticipación o predicción, aún matizan lo que tienen de interés para las Ciencias de prospección, de mercados o algunos aspectos concretos de otras ciencias sociales, en materia jurídica resultan contradictorias si la concepción del Derecho es meramente *estructural*, o formal, o positiva. Ningún Derecho radicalmente positivo, o seriamente positivo, puede prever situaciones o regular supuestos que respondan a *nuevas organizaciones* o problemas.

Como técnica jurídica es contradictoria en su *raíz*. No existe más que una contemplación de la anticipación como supuesto válido: reco-

nocer una sustancia *metapositiva* al Derecho y a la Norma. En un trabajo nuestro, *El Derecho, forma dinámica de la vida social*, Madrid, 2.ª edic., 1965, subrayábamos precisamente ese adjetivo *dinámico*, para mostrar casi gráficamente el sentido proyectivo de una norma, y las posibilidades de *omnicomprender* en esquemas reglados situaciones más generales y más comunitarias, cuando se basen en valores o en principios iusnaturales, humanos. Y en el mismo sentido hemos insistido en *Introducción al Derecho. Una concepción dinámica del Derecho Natural*, Madrid, 1976.

La anticipación como técnica jurídica-positiva es inoperante y contradictoria. La anticipación como expresión de *justicia*, de exigencia de norma, de ordenación creadora hacia la naturaleza de las cosas y de las instituciones dinámicas presentadas en la organización social del futuro, no sólo es válida sino *necesaria*. El gran tema, al igual que los grandes *retornos*, radican en esto: de *qué fuente*, de *qué raíz*, de *qué valores* puede comenzarse a estructurar las pautas y criterios para esa ordenación. ¿Nos bastaría en los de carácter *abstracto*, o formal, o estructural? ¿No anidarán aquí, de nuevo, las añoranzas hacia sistemas ético-materiales, substantes, capaces de sobreponerse a todo vaivén materialista pragmático, utilitario?

No olvidemos unas preguntas previas, que no es mera interrogación argumental, y que debe responder ante —el tema de la anticipación en razón de *qué*, *para qué*, nos hacemos— todo el mundo y los filósofos sociales y juristas en particular —esa pregunta de cómo la anticipación puede ser para prever los nuevos métodos y problemas de una sociedad o de sus recursos. ¿*Qué valores y fines* —la paz, la justicia, la libertad, la coexistencia, el bien común, etc.— ponemos para que veamos precisa una ordenación ante el futuro? ¿Será para mantener el poderío de los *fuertes* y seguir en el aplastamiento de los *débiles*? ¿*Qué razón de obediencia* a esa Ley, de futuro, podemos dar como válida, como antes se daba ante el por qué de la obediencia a las leyes, o el derecho de rebelión al tirano? ¿*Qué bases de redistribución* de esos futuros recursos, como desarrollo en justicia social, pueden comenzar a preverse? ¿Por qué no es válida ya la teoría de la ocupación o de la fuerza, ante los recursos?

La *anticipación* como técnica es, repetimos, insuficiente o contradictoria. Es *necesaria* siempre que previamente haya ese *mínimo de valores* iusnaturales que están al lado, por encima o en el substrato de las ordenaciones juristas que creadoramente presintamos.

Jesús LÓPEZ MEDEL.

SOBRE LA DISPUTA DEL POSITIVISMO
EN LA SOCIOLOGIA ALEMANA (*)

1. En «Nota marginal a una polémica», que hace de prólogo, presenta Jacobo Muñoz la edición española de este volumen (1) como la base documental de una reciente polémica, no resuelta, promovida en Alemania por profesionales de la Sociología en torno a problemas relativos a la orientación general de la investigación al caso, implicando otras importantes cuestiones teóricas y prácticas. El ámbito inicial de la polémica fue «la lógica de las ciencias sociales». Sus «jefes de fila», Teodoro W. Adorno por la «teoría crítica de la sociedad» y Karl R. Popper por el lado del positivismo *sui generis* que se autodenomina «racionalismo crítico» (pág. 7). Hans Albert, portavoz de la posición popperiana, resume en el «Epílogo» la historia de las intervenciones recordando que la discusión comenzó en 1961 entre Karl R. Popper y Theodor W. Adorno, con ocasión de unas sesiones de trabajo, celebradas en Tubinga, por la Sociedad Alemana de Sociología. «La continuó Jürgen Habermas en 1963 con un trabajo al que yo respondí en 1964, año en el que todavía apareció una réplica suya a la que, a mi vez, contesté en 1965» (pág. 313). Todavía se sucedieron otras intervenciones, cerrándose, a efectos editoriales, con el mencionado «epílogo» de Albert, al

(*) Recensionamos en estas páginas con alguna extensión la obra del mismo título recientemente aparecida en edición castellana, por varias razones: 1) Por su valor intrínseco, aunque a este respecto podrían encontrarse otras muchas con iguales o superiores títulos para ocuparse de ellas por extenso. 2) Porque su desarrollo refleja una situación cultural muy definida, altamente esclarecedora de las orientaciones epistemológicas básicas con las que hoy es obligado tomar contacto. 3) Porque aunque el volumen en la intención inmediata se centre en la sociología, en su contenido se ve implicado el debate o «discusión» que interesa al legítimo modo de constituirse todas las ciencias del hombre.

(1) ADORNO, Theodor W.; POPPER, Karl R., y otros: *La disputa del positivismo en la sociología alemana* (*Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied und Berlín, 1969), trad. Jacobo Muñoz, Ediciones Grijalbo, S. A., Barcelona, 1972, 328 págs. (A lo largo de esta nota las referencias se refieren a la edición castellana en paginación que se incluye en el texto.)

que, por la parte contraria, corresponde una extensa «introducción» (páginas 11-80) de Adorno. El volumen se publicó en 1969 bajo el título *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie* (segunda edición, 1972). De forma que la susodicha polémica cubre un decenio.

La edición española está distribuida en la forma siguiente: Theodor W. ADORNO, «Introducción» (págs. 11-80); Theodor W. ADORNO, «Sociología e investigación empírica» (págs. 81-99); Karl R. POPPER, «La lógica de las ciencias sociales» (págs. 101-119); Theodor W. ADORNO, «Sobre la lógica de las ciencias sociales» (págs. 121-138); Ralf DAHRENDORF, «Anotaciones a la discusión de las ponencias de Karl R. Popper y Theodor W. Adorno» (págs. 139-146); Jürgen HABERMAS, «Teoría analítica de la ciencia dialéctica. Apéndice a la controversia entre Popper y Adorno» (págs. 147-180); Hans ALBERT, «El mito de la razón total. Pretensiones dialécticas a la luz de una crítica no dialéctica» (páginas 181-219); Jürgen HABERMAS, «Contra un racionalismo menguado de modo positivista» (págs. 221-251); Hans ALBERT, «¿A espaldas del positivismo?» (págs. 251-286); Harald PILOT, «La filosofía de la historia empíricamente falseada de Jürgen Habermas» (págs. 287-312); Hans ALBERT, «Breve y sorprendido epílogo a una gran introducción» (págs. 313-317). Hemos mencionado también la «Nota marginal a una polémica», de Jacobo MUÑOZ (págs. 7-9), que encabeza la edición castellana. El volumen contiene al final una «Nota bio-bibliográfica de los colaboradores», cerrándose con un «Índice de nombres» (2).

(2) Complemento de las ideas desarrolladas en las intervenciones son otros trabajos de los autores implicados, que salen de continuo a la discusión; tómense en cuenta los siguientes: HORKHEIMER, Max-ADORNO, Theodor W., *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, 1947; ídem, *Sociológica, Frankfurter Beiträge zur Soziologie*, I, Frankfurt, 1955, II, Frankfurt, 1962; HORKHEIMER, M., *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt, 1967; ídem, *Kritische Theorie*, Frankfurt, 1968; ADORNO, Th. W., *Negative Dialektik*, Frankfurt, 1966; HABERMAS, Jürgen, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Neuwied-Berlín, 1963; ídem, «Erkenntnis und Interesse», en *Merkur*, XIX, 1965, núm. 12; ídem, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt, 1968; POPPER, Karl R., *Logik der Forschung*, Wien, 1935; ídem, *The Open Society and Its enemies*, 1945, Princeton, 1950; ídem, *The Poverty of Historicism*, 1944, London, 1961; ídem *Conjectures and Refutations*, London, 1963; ALBERT, Hans, *Theorie und Realität*, Tübingen, 1964. Como literatura auxiliar citada, entre otros autores, han de tenerse en cuenta nombres como los de DAHRENDORF, TOPITSCH, WEBER, GADAMER, WITTGENSTEIN, etc., por supuesto HEGEL y MARX. Existe bastante literatura que de una u otra forma incide en el argumento de la polémica en cuestión o en dominios cercanos. Véase SCHÄFERS, B., y otros, *Thesen zur Kritik der Soziologie*, Frank-

2. El punto de partida de la discusión está contenido en las aportaciones «Sociología e investigación empírica», de Adorno, y «Lógica de las ciencias sociales», de Popper; añadiendo «Sobre la lógica de las ciencias sociales», del propio Adorno. En esas aportaciones, no las más extensas, se proponen las doctrinas sustanciales de los dos frentes polémicos. Popper aparece una sola vez en el registro de intervenciones, aunque en torno a su posición, altamente entendida, gira después el asunto; asunto jaleado en dos ocasiones nuevas por Adorno; pero sobre el cual, como los portavoces que verdaderamente sostienen la polémica, inciden y reinciden Habermas y Albert.

No parece ser muy del agrado de los «teóricos críticos» la nueva crítica racionalista, no dialéctica, que viene a proponer Popper, ante la que se estrellan importantes aspectos de sus argumentos. Los hombres de Francfort prefieren entenderse con el simple positivismo. Ralf Dahrendorf echa en falta, en las ponencias iniciales, «la intensidad que hubiera cabido esperar dadas las diferencias de concepción realmente existentes». Se refiere a las diferencias «entre los profesores universitarios alemanes de sociología». Las sesiones de Tubinga fueron programadas con la «intención bien precisa» de clarificar esas diferencias. Los resultados no fueron decepcionantes, pero tampoco para entusiasmar. Dahrendorf, que habla, por una parte, de que «tanto el ponente como el coponente no vacilaron en tomar una posición clara y terminante en sus respectivas disertaciones»; por otra, registra que en la discusión se reflejaba «la escasa tensión existente entre ambas ponencias principales y entre ambos ponentes. De hecho podía incluso parecer que el señor Popper y el señor Adorno estaban de acuerdo hasta límites sorprendentes» (págs. 139-140) (3).

La cosa no deja de tener su ironía. Ironía que parece puede disiparse advirtiendo que el verdadero adversario de Adorno no era Popper, sino la sociología positiva de cuño americano. En efecto, cuando toma de nuevo la palabra para pronunciarse «Sobre la lógica de las ciencias sociales», analizando las veintisiete tesis formuladas en su intervención por Popper, suman los acuerdos más que los desacuerdos, en un es-

furt, 1969; LEPENIES, W., «Anthropology and Social Criticism. A view on the controversy between Arnold Gehlen and Jürgen Habermas», en *The Human Context*, III, 1971, págs. 205-225 (trad. en el mismo volumen al francés, págs. 226-233; y aparecido en H. NOLTE (ed.), *Soziologische Anthropologie. Materialien*, Munich, 1971).

(3) El propio Adorno recoge estas observaciones en la «Introducción», páginas 11-12, mostrando con ellas un acuerdo que el desarrollo posterior de la polémica convierte en muy relativo.

fuerzo que parece intentar hacer común frente con el verdadero enemigo cuyas trincheras no están defendidas, al menor primordialmente, por «los profesores universitarios alemanes de Sociología», sobreentendiéndose que las diferencias entre éstos, pese a que no sean ningún secreto, serían más fácilmente reducibles. La sociología en discusión es entonces la otra, la que mantiene «el punto de vista usual, que no es, sin duda, el aludido por Popper»; la que, «dado su asombroso atraso respecto a las ciencias exactas, debe limitarse a recopilar hechos y clarificar métodos» (pág. 121). Sociología que nace con Saint-Simon y, aunque tiene ya ciento sesenta años de vida, no puede considerar redimida su ignorancia provisional «en el curso de una investigación y de una metodología progresivas». «El tráfico científico-social se ve permanentemente amenazado de errar, por amor a la claridad y a la exactitud, en aquello que se propone conocer. Popper se opone al cliché del conocimiento como proceso que partiendo de la observación accede gradualmente a la ordenación, elaboración y sistematización de su material. Dicho cliché es tanto más absurdo en la Sociología cuanto que los datos de que ésta dispone no son datos incualificados, sino, exclusivamente, datos estructurados en el contexto general de la totalidad social». El atraso o la ignorancia en Sociología no puede pensarse subsanado «acudiendo a un conocimiento que reniega de la estructura de su objeto en honor de su propia metodología» (págs. 122-123). Llevada de un celo purista, bajo la lógica de la no contradicción, incurre en la más funesta de todas: «contradicción entre su estructura y la de su objeto» (página 122). El puritanismo positivista viene a acabar, según ello, con la verdadera racionalidad, racionalidad que, en correspondencia con la condición a la vez contradictoria y determinable del objeto social, es la dialéctica.

La razón dialéctica no se considera purificada respecto a los intereses filosóficos, antes los cultiva como imposición del objeto mismo. Puede entonces hablar Adorno de un diálogo con Popper, que un sociólogo representante del punto de vista usual como König llamaría «filosófico en lugar de sociológico». Y piensa que vale la pena aludir al hecho de que «un pensador para el que la dialéctica es anatema (Popper), se vea impelido a formulaciones familiares al pensamiento dialéctico» (pág. 124). La sociología dialéctica recusa aquella sociología de resolución analítica que consiste en ocuparse abstractamente de lo social, bien por resolver la sociedad en una estructura lógica, bien por hacerlo en suma de hechos. En este último caso la investigación empírica, verificada por la *social research* en términos de «investigación de

opiniones» (pág. 98), prohíbe en realidad el verdadero pensar sociológico. La categoría primera para éste es la de totalidad. «Cualquier visión de la sociedad como un todo trasciende necesariamente sus hechos dispersos. La constitución de la totalidad tiene como primera condición un concepto de la cosa en el que se organicen los datos separados» (páginas 82, 147-148). Solamente a la luz del todo adquieren fisonomía revelante los datos. Pero este concepto de totalidad, hogar del pensar dialéctico, es aborrecido por la investigación analítica, considerándolo incurso en los viejos hábitos metafísicos (pág. 92). Más aún, el pensamiento positivo tenderá a asimilar la racionalidad dialéctica, con sus nociones globales e imponentes, a la teología. Adorno redarguye que «la objetividad de la investigación social empírica no es, por lo general sino la objetividad de los métodos, no de lo investigado» (pág. 84). «El carácter antagónico de la sociedad es verdaderamente central, y la mera generalización se limita a escamotearlo» (pág. 90). A los investigadores se les pedirá investigar, no pensar; e investigar «necesita un 10 por 100 de inspiración y un 90 por 100 de transpiración» (pág. 95), con la consecuente «miopía del técnico en *research*» (págs. 126, 60, 62).

Poniéndose en la línea de Popper, puede sin embargo Albert referirse al «culto de la razón total», en el contexto de una de sus intervenciones, en donde la califica de «mito», en el sentido de ser más ambiciosa que probatoria. Ofreciendo, a falta de soluciones que puedan colmar sus deseos, meramente «indicaciones, alusiones y metáforas» (páginas 218; cfr. pág. 148).

3. En cuanto a Popper, se siente solidario de una sociedad como la que le alberga, más satisfactoria en su organización y en sus *performances* que ninguna otra del pasado. Ve sus deficiencias y considera que ha de ser una tarea constante subsanarlas en un proceso vigilante de reformas (4). Pero no se siente solicitado a tender su mirada al futuro para «imaginarse» posibilidades a la vista que las estructuras de presente reprimen, y que sea preciso antes que nada acabar con ellas. Su «lógica de las ciencias sociales» no tiene nada de «utópica», y la racionalidad dialéctica le resulta en efecto anatema. El racionalismo crítico

(4) Esta toma de posición «reformista», no revolucionaria, por parte de Popper, es el supuesto de su obra sobre ciencia social, como ocurre en *The Open Society and Its enemies* o en *The Poverty of Historicism*. Una definición escueta y clara de esas posiciones, por contraposición a las sostenidas por los teóricos de Frankfurt, en el caso representados en Marcuse, puede verse en *Revolution oder Reform? Herbert Marcuse und Karl Popper. Eine Konfrontation*, München, 1971.

que profesa opera sobre una crítica objetiva encomendada al instrumento de la lógica. La Sociología, en cuanto ciencia, al igual que todas las ciencias, es teoría social. Teoría que proporciona ricos conocimientos y que a la vez sume en profundas ignorancias. El teorizar no comienza ni con hechos ni con totalidades, comienza con problemas y soluciones de continuo contrastables con la crítica, consistiendo toda crítica en «intentos de refutación»; refutar un ensayo de solución por la crítica significa tener que buscar otro, sin que haya soluciones definitivas. La «objetividad de la ciencia radica en la objetividad del método crítico» (págs. 103-104). La ciencia consiste en soluciones a los problemas en tanto que y hasta tanto que esas soluciones resistan la crítica. Organo de la crítica es la lógica deductiva (pág. 112), que opera mostrando si «de la tesis criticada se desprenden consecuencias inaceptables» (página 113). Las ciencias consisten, pues, en teorías o sistemas deductivos criticables por sus consecuencias. Una teoría o un sistema deductivo es el ensayo de solución de un problema sujeto a la crítica racional (pág. 113). De ahí el «racionalismo crítico». No hay ciencia puramente observacional. Lo que vale para las ciencias de la naturaleza vale para las sociales. También en ellas lo decisivo son las teorías elaboradas en función de un «método *objetivamente* comprensivo o lógica de la situación», explicando la conducta desde la situación misma, como conducta objetivamente adecuada a la situación (pág. 117). Las explicaciones de esta lógica de la situación son «reconstrucciones racionales, teorías». Aunque reconstrucciones super-simplificadas, «su contenido de verdad puede ser, no obstante, muy grande, de tal modo que pueden constituir —en estricto sentido lógico— buenas aproximaciones a la verdad, incluso superiores a otras aproximaciones contrastables con la realidad. En este sentido, el concepto lógico de aproximación a la verdad resulta indispensable a las ciencias sociales analíticas de la situación. Por encima de todo, sin embargo, los análisis situacionales son racional y empíricamente criticables y susceptibles de mejoramiento» (pág. 118). La teoría sociológica es analítica, objetiva, lógica. Lo social goza de autonomía respecto, en concreto, de lo psicológico; tiene su propia lógica, que es lógica objetiva-comprensiva o «lógica de la situación». Dicha lógica se hace cargo del medio físico, del entorno social, de las instituciones sociales, en y por las que actúan los individuos. La ciencia social nada sabe, como no lo sabe ninguna ciencia, de procesos subjetivos o de sentidos históricos internos. El texto de los procesos subjetivos y los sentidos internos se lee en el contexto objetivo de las situaciones. Sólo esa lectura es lógica y permite acceder a la ciencia. Ello no implica dejar

a la ciencia deshumanizada, sin motivaciones y sin ideales. «El científico objetivo y *libre de valores* no es el científico ideal.» «La expresión "amor a la verdad" no es una simple metáfora» (pág. 111). Amar supone valorar y ello pertenece al quehacer mismo de la ciencia, si se quiere que tal quehacer funcione. La racionalidad científica no se afirma descomprometida respecto a opciones no racionales y no científicas, so pena de destruir al hombre como hombre y como científico, opciones que entrañan valoraciones de raíces éticas e incluso religiosas.

4. La intervención de Habermas, posterior a los debates iniciales de la polémica, viene a romper con la denunciada «falta de tensión» entre los ponentes hecha por Dahrendorf. En efecto, su toma de posiciones es clara y a todo lo largo de sus páginas alienta la presentación y crítica de una «teoría analítica de la ciencia» que alcanza también y expresamente a Popper, cuyos flancos débiles se esfuerza en mostrar, para dar paso a la «dialéctica». Racionalidad analítica y racionalidad dialéctica se describen no precisamente en forma que pueda hablarse de un acuerdo. Habermas constata «dos formas típicas de ciencia social; dos formas de las cuales una se limita al uso del concepto funcionalista de sistema en tanto que la otra se aferra a un concepto dialéctico de totalidad» (pág. 148).

La ciencia analítica opera sobre una multiplicidad fáctica sobre la que aspira a establecer el control de la lógica formal, única racionalidad que da acceso a la ciencia. Una forma de razón monopoliza todo el ámbito legitimable de lo racional. Resultado del ejercicio de esa racionalidad restringida es un tratamiento homogéneo y lineal de los problemas, lo mismo los de la naturaleza que los de la sociedad; tratamiento que significa el gobierno técnico de las realidades, pero implicando disociaciones que ponen en cuestión el propio significado de la ciencia.

Las disociaciones consideradas por Habermas afectan a la relación entre teoría y objeto, teoría y experiencia, teoría e historia y teoría y praxis. Examina cada uno de estos puntos para detenerse en la consideración del principio de «neutralidad valorativa» admitido como programático por la racionalidad analítica. El resultado de ese examen pone de relieve cómo la disociación comporta más bien la eliminación del segundo de los elementos, organizándose la ciencia consecuentemente bajo la forma de sistemas contruidos, ordenadores de una realidad de suyo muda. La cuestión tiene especial importancia en relación con el mundo del hombre: la historia, la praxis y el compromiso axiológico de la

existencia. La racionalidad analítica monta sus teorías en relación con la historia o con la praxis diferenciando hechos y decisiones: «La historia tiene un sentido en tan escasa medida como la propia naturaleza y, sin embargo, mediante una decisión adecuada podemos dárselo, intentando una y otra vez, con la ayuda de técnicas sociales científicas, que éste se imponga y prevalezca en la historia» (pág. 158). Este decisionismo recorre todo el campo de la praxis, determinando la separación entre ser y deber ser y la sustracción de los problemas éticos al campo de la racionalidad científica, o reintroduciéndolos bajo la única forma posible que consistirá en reducir íntegramente las normas a decisiones (página 162). El mundo ético o, si se quiere, de la praxis no es el arcano orbe de los «problemas vitales» sin rozar aun cuando se hubieran respondido todas las cuestiones científicas imaginables, al que se refirió Wittgenstein (pág. 162). Tampoco puede hacerse coincidir con el radio de intereses alcanzados por la racionalidad en su instrumentalización técnica. La ética no resulta de ninguna especie de profesión de fe en la ciencia o en el racionalismo crítico, como en el caso de Popper (página 164). «La problemática separación introducida entre normas y leyes naturales, el dualismo entre hechos y decisiones y la convicción de que la historia tiene un sentido tan escasamente como pueda tenerlo la naturaleza vienen a presentarse así, precisamente, como el supuesto o requisito previo para la efectividad práctica de un racionalismo decididamente asumido, es decir para la creencia de que en la dimensión de los hechos históricos, a fuerza de decisión y gracias a nuestro conocimiento teórico de las leyes naturales fácticas podemos realizar y conseguir sociotécnicamente un sentido del que la historia en sí, estrictamente considerada, carece» (pág. 165).

La visión en que incurre la teoría analítica de la ciencia es corregida por la teoría dialéctica, para la cual las mencionadas disociaciones son producto de la puesta en ejercicio de una racionalidad restringida, que sin duda tiene su campo de aplicación y conduce a resultados que no hay por qué subestimar, pero que en definitiva supone una racionalización incompleta y deformatoria, por cuanto los problemas reales son derogados, tomando su lugar el «reflejo pálido» con que aparecen *dentro* del tratamiento que permite la aludida restricción de la racionalidad. En contraste con esa racionalidad incompleta, la dialéctica abriga las pretensiones de significar la racionalidad adecuada, que no se deja paralizar por las alegaciones contrastadas de un positivismo que termina volviéndose contra el propio pensamiento (pág. 160). Esa razón adecuada se vincula al «enfoque teórico en sentido clásico», sin limitarse

a «un interés cognoscitivo de orden técnico». La vinculación concreta se establece con Hegel a través de Adorno. Tal razón es la dialéctica, para la que la categoría primaria es la de «totalidad», que significa que la intelección del todo, sin que ese todo tenga «vida propia», es supuesto de la intelección de las partes o elementos del sistema; que generalidad y particularidad son perspectivas recíprocas; y que las realidades histórico-sociales sólo se hacen inteligibles ante una reflexión que ve actuante la totalidad de la vida en cada uno de sus momentos (pág. 147) (5). La dialéctica entiende el análisis «como parte del proceso social analizado y como su posible autoconciencia crítica»; lo cual supone «la renuncia a considerar que entre los instrumentos analíticos y los datos analizados existe esa relación superficial y meramente casual que bien puede ser, desde luego, admitida a propósito del dominio técnico sobre procesos objetivos y objetualizados» (pág. 180). La razón dialéctica, por objeto, método y pretensiones, rebasa y hasta se opone a la razón positiva.

Se comprende que para el positivismo semejante concepto y uso de la razón recaiga en un «oscurantismo» irracionalista (pág. 159). Desbordando los límites de la lógica formal, en el área de influencia de esta última, «la dialéctica misma no puede ser considerada sino como una quimera» (pág. 147). En cuanto el desarrollo de la ciencia social está hoy dominado por la teoría analítica de la ciencia, sus representantes «barruntan en todo rasgo dialéctico —conocimiento que apunta a la totalidad de la trama de la vida— un elemento mitológico» (148).

Así, en la contracrítica de Hans Albert al hablar de «El mito de la razón total». Adorno, en la «Introducción» se hace eco de esa contracrítica, que tacha a los dialécticos de «magalómanos», de reintroducir subrepticamente por la puerta falsa la «teología» en las explicaciones, precisamente por no secundar el antifilosofismo de los científicos, y ocuparse en categorías como las de esencia o totalidad (págs. 48-49). La familiaridad de los problemas que suscitan los dialécticos con los debatidos por los teólogos es puesta de relieve por Albert (págs. 198, 213, 216, 281).

Quedan contrapuestas las «dos formas de ciencia social», la que «se aferra al uso del concepto funcionalista de sistema» frente a la que «se aferra a un concepto dialéctico de totalidad» (pág. 148). De esas dos formas, la primera pone su orgullo en el carácter de ciencia, opera analíticamente y conduce a una operatividad técnica que en el terreno de la

(5) Para Adorno, véanse las páginas de la «Introducción», 15, 19, 20, 27, etc.

praxis toma la forma de decisionismo programador. La segunda no rehuye la reflexión filosófica, accede hermenéuticamente a una realidad esencial y con sentido y conduce a la praxis y la historia reales. El pensar, en el primer caso, se instrumentaliza en relación con la lógica formal; en el segundo, esa instrumentalización es vista como aparato de dominio que actúa contra los intereses emancipatorios de la realidad social, abogando por un pensamiento que no abdique de sí mismo y sepa integrar la vida histórica sin renuncias a dimensiones del contexto objetivo sacrificadas en áreas del sistema. Estas dos formas de ciencia social son las que entran en cuestión en el volumen que, presentado desde el ángulo dialéctico, aparece como discusión en torno a la legitimidad del positivismo en orden a erigirse en verdadera ciencia social. Legitimidad discutida por la «teoría crítica», que es «crítica» en cuanto se interesa por el objeto mismo, poniendo en cuestión cualquier tipo de ideación o teoría que le sustituye por una construcción lógica —ideológica— y le manipule en función de ella (6).

5. Albert da por sentado que «las ciencias sociales han ido desarrollándose en estos últimos tiempos bajo el influjo directo o indirecto, pero creciente, de las corrientes positivas» (pág. 181). Entiende que ese es el enfoque genérico válido, aunque, filiándose a la doctrina de Popper, requiere introducir precisiones en la etiqueta genérica de positivismo, recabando para el racionalismo de este último una función

(6) El tema de la racionalidad con alcances de instancia de «dominación» es central en Adorno, ahondando en la «crítica de la razón instrumental» de que habla en uno de sus títulos Horkheimer. Los capítulos 6 y 7 de *One-Dimensional Man*, de Marcuse, se centran igualmente en la caracterización de esa racionalidad y en su crítica, bajo los títulos a) «Del pensamiento negativo al positivo: La racionalidad tecnológica y la lógica de la dominación», b) «El triunfo del pensamiento positivo: La filosofía unidimensional». Cfr. ROHRMOSER, Günter, *Das Elend der Kritischen Theorie. Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Jürgen Habermas*, Freiburg im Br., 1971, especialmente las páginas sobre Adorno, 11-52. De Marcuse, sin embargo, apenas hay huellas en este libro. Sin participación alguna suya en él, aparece su nombre en dos notas con carácter ocasional. Tal vez haya que tener en cuenta que Marcuse, alejado de los medios intelectuales alemanes desde 1933, sólo «regresa intelectualmente» por 1956, y ello en forma semidesapercibida. Hasta entrados los años sesenta no llega a ser la figura que es hoy, de todos conocida. Al respecto, HABERMAS, J., *Respuestas a Marcuse*, trad. Manuel Sacristán, Ed. Anagrama, Barcelona, 1969, obra en colaboración, en la que puede verse la «Presentación» del propio Habermas, págs. 10-17. Para introducirse en el pensamiento de los autores de la escuela de Frankfurt, excepto Habermas, véase RUSCONI, G.: *La teoría crítica*, Barcelona, 1967.

crítica no dialéctica, que satisface a las exigencias del pensamiento sin incurrir en las megalomanías explicativas de índole criptoteológica en que la dialéctica se ve envuelta. Asentir a las explicaciones dialécticas es «pedir demasiado a su buena fe». Admite que la presentación de los problemas cual aparece en Habermas contiene lados iluminadores. Pero a la hora de medir el alcance de sus razonamientos últimos, confiesa una y otra vez, que no alcanza a ver su fuerza probatoria, que no entiende cómo y sobre qué se sostegan el edificio. Reacción ésta del «no entiendo» que solivianta a los contrarios. Albert sigue los pasos de la crítica de Habermas, considerando los mismos puntos a la luz de una crítica no dialéctica. Al discutir el problema de la «neutralidad valorativa», en la relación teoría-praxis, de la mayor importancia para Habermas, cree poder entender su concepción como «una filosofía de la historia de intención práctica presentada a guisa de ciencia» (pág. 198). Intenciones prácticas que no hay que confundir con las meramente técnicas que hace posible la ciencia positiva. Pero también Popper se interesa por las interpretaciones históricas, aunque nunca pretende que las teorías al caso desvelen algún sentido objetivo que pueda orientar la práctica o servir de justificación a la misma. Popper sustituye la «idea de justificación positiva» por la «idea de examen crítico». Esta última idea no es avenible con la concepción de una «filosofía de la historia de intención práctica y estructura holística determinantes del carácter ideológico del marxismo» (pág. 209). No invoca ningún concepto histórico objetivo a efectos de legitimar unas intenciones prácticas. Esos recursos conducen a la figura de «sociedad cerrada», que donde quiera que se dé manifiesta rasgos totalitarios. Albert observa que las sociedades totalitarias encuentran modo de avenirse con el pensamiento dialéctico e incluso lo fomentan, sintiéndose en cambio incómodas ante el pensamiento positivo (pág. 209). Pero el pensamiento positivo, al menos en Popper, toma en cuenta la historia, aunque frenando los intereses historicistas. Las interpretaciones históricas serán diversas, de cara a la pluralidad de opciones que caracteriza a una «sociedad abierta». Las prognosis sobre sentidos ocultos de la historia son autoengaños; la historia recibe su sentido del hombre en relación con sus intereses (pág. 199).

Ello no significa asepsia valorativa, subrayará Popper, ya que el investigador se mueve en un marco de intereses extracientíficos, valorando también positivamente cuanto conduce a la búsqueda de la verdad. «No es posible mantener totalmente separado el trabajo científico de aplicaciones y valoraciones extracientíficas», aunque «combatir la

confusión de esferas de valor y, sobre todo, excluir las valoraciones extracientíficas de los problemas concernientes a la verdad constituye una de las tareas de la crítica de la discusión científica.» «Hay que ser conscientes no sólo de que no hay, en la práctica, científico alguno al que la objetividad y la neutralidad valorativa le resulten alcanzables, sino de que incluso la objetividad y la neutralidad valorativa constituyen en sí valores. Y como la neutralidad valorativa es en sí misma un valor, la exigencia de una total ausencia de valores, de una completa neutralidad valorativa viene a resultar paradójica»; aunque la paradoja es resuelta por la crítica (7), Popper no se ve afectado, pues, por una crítica que, demasiado globalmente, se dirige contra un positivismo contra el que desarrolló su propio racionalismo crítico.

Por otra parte esta crítica popperiana comporta un talante ilustrado que la permite ponerse al servicio de la emancipación, quebrantando las inhibiciones dogmáticas de todo pensamiento ideológico, sin excluir la ideología del marxismo, vinculada a aquella concepción holística de la historia antes mencionada. Por lo demás, la racionalidad dialéctica, que, con frecuencia acierta a suscitar ideas interesantes, se siente inclinada a formas de expresión oscuras, que traicionan su propia aspiración crítica. «El culto dialéctico de la razón total es demasiado ambicioso como para contentarse con soluciones particulares. Como no existen soluciones capaces de satisfacer sus ambiciones tiene que darse por contento con indicaciones, alusiones o metáforas» (pág. 218).

Albert no se siente bien reflejado por la determinación que Habermas hace de la racionalidad restringida del positivismo. Tampoco se reconoce en la pintura que hace de las ciencias positivas, «simplemente un medio auxiliar para la racionalización técnica»; por el contrario, ve en ellas el paradigma de toda racionalidad contrastada, donde «la solución de los problemas ha sido elaborada mediante el uso de argumentos críticos de una manera tal que para otros ámbitos puede ser, asimismo, de gran importancia». Denuncia a su vez a los denunciadores, porque «con ayuda de la dialéctica resultan enmascarables y dogmatizables con excesiva facilidad como auténticos conocimientos, los que, en realidad, no pasan de ser puras decisiones» (pág. 219).

Como puede advertirse, la confrontación de posiciones parece con-

(7) Las citas del último párrafo corresponden a Popper, «La lógica de las ciencias sociales», págs. 111-112. Popper mantiene que aunque no haya una base científico racional para la ética, «hay una base ética para la ciencia y el racionalismo» (pág. 277).

ducir al acuerdo sobre el cometido crítico-racional (8). Pero cada uno de los bandos se afirma, y ello ya en clara disposición polémica, en que ese cometido sólo puede ser realizado desde la propia opción. Entre las opciones en pugna se advierte escasa aptitud a la permeabilidad; a lo sumo se otorgan concesiones mutuas en aspectos parciales. En cuanto a la visión de conjunto ambas posiciones aparecen antagónicas. La teoría crítica hablará de la imaginación como órgano detector de configuraciones de futuro fácilmente vinculables con el mito. Insistirá en el carácter inmanente de su crítica; no se detiene en las «proposiciones en sí»; investiga «lo que hay en su base»; cree que hay que «someter a discusión el primado de la lógica estipulado por la ciencia (ADORNO, página 34). El racionalismo crítico nada sabe de futuros de algún modo prefigurados; considera, por el contrario, tarea suya hacer ese futuro como cuestión abierta a ensayos plurales en continua corrección.

6. No vamos a detenernos en las dos nuevas intervenciones de Habermas y Albert, que reinciden en medir sus armas, partiendo de las consabidas posturas e insistiendo en parecida argumentación. Con esas intervenciones se acentúa el carácter polémico de los escritos. Habermas celebra que la cuestión suscitada no provoque el simple «encogerse de hombros» aunque sienta disgusto ante el cariz tomado por la discusión. Refiriéndose a la contestación de Albert, con el subtítulo de «Réplica a un panfleto», insiste en lo «menguado» del racionalismo positivista que como alternativa a la dialéctica se le propone. «La teoría analítica de la ciencia ha coadyuvado al desarrollo de la praxis de la investigación y a la clarificación, asimismo, de las decisiones metodológicas. Paralelamente a ello, sin embargo, la autointelección positivista acciona de manera restrictiva; detiene la reflexión válida en los límites de las ciencias empírico-analíticas (y formales). Me opongo a esta función normativa de una falsa conciencia. De acuerdo con las normas prohibitivas de cuño positivista, ámbitos enteros de problemas deberían ser excluidos de la discusión, y abandonados a posiciones y enfoques irracionales, por mucho que, como creo, no dejen de resultar susceptibles, asimismo, de clarificación crítica» (pág. 222). En suma, Habermas no reconoce su doctrina en la imagen que de ella ofrece la crítica de Albert. Los temas concretos sobre los que insiste son estos cuatro: a) El papel metodológi-

(8) En el tiempo transcurrido desde las fechas de esta polémica se han sucedido, sin embargo, diversas críticas a esas críticas, intentando mostrar los aspectos discutibles, tanto de la teoría crítica de la sociedad como del racionalismo crítico.

co de la experiencia. *b)* El llamado problema de la base. *c)* La relación entre enunciados metodológicos y empíricos. *d)* El dualismo de hechos y *standards* (pág. 223).

Habermas termina reafirmando de aquellos que «no se avergüenzan del pensamiento dialéctico» (págs. 248-249). No conduce su crítica contra la investigación empírico-analítica en cuanto tal (pág. 245); pero subraya una y otra vez el alcance menguado de un conocimiento de lo social que mira a la operatividad técnica de su objeto y relega a la «antecámara de la discusión científica» la pretensión de acceder a la trama objetiva de la realidad. Habermas presume, sin embargo, en ambas partes el convencimiento «de la posibilidad de un *consensus* por vía racional. Las estrategias que, en cada caso, con tal fin se eligen no coinciden, sin embargo» (págs. 248-249). Estima oportuno, no obstante, precaver a los contrarios contra el «ejercicio metódico del *no entiendo*», agostador de un debate que requiere partir de presupuestos comunes de intelección.

Albert coincidirá en dar valor positivo a la discusión frente al «encojerse de hombros». Pero achaca a Habermas algo así como inventarse al enemigo, al enfrentarse con una imagen del positivismo «de racionalidad menguada», de renuncia resignada a ver y comprender lo que desespera de poder cambiar (Adorno), que apenas reconocerán los positivistas actuales, y que en manera alguna toca al que puede atribuirse a Popper. Como Albert intentó someter a crítica la «razón total» de la metodología dialéctica, se sorprende de que Habermas, en vez de tomar en consideración esa crítica, reformule de nuevo en solitario su posición respecto a las pretensiones de la dialéctica, aunque no sin modificarla en puntos sustanciales. Esa reformulación no se realiza tan en solitario, sin embargo, ya que se hace aprovechando «los resultados del *neopragmatismo*», lanzando después la máquina así reajustada contra Popper.

7. En la intervención final, de que es autor Harald Pilot, se extraen las consecuencias de asimilar ese «neopragmatismo», que, paradójicamente, conduce a una «filosofía de la historia empíricamente falsable»; es decir, a algo que parece aprendido en la escuela popperiana. «Toda crítica fundamental al procedimiento objetivador de las ciencias sociales cae bajo la sospecha de manejo perpetrado desde el ámbito de la filosofía de la historia». Esa sospecha queda despejada por lo que toca a Habermas, y ello en relación con su obra en general, que se presenta como «una filosofía de la historia en sentido práctico» (pág. 287).

Adorno, dentro de su veneración por Hegel, reconocerá que la dialéctica de carácter cerrado de éste, con «la tarea de cuidar que nada quedara esencialmente desconocido y casualmente fuera de la dialéctica, ha saltado obligatoria y unívocamente en pedazos». Sin embargo, la dialéctica conserva su *raison d'être*. «La idea de un sistema objetivo, con validez *en sí*, no es en el plano social tan quimérica como pudo aparecer a la caída del idealismo y como pretende el positivismo». El concepto de «gran filosofía» no está superado en la forma en que lo entiende este último, sino que se recupera en la dialéctica cuando ésta retrotrae a la experiencia de la que procede los contenidos tan trascendentes para la conciencia humana individual que, por ello, pudieron llegar a ser hipostasiados bajo la forma de un absoluto» (págs. 19-20).

Según Pilot, Habermas estima que a la «filosofía marxista de la historia rectamente entendida le es posible renunciar a toda trascendencia metafísica, dado que deriva de objetivos centrales para la acción futura a partir de las *contradicciones fácticas* de la sociedad actual. El *sentido de la historia* no es, pues, otra cosa que el posible futuro de la misma, realizable mediante la acción. *La filosofía experimental de la historia ya no busca un sentido oculto: lo salva en la medida que lo produce*» (páginas 287-288). El sentido de la historia en cuestión «es algo que ha de ser real en el futuro», pero, «sus condiciones resultan empíricamente controlables en el presente». En «las contradicciones de la sociedad existente», a partir de los resultados de la investigación empírica, es realizable el programa de su negación, alcanzando la identidad histórica justificadora y orientadora de la acción. Aunque esa contrastación empírica corta las alas de la vieja dialéctica idealista operando sobre lo absoluto, no es para adherirse a los métodos de la «teoría analítica de la ciencia», que aboca a «hipótesis nomológicas» técnicamente operatorias (página 289). La investigación empírica remite a aquella experiencia a la que se retrotrae el contenido trascendente de la dialéctica, haciéndose inmanente a ella. Por lo que la limitación que «la filosofía marxista de la historia rectamente entendida» supone de cara al idealismo, es una ampliación de cara a la propia dialéctica, que en su versión cerrada ha saltado en pedazos. La racionalidad de Habermas corresponde a una «dialéctica de la razón utópica» (págs. 288-289).

En apoyo de una investigación social de orientación científica Pilot se muestra más taxativo que ninguno de los otros participantes en la discusión. Estima que esa orientación científica es la que hay que asegurar por encima de todo, no sin denunciar la «dialéctica contingente», bien como estructura universal del pensamiento, cosa excluida por Ha-

bermas, bien como «deformación ideológica a que dan lugar las coacciones sociales». «La sospecha de ideología pasa a ser reflexiva, vuelve sobre sus propios supuestos y de éstos pasa nuevamente a las condiciones vigentes en la sociedad. Este oscilar lleva a una regresión escéptica, incapaz de sosegar en un determinado conocimiento. A una teoría como ésta, inequívocamente escéptica, no le es posible alentar una praxis emancipatoria; queda fijada en sus escrúpulos y ha de verse reducida a ellos» (pág. 312).

8. Lo puesto en cuestión por Albert, al margen de lo adecuado o no adecuado de la interpretación de la ciencia social analítica, aunque en relación con ella y con el pretendido instrumentalismo, eran las pretensiones de la dialéctica, «de captar, con la ayuda de legalidades históricas de cierto tipo, las relaciones fundamentales de dependencia de una tonalidad concreta y en sentido objetivo de una trama vital histórica, pretensión que se alargaba hasta la legitimación, afirmada como posible, de unas determinadas intenciones prácticas a partir de la trama objetiva... Sin que ello quiera presentarse como objeción de ningún tipo, no sería exagerado afirmar que en el empeño resultan evidentes ciertos rasgos ideológicos que a la llamada crítica positivista de las ideologías les son conocidos ya de antiguo» (págs. 265-266). Por otra parte, Habermas, que cree «asumir la crítica popperiana del empirismo, sin compartir el fallo de su teoría de la falsación», apenas si consigue ofrecer como contrapartida algo más que «una solución meramente verbal». Y su insistente recurso a fuentes bibliográficas de filiación analítica, pone dudas sobre su declaración de situarse «de espaldas al positivismo», o más bien significa «un alejamiento de la dialéctica», lo que naturalmente está muy lejos de inquietar a Albert (pág. 296). Habermas no pone en claro aquello por lo que ante todo se interesaba Albert: esclarecimientos sustantivos sobre la razón dialéctica. Por el contrario, «parece dar testimonio, aunque no de manera excesivamente llamativa, de cierta evolución en sus puntos de vista, una evolución que les acerca a las concepciones analíticas y les sitúa algo más lejos de las de la Escuela de Frankfurt de lo que parecía estarlo hasta ese momento» (pág. 280) (9).

(9) «Todos los representantes de la llamada escuela de Frankfurt están de acuerdo en la necesidad de una revisión de la doctrina marxista» (ROHRMOSER, *obra citada*, pág. 53). La amplitud de esta revisión se manifiesta diversamente en cada uno de ellos. El alcance que toma en Habermas permite ponerle en relación con el pensamiento no dialéctico, con la lógica positiva y con la sociología positiva, en los términos que autorizan a Therborn a hablar de un «nuevo eclecticismo», en *Teorema* 6, junio 1972, págs. 57-80; cfr. ídem, *La escuela de Frankfurt*, Cuadernos Anagrama, Barcelona, 1972.

En suma, los problemas que preocupan a Habermas, y cuyo tratamiento resultaba prohibido por la restrictiva racionalidad positiva, parece que terminan siendo más fructíferamente abordables con los recursos analíticos que con los dialécticos, de modo que no se ve qué rendimientos específicos pueda aportar la hermenéutica que no sean accesibles a la analítica, cuando el propio Habermas se apoya una y otra vez en «investigaciones que antes pueden ser adscritas al vasto dominio de la filosofía analítica que al de la dialéctica» (págs. 281, 289). «El sentido objetivo del proceso histórico no podrá ser, de todos modos, determinado sin la ayuda de métodos que al racionalismo crítico no puede menos que parecerle problemáticos, pero que no quedan lejos del pensamiento teológico-dogmático. En ocasiones podría parecer como si la dialéctica fuera partícipe de este sentido, aun cuando, por regla general, semejante cosa sólo llega a ser insinuada. En la medida en que se toma distancia de una empresa ideológica de este tipo, resulta posible una clarificación de la conciencia política, una *mayéutica crítica de la praxis política* con medios y métodos que figuran en el ámbito de vigencia del racionalismo crítico» (pág. 281).

9. Al acabar la lectura del volumen se pregunta uno por la razón de un título, que parece poner en disputa al positivismo, cuando con igual fundamento puede entenderse puesta en disputa la dialéctica. Si al final puede quedar dudoso qué es lo que resulta más cuestionable, si el positivismo o la dialéctica, no cabe duda de que la ofensiva se programó desde este último terreno, y bajo el epígrafe puesto por Adorno de «disputa del positivismo» (*Positivismusstreit*).

Unas observaciones sobre la «Introducción» que este último antepone al libro, y en la que le reorienta según sus intereses.

Recoge en ella los rasgos generales de la faz ofrecida por la polémica. Ve que no llegó a ofrecer oportunidad para pronunciarse sobre la sociología como tal. Y que, en el plano epistemológico en el que se desarrolló, de nuevo se puso en evidencia la condición vergonzante de un pensar como el dialéctico; que recurre «explícitamente a la filosofía»; que se mueve en las sublimidades del sentido de la historia; que cuenta con recursos hermenéuticos de intelección reservados a iniciados y que se expresa en oscura fraseología condimentada de metáforas (según el sentir de los contrarios, que son los que recaban para sí los títulos de un abierto compromiso con la ciencia).

Adorno repasa de nuevo los temas suscitados, incidiendo en aquellos que pueden poner más en evidencia los lados débiles o las limitaciones

de un positivismo que de nuevo se esfuerza por volver a colocar en su sitio. Admite que la inteligencia entre los contendientes no ha sido precisamente muy fructífera. Subrayando lo positivo de unas actitudes que excluyen el desentendimiento mutuo, el encogerse de hombros, lamenta que los contrarios abusen de la coartada del «no entiendo», cifrando su análisis en una nueva escalada sobre todo lo que ha de significar «entender». «A primera vista la controversia se presenta poco más o menos como si los positivistas defendieran un riguroso concepto de validez científica objetiva, ajenos a la filosofía, en tanto que los partidarios de la dialéctica, de acuerdo con la tradición filosófica, procediesen por vía especulativa» (págs. 14-15). Mas «lo primero que convendría investigar es si realmente se da una disyuntiva necesaria entre el conocimiento y el proceso real de la vida; si no existirá más bien una mediación del primero respecto del segundo, es más, si lo cierto no será, en realidad, que esa autonomía del conocimiento, en virtud de la cual éste se ha independizado y objetivado productivamente respecto de su génesis, hunde sus raíces en su propia función social; si no dará lugar a una relación de inmanencia, en tanto que su constitución misma descansa en un campo mucho más amplio, en un campo que a un tiempo lo acoge e influye en su propia estructura inmanente...». La dialéctica habría de «renunciar a considerarse... como un *pensamiento privilegiado*; no deberá presentarse como una capacidad subjetiva en virtud de la que unos penetran en zonas cerradas para otros, ni mucho menos proceder como un intuicionismo. Los positivistas, por el contrario, habrán de hacer el sacrificio de abandonar de un plumazo como ininteligible todo aquello que no coincida con categorías tales como su *criterio empirista*» (página 14).

Entre tanto Adorno, parapetado en el fuerte de la razón total, que supone la «mediación de todo lo particular por la totalidad social objetiva» (pág. 43), reafirma su «dialéctica negativa», flexible y abierta, más acá de su hipostatización idealista en el absoluto de una trascendencia. Desde esas posiciones denuncia nuevamente el «puritanismo de un conocimiento» (pág. 67), que iguala el pensamiento al producto del uso de una razón decretada por razón a partir del *factum* de la ciencia, limitada a un ejercicio en funciones dentro del ámbito permitido por el «criterio empirista» (págs. 15, 27, 70). Esa razón es la que se mueve dentro de la «máquina infernal de la lógica». Sabemos que la lógica es «instrumento de dominación» (10). Después de cumplir una función

(10) Cfr. ROHRMOSES, *ob. cit.*, pág. 16: «Alle bisherige Vernunft, alle Theorie überhaupt, unangesehen des Unterschieds von Wissenschaft und Philosophie,

emancipatoria demostrando su poder de dominio de la naturaleza, alimentándose en sí misma, extiende su régimen sobre el dominio del hombre, encadenándole tras haberle liberado. «En una sociedad eminentemente irracional lo primero que cabe someter a discusión es el primado de la lógica estipulado por la ciencia» (pág. 34). La crítica adecuada cuenta con los hechos, pero procede inmanentemente a ellos, incidiendo en aquello a «lo que las proposiciones ríentífidas se refieren y no en las *proposiciones en sí*» (pág. 34). Si esto es filosofía, incluso opción por la «gran filosofía», tal cosa no es asunto del que la teoría crítica pida disculpa, sino que deliberadamente lo asume. La vieja tradición del idealismo germano es la sustancia sobre la que se interesa un pensamiento como el de la teoría crítica, que si no comparte la fe dogmática de los viejos sistemas, recusa la difamación de la fantasía, la incapacidad para imaginarse lo que todavía no es» (págs. 62-63).

La crítica que se contrapone a aquella fe remite sin embargo también a un mundo penetrado de esencia moral, siguiendo un impulso que viene desde Kant y que en Kant aparece por el lado de su metafísica de la práctica. Supuesto el colapso del idealismo, reaparece la comprensión del mundo como «orden moral» o como despliegue de un sentido moral, que en Hegel es la sustancia misma de la historia; descartada su metafísica. Ello significa continuar la filosofía; incluso la teología, aunque «con otros medios», conforme advirtió Topitsch (pág. 261). El hecho no ha dejado de tener importancia para la vida académica alemana, al despertar un éxito de público que era desconocido desde los tiempos de los viejos sistemas. La teoría crítica ha representado un brote de pensamiento filosófico, de los pocos del presente, tal vez el único, que no ha quedado en asunto endogremial de profesores de la filosofía (11).

«La disputa del positivismo», en suma, desde el ángulo en que es presentada por Adorno, cuestiona las pretensiones de una ciencia que, aunque legítima dentro de unos límites, se arroga los presuntamente únicos títulos válidos de racionalidad. Una ciencia que se afirma en el primado de la lógica formal; que tiende a identificarse con unos métodos inadecuados al objeto que se trata de estudiar, pero muy conducentes para la manipulación técnica de dicho objeto; que profesa un «puritanismo del conocimiento» empobrecedor del mismo; que, cerrándose a reconocer la legitimidad de la filosofía como saber de realidades, restringe, sobre base ideológica injustificada, la función del conocer; que, bajo

wird von Adorno der Funktion zugeschlagen, Herrschaft zu konstruieren und ideologisch zu verkleren... Die Wurzel von Herrschaft ist also Vernunft».

(11) *Ibid.*, pág. 7.

su cara externa de órgano de conocimiento, encubre el interés de dominación; que, pese a su profesión de racionalismo, no despeja sino que encubre e incluso fomenta la irracionalidad de hecho, en concreto en nuestras sociedades... En consecuencia, reclama una sociología no asumible por ese tipo de ciencia sin que el estudio en cuestión degenerare. Lo que ha de ser la sociología, por contraste con la científico-positiva, y en general lo que ha de ser un conocimiento no restringido puede quedar reflejado en este pasaje: «El uso de categorías como la de totalidad y esencia ha fortalecido el prejuicio de que los dialécticos se ocupan tan sólo de lo global, una globalidad que no comprometa a nada, en tanto que los positivistas dedican sus esfuerzos a sólidos detalles, purificando los hechos de todo etéreo aparato conceptual. A la costumbre cientifista de tachar a la dialéctica de teología subrepticamente introducida por la puerta falsa, hay que oponer la diferencia existente entre el carácter del sistema social y el llamado pensamiento integrador. Sistema es la sociedad como síntesis de una diversidad atomizada, como compendio real, aunque abstracto, de algo que en modo alguno viene unido de manera "orgánica", inmediata. La relación de trueque confiere al sistema un carácter decididamente mecánico: está objetivamente encaquetado en sus elementos, y en absoluto al modo de un organismo, afín al modelo de una teleología divina, donde no hay órgano al que no le corresponda una función en el todo; todo del que, por otra parte, recibe su sentido» (págs. 48-49; corregimos en la traducción la errata «teología» por «teleología», como constan en el original: «... dem Modell einer göttlichen Teleologie ähnlich», *Der Positivismusstreit...*, ed. 1972, pág. 48).

10. La cuestión, en resumen, queda donde empezó. Dos sociologías se ven confrontadas sin ostensible consenso en lo tocante a sus respectivas posiciones. Posiciones que acusan intereses culturales y epistemológicos alternativos en cualquier nivel de consideración que se adopte. Reflejan dos mentalidades, la frío-científica frente a la cálido-utópica; dos formas de comprender lo real, como hechos objetivos externos y como contextualidad inmanente de sentido; doble metodología, la analítica y la hermenéutica; doble alcance de la pretensión teórica, lógico-crítica y dialéctico-crítica; también doble comprensión de la propia racionalidad, como lógica y como dialéctica; finalmente doble compromiso práctico, uno de resolución mecánico-técnica y otro de resolución estético-moral.

La problemática suscitada desborda los intereses de la sociología,

incluso se escapa de ellos, para incidir en preocupaciones que significan un diagnóstico general de la cultura, poniendo de manifiesto los antagonismos en acción en la historia del presente.

Podría decirse que la cuestión candente que alimenta el debate es la del hombre, cuando, devorada por el nihilismo la tradicional imagen humanista, se presenta el problema de saber si no ha muerto el hombre a mano de los productos e instrumentos por él creados.

Por otra parte, como es fácil de comprender, la polémica no es asunto de fronteras adentro para Alemania, aunque su planteamiento y el contexto del desarrollo, tal y como aparecen en el volumen, resulten típicamente alemanes. Popper y Adorno son figuras familiarizadas con los ambientes del exterior. Los contenidos de la discusión interesan hoy a la conciencia universal.

11. Cabría añadir como resumen que en la sucesión histórica de altas preocupaciones intelectuales, tanto dialéctica como positivismo estiman superada la vieja imagen que del mundo ofrecía la metafísica, por supuesto la metafísica desarrollada en términos «ontocráticos», y que corresponden a una realidad con primacía del ser con fundamento en un orden racional. La dialéctica empieza siendo una metafísica para la que el orden del ser o la armonía del universo, solemne y consagrada de una vez para siempre, y cuyo modelo podía rastrearse en el sistema astronómico, deja paso a una imagen que parte de la representación del cambio, tal y como aparece modélicamente en el discurrir de la vida y sobre todo en el discurso histórico. Se basa esta metafísica en la primacía del devenir y responde a una concepción de la realidad en términos de sentido: sentido de la vida, sentido de la historia. La visión ontocrática cede el paso a una visión que podría denominarse «praxocrática».

El positivismo rompe con esa doble forma de metafísica. Se acerca a la dialéctica en el sentido de partir de la multiplicidad cambiante. Pero evita —apartándose de ella— adscribir los cambios a algún principio interno conferidor de sentido. El *continuum* de una unidad en el tiempo recorriendo internamente la historia le es tan ajeno como el viejo orden cósmico. Los fenómenos múltiples y cambiantes son hechos externos, concretados en su pura objetividad discreta. Partiendo de ahí, el positivismo puede tomar una disposición que le sitúa en el paralelo con la metafísica ontocrática, al interrogarse de nuevo por un orden del ser, ahora fenoménico. El orden fáctico que contempla el pensamiento positivo tendrá su modelo en la máquina, respecto a la que carece de signi-

ficado hablar de sentido, como tampoco de orden con alcance de principio. El universo positivo es construido, no dado.

Contando con la superación de la metafísica, tanto del ser como del devenir, supuesto de la mentalidad positiva, se hace universal el rechazo de todo pensamiento, ontocrático como praxocrático, con pretensiones trascendentes. La propia dialéctica, con su versión praxocrática, se positiviza. La interesarán las cuestiones de sentido, pero buscando resolverlas en confrontación con los hechos, recurriendo a una inmanencia contingente. Los órdenes contingentes del positivismo o los sentidos contingentes de la dialéctica son resultado del ejercicio de la crítica al servicio de una realidad que sea ella misma, en todo caso no gobernada por instancias de principio postuladas por ninguna metafísica.

Pero los órdenes contingentes objetivos del positivismo y los sentidos contingentes inmanentizados de la dialéctica se enfrentan entre sí irreconciliablemente. Para la crítica que centra el interés en el sentido aquella otra que desemboca en el orden construido según el modelo de la máquina representa un antagonista más fatal que las viejas metafísicas, por otra parte muertas. El debate se entabla entre los herederos del doble patrimonio especulativo, fermentado a través de la crítica. Por parte de la dialéctica el primer cometido de la crítica consiste en desembarazarse del pensamiento positivo que desarrolla la ciencia ordenadora y maquinal; es decir, hacer una crítica de la crítica del razonar puro. Su propósito se centra en perforar el caparazón mecánico con que la ciencia positiva cubre la realidad manipulándola técnicamente, para, aunque aproveche sus logros, impregnar dicha realidad de sentido ético que ve desplegarse en un contexto neopragmático. El positivismo, por su parte, no abriga intenciones críticas directas frente a la dialéctica; más bien, con gesto ambivalente de modestia manifiesta, pero de orgullo latente, pasa ante ella sin enterarse. Sólo cuando se ve provocado, como en la ocasión presente, sale de su encogimiento de hombros para declarar que se le habla un lenguaje esotérico, sobre el que, como los avisados atenienses ante un Pablo predicando la resurrección, prefieren dejar de pronunciarse procrastinando la discusión. Este gesto no puede ser del gusto de los actuales predicadores de la imaginación, de lo que puede ser y de la utopía. Si Habermas muestra tendencia a contemporizar, con todas las reservas que se quiera (pág. 209), viene Adorno a darle una palmada en la espalda para que despierte y no se distancie demasiado. Su denuncia de la lógica de la positividad es de nuevo todo lo radical que era de presumir. Piensa que hay necesidad de hacerlo en relación con una ciencia prohibitiva para la inteligencia. Y peor

para los areopagitas si no ven que hay otros problemas que aquellos tangibles de los que ellos se ocupan; si no ven que hay resurrección de muertos.

12. Sólo una observación, más bien anecdótica, aunque significativa, como final. Albert, en el «Breve y sorprendido epílogo a una gran introducción», se sorprende, en efecto, ante las proporciones alcanzadas por la polémica sobre todo con cargo al derroche de páginas que la parte contraria se reservó para presentar el volumen que la contiene; también porque Adorno reproduce, en su complicado lenguaje, por tanto en forma nada esclarecedora, todos los malentendidos que recorren la discusión; porque incide en barajar un diluido concepto de positivismo, integrante de «todo lo que parece criticable», con atención señalada para el «crudo positivismo» de la década de los años 20 al 30, sin tener en cuenta satisfactoriamente «la posición del racionalismo crítico»; porque nuevamente declara su aversión a la lógica, sin la cual no se ve cómo pueda prosperar ninguna forma de crítica; porque facilita las cosas, presentando deformadamente al contrario y haciéndole blanco de objeciones que, debidamente comprendido, resultan inadecuadas; porque insiste en poner a cuenta del positivismo el estigma de servir a la manipulación política, cuando con argumentos sólidos ese mismo cargo ha hecho Topitsch a la dialéctica.

Una parte esencial de la argumentación de Adorno «se revela como falta de objeto incluso tendente a provocar confusiones con sólo abrir los trabajos más representativos de sus interlocutores en esta controversia y leer en ellos lo que éstos han dicho realmente sobre los puntos discutidos. Así ocurre, por ejemplo, con sus objeciones a los criterios positivistas de significado, a la enemiga contra la filosofía de algunos pensadores, a la prohibición de toda fantasía y a otras llamadas normas prohibitivistas, al rechazo de la especulación, al postulado de la certidumbre más allá de toda duda y de la seguridad absoluta, a la autoridad indiscutible del tráfico científico y a la ausencia de prejuicios, a la separación estricta entre el conocimiento y el proceso real de la vida y a otras muchas cosas similares» (pág. 314).

Popper, a todo esto, se mantuvo alejado de la *mêlé*. No se distingue su obra por lo bulliciosa, aunque haya sido de las más influyentes en los medios académicos anglosajones y escandinavos. La discusión de 1961 pudo servir, sin embargo, para darle a conocer a un más amplio público en Alemania. «Que desde entonces los dialécticos de la Escuela de Francfort le peguen la etiqueta de positivista, es absurdo. Popper

mismo, en cuanto teórico de la ciencia, ha formulado la más dura y penetrante crítica de los positivistas en torno a Carnap y el Círculo de Viena» (12).

El escrito del que se recoge la última cita lleva el título de *Revolution oder Reform?*, en el que se confrontan las posiciones de Popper con las de Marcuse. Este, aunque perteneciente a los teóricos críticos de Francfort, no parece haberse dignado terciar en la disputa, ni aparece como sujeto de referencia especial en los textos que la integran. La confrontación de Popper con Marcuse tiene que ver con el problema de si una teoría social válida hoy ha de ser revolucionaria o más bien orientada a la evolución mediante reformas. En 1970 publica Popper un corto trabajo que igualmente titula *¿Razón o revolución?* En él se refiere a «la disputa del positivismo...» que, en la forma como se editó, tampoco le satisface, ya que el volumen parece haber querido utilizarse, con demasiada unilateralidad, para propagar ideas antipositivistas. Insiste en proponer la lógica como órgano de la crítica, afirmando que «la razón es la única alternativa a la violencia». Refiriéndose a Habermas, habla del tipo de presentación de ciencia social de lo que en el fondo son truismos, concretando: «La mayor parte de lo que dice me parece trivial, el resto me parece erróneo». Califica el influjo de la Escuela de Francfort de «irracionalista y destructor de la inteligencia» (13). El «breve y sorprendido epílogo», con el que Albert cierra el libro que venimos considerando, acaba con este párrafo: «Una dialéctica que se cree capaz de renunciar a la lógica viene, en mi opinión, a alimentar uno de los rasgos más peligrosos del pensamiento alemán, haciéndolo, cabe suponer, contra las intenciones de las que parte: la tendencia al irracionalismo» (pág. 317).

S. ALVAREZ TURIENZO.

(12) *Revolution oder Reform?*, pág. 45.

(13) POPPER, K. R., «Reason or Revolution?», en *Archives Européennes de Sociologie*, XI, 1970, págs. 252-262; las citas en las págs. 253, 260.

PRIMERAS JORNADAS HISPANICAS DE DERECHO NATURAL

Del 10 al 15 de septiembre de 1972 tuvieron lugar en Madrid las Primeras Jornadas Hispánicas de Derecho Natural, que reunieron a un buen número de profesores españoles y destacadas figuras extranjeras, para afirmar la actualidad de las perennes enseñanzas de un Derecho natural de raíces clásicas y espíritu cristiano, magistralmente sistematizado por los magnos escolásticos y salvados por los clásicos españoles de los yerros dimanados de la herejía protestante. Con este denominador común y común pretensión los congregados han querido prestar un servicio a la cultura universal y un homenaje más a los *magni hispani* que tanto acreditaron y defendieron los principios del Derecho natural cuya vitalidad y aplicación son permanentes.

Con un discurso de presentación del presidente del Comité organizador, profesor Elías de Tejada, se iniciaron las tareas de las Jornadas que, en sesiones apretadas, desarrollaron el programa previsto.

En este cuidado y profundo estudio el profesor hispalense expone la «eterna vigencia» del Derecho natural contra el que no han podido prevalecer las críticas que en todo tiempo se le han hecho— porque también en todo tiempo ha tenido vigencia el positivismo, que es su enemigo irreconciliable—; contra el que han pretendido presentarse «caricaturescas imitaciones en las más modernas opciones ideológicas, cual la *Natur der Sache* o el estructuralismo». El Derecho natural, «vetusto y eternamente joven, condenado mil veces y otras mil veces renacido en alas del Fénix de la Filosofía del Derecho; acunado en Grecia, vigorosamente juvenil en Roma, sujeto a las férulas cristianas con los padres y los magnos escolásticos, regla de naturaleza en el Renacimiento, reducido al Derecho divino propio de incomprensibles designios divinales por mano de Lutero, escueta naturaleza humana en el iusnaturalismo de la Protesta, afán de soberbias en el decir revolucionario, lozano cuando criticado, campante mientras más se proclama está enterrado, vencedor

en el siglo xx del positivismo que le dio por fenecido en el xix, del Derecho natural católico ...».

A través del trabajo expone su autor cómo el Derecho natural de los clásicos juristas hispánicos, concebido a tenor de la idea católica del hombre, es el resultado de la conjugación del poderío divino del Creador con la libertad de las creaturas racionales en la tensión dramática de un destino trascendente entendido por conquista de la naturaleza que razona, que decide y que asume responsabilidad personal ultraterrena en su acción de decidir dentro de unos límites propuestos por la razón que capta el orden universal por Dios querido.

Pero este Derecho natural no es algo muerto, sino vivo y presente en los grandes problemas del hombre, del mundo y de la vida, y éstos son siempre cambiantes, pero susceptibles de un tratamiento filosófico iusnaturalista que aplique la virtualidad de los principios a las circunstancias *mutables y disformes* de la sociedad.

Y es muy significativo que quienes han repudiado y proclamado prescindir del Derecho natural en sus relativizantes positivismo, han resultado ser también iusnaturalistas sin pensarlo y, por supuesto, sin quererlo. Cita el autor las «imitaciones» y «sucedáneos» con que se le ha presentado en la doctrina desde el Renacimiento, fijándose en la moderna *Natur der Sache* («intento fallido de retornar al Derecho natural») que trata de encubrir bajo dicho apelativo «lo que venía siendo el llamado Derecho natural»: una objetividad ansiada desde la cual poder juzgar la variabilidad de los relativismos. También el «estructuralismo» de nuestros días, reproducción de los anhelos positivistas, «pese a sus estruendosas negaciones, a sus críticas virulentas, a la proclamada repulsa el Derecho natural, es remedo del Derecho natural que menosprecia».

Contra tantos enemigos seculares y contra las asechanzas de la técnica de nuestros días, que amenazan la vigencia del Derecho natural, éste renueva su impulso creador que es su misma esencia. Porque en la tensión entre técnica y filosofía, entre sentencias y dictados de la ley natural, entre Derecho positivo y Derecho natural está el drama de nuestro tiempo.

Formadas cuatro secciones, en cada una de ellas se expusieron otras tantas ponencias a las que seguirán animados e interesantes coloquios y lectura de comunicaciones. La primera ponencia con el título *Los dos aspectos del Derecho natural: Ontología jurídica y Criteriología jurídica*, fue expuesta por el profesor Lamsdorff Galagane Broun, de la Universidad de Granada, quien empezó afirmando que, en nuestros días,

el Derecho natural es atacado como *ciencia* aún por numerosos autores que admiten el Derecho natural en sí y sus directrices valorativas. Los argumentos de esos impugnadores son de orden metodológico y hasta político por encontrar al Derecho natural demasiado «conservador» o demasiado «revolucionario». Pero lo cierto es que los propios juristas y detractores del Derecho natural se encuentran «desarmados» ante las instituciones y leyes injustas si la ciencia ha de limitarse a «describir» sin permitirse enjuiciar. Por ello concluye el ponente que la ciencia del Derecho natural, ahora como siempre ha de formar parte del bagaje intelectual de todo jurista, ya que es la única que puede suministrarle los criterios valorativos que tendrá que emplear a lo largo de toda su vida profesional.

La segunda ponencia, sobre *El Derecho natural entre la ética y la política*, fue desarrollada por el profesor Fernández Escalante, de la Universidad de Barcelona, quien destacó los dos grandes conceptos, «lo ético» y «lo político» de cuya conjunción surge el Derecho como «norma política con contenido ético». El Derecho natural constituye un verdadero puente entre el mundo de «lo ético» y la esfera de «lo político», siendo preciso para ello que se destierre el concepto racionalista-abstracto para adoptar el Derecho natural tradicional, flexible, a partir de los primeros principios y no imposible no sólo de adaptar sino de adoptar por el legislador y gobernante cristiano. Por contraste con el Derecho natural racionalista que en su minuciosidad antihistórica es imposible de asimilar por el político.

Lo permanente y lo histórico en el Derecho natural, fue la ponencia del profesor Serrano Villafañe, de la Universidad de Madrid. Cuando los juristas e internacionalistas, los políticos y diplomáticos —comenzó diciendo—andan a vueltas para «tipificar» hechos que repugnan y condena toda conciencia honrada como gravemente atentatorios a los más elementales principios de la convivencia, el viejo Derecho natural, al cual no suele acudir, tiene ya mucho que decir sobre esos hechos porque sus eternos principios universales e inmutables permiten y postulan aplicaciones concretas. Esta es la vitalidad y «permanencia» del Derecho natural, y ese es también su carácter histórico y relativo a esa coyuntura existencial histórica. Después de exponer la doctrina clásica de la inmutabilidad del Derecho natural, cuyas ideas fundamentales se encuentran ya perfectamente delineadas en Santo Tomás y que había de consagrar Francisco Suárez dando a éste una de la más justa y merecida fama, el ponente hace ver que los autores iusnaturalistas contemporáneos, aun con destacados matices personalistas, culturalistas e

histórico-sociólogos, se basarán fundamentalmente en esa doctrina clásica. Pero no por eso puede acusarse con razón al Derecho natural, el de la tradición cristiana ni al renacido de nuestros días, de ser ahistórico o antihistórico, ya que aquel tuvo siempre en cuenta la «materia» —*mutabilis et difformis*— de aplicación (esa era la que variaba) junto a los principios que se aplicaban sin perder su inmortalidad. El Derecho natural de nuestros días, en las direcciones histórico-sociológicas (Lecclerq, Messner, Fechner, etc.) tiene en cuenta la sociedad y acuden a la sociología como «auxiliar» del Derecho natural para llenar a éste de contenido. Es un Derecho natural «repensado» en función de las circunstancias de nuestro tiempo.

El Derecho natural en la España del siglo XX, fue el tema de la cuarta y última ponencia, desarrollada por el profesor Pérez Luño, de la Universidad de Barcelona. Distingue el ponente tres etapas en las que puede dividirse el iusnaturalismo español en los setenta años del siglo: la anterior a 1936, desde esa fecha a 1962 y la tercera la del último decenio. En la primera, frente al positivismo dominante, mantienen el Derecho natural los seguidores de la *philosophia perennis* prolongando el iusnaturalismo católico del siglo XIX, o desde perspectivas nuevas (neokantianas, neohegelianas y axiológicas). La postguerra marca una uniformidad iusnaturalista, prácticamente seguida por todos los profesores españoles desde 1939, que se refleja en terreno metodológico, ontológico con la inserción del Derecho natural en la definición general del Derecho, y en el terreno ético con la inserción de la Moral en el Derecho a través del Derecho natural. Los diez últimos años implican una situación nueva en la que se advierten, junto al natural y progresivo desarrollo de concepciones anteriores, nuevos planteamientos iusnaturalistas, y, a la vez, el resurgir de concepciones iuspositivistas, contra lo que era habitual en el seno de nuestra cultura jurídica. Una conclusión —dice Pérez Luño— puede derivarse de este estudio: la continuidad, también en nuestro siglo, de una tradición iusnaturalista hispana, ligada a los principios de la *philosophia perennis* y fundamentalmente al acervo doctrinal de nuestros clásicos.

Alternando con estas ponencias, se pronunciaron notables conferencias, versando la primera sobre *El Derecho natural en el mundo germánico del siglo XX*, a cargo del profesor de la Universidad de Würzburg, A. F. von der Heydte, quien distinguió, en la teoría alemana del Derecho natural, tres fases: primero, en el que la doctrina alemana arremetió contra el positivismo nazi; un segundo período, en que pasa a la defensiva contra frente a la crítica de las doctrinas tradicio-

nales del Derecho natural; en el último período, ya no se criticaba al Derecho natural porque se consideraba inútil tal crítica, y en el que cualquier doctrina del Derecho natural se retiró, o bien medio de combate de la burguesía en la lucha de clases. En este contexto, el barón von der Heydte censura duramente a los juristas que se llaman modernos, según los cuales la sociedad es un todo en el que el hombre no sería más que el resultado de ciertos hechos sociales, y solamente la protesta, la reforma, la revolución y la negación de toda eternidad permanecerían *in eterno*. Después de referirse especialmente a las doctrinas de Von Verdross y de René Marcic, «grandes representantes de una filosofía tradicional del Derecho», Von der Heydte expone en pocas palabras su concepción del Derecho natural y su relación con el Derecho positivo, que el conferenciante compara a la que existe entre el alma y el cuerpo: el Derecho natural es el alma del Derecho positivo; no se encuentra ajustado y al lado del Derecho positivo, no tiene una existencia separada, sino que vive dentro del Derecho positivo y da vida a éste. Es «principio de conformación» del Derecho positivo.

Sobre *El Derecho natural en el mundo anglosajón*, disertó el profesor Frederick Wilhelmsen, de la Universidad de Dallas, afirmando que paradójicamente el Derecho natural, teóricamente abierto a todos los hombres, ha necesitado siempre a un intérprete autoritario aunque la autoridad (rey o juez) es personal, ya que la autoridad juzga, y el juicio, la verdad, pertenece a personas de carne y hueso. Pero el protestantismo, al negar que el hombre tenga una naturaleza básicamente nueva, no puede aceptar una tradición basada en la supuesta bondad del hombre. La situación se complicó en la tradición norteamericana, ya que eran varias y contradictorias las influencias en el comienzo de la República: la de Hobbes y Locke y la del protestantismo con su concepción de la *natura corrupta*. En la época actual de la electrónica, en la que se propone el aborto («180.000 niños matados en Nueva York el año pasado, ¡116.000 en California —legalmente—!») y la entanasia, el Derecho natural no encuentra ningún apoyo legal. Todo depende de la voluntad de la masa democrática y esta masa puede o no ponerse al lado de la dignidad humana. A menos que el anglosajón salga de sus sistemas y se reconozca la autoridad de Cristo como autor del Derecho natural, de momento no hay esperanza. La recristianización de la sociedad —termina el profesor norteamericano— es el único remedio aunque muy difícil de conseguir dadas las contingencias históricas del momento actual.

El doctísimo profesor de la Universidad de Génova, Michele Federico Sciacca, envió su conferencia sobre *El Derecho natural en la Italia*

del siglo XIX, en la que, con la agudeza y agilidad mental que le caracteriza, presenta a Rosmini como una defensa a ultranza de los derechos humanos, pero no considerados como una concesión o creación del Estado (esto sería positivismo), sino como encarnación de la persona humana, y la ley sólo es justa si respeta esos derechos fundamentales. Los derechos naturales son también para Rosmini históricos, pero no en el sentido de que tengan un origen histórico, sino que se historizan o existencian en las leyes positivas. La máxima *salus publica suprema lex* puede ser válida para el mundo pagano pero no para el cristiano; la *salus publica* no puede prevalecer sobre la persona, sujeto moral. Todo en Rosmini —y también el Derecho natural— está personalizado, es decir, referido a la persona. Y cuando la persona se hace *socius* por su inserción en un cuerpo social nunca puede admitirse que la comunidad, en nombre del Derecho positivo, disminuya o incluso haga desaparecer los derechos naturales que emanan de esa personalidad moral: «El ciudadano —dice Sciacca— debe servir al hombre y no éste a aquél; la sociedad es propiamente el medio y los individuos son el fin.

El profesor Guy Auge, de la Universidad de París, dedicó su conferencia a *El Derecho natural en la Francia del siglo XX*. El Derecho natural tuvo su «renacimiento» en Francia con motivo de la crisis del positivismo jurídico en los inicios del siglo xx. Sin embargo, en un primer período que llega aproximadamente hasta 1940, se trata solamente de una formulación ecléctica todavía muy marcado por el idealismo y racionalismo de la filosofía moderna. Los autores están más o menos de acuerdo en la noción de un Derecho natural concebido como un cuerpo de principios sacados de la razón de la conciencia o de la naturaleza del hombre, cuya misión sería controlar, cumplir o inspirar al Derecho positivo. Las divergencias surgen sobre el *contenido* de ese Derecho natural: concepción minimalista en Charmont o en Le Fur, concepción maximalista en los tratados neoescolásticos (Leclerq, A. Valensin, etc.) y posiciones intermedias más matizadas en Renard (*Derecho natural de contenido progresivo*), en Haurion o en Gery. Actualmente se observa un esfuerzo de renovación de la doctrina del Derecho natural clásico, esfuerzo digno de la mayor atención. Aparte de la *cite catholique*, lanzada desde Francia por Jean Ousset, que representa una dirección religiosa y sacralizada del Derecho natural, concebido por primera vez en una perspectiva revolucionaria, está el pensamiento del profesor Michel Villey, intérprete de un tomismo «humanista», laico y de una concepción específicamente jurídica del Derecho natural. Se trata de un Derecho *natural* y no racional o sobrenatural, sacado de la na-

turalidad exterior y social, y no sólo de la naturaleza del hombre; de un derecho necesariamente mutable, ya que el misterio del ser jamás se termina de captar; de un iusnaturalismo que se reduce, esencialmente, a un método de investigación «dialéctico» (en el sentido aristotélico del término) de la solución *justa* del caso concreto.

Sobre *El Derecho natural en el mundo lusitano del siglo XX* versó la conferencia del profesor Galvao de Sousa, de la Universidad de Sao Paulo. Empezó afirmando que las tradiciones del Derecho natural lusitano remontan a Suárez —en Coimbra— y los grandes maestros españoles del Siglo de Oro. Se desvió con el Iluminismo del siglo XVIII, abriendo las puertas al iusnaturalismo racionalista y protestante contra cuyo abstraccionismo reaccionaron los positivistas, desconocedores del auténtico Derecho natural. Este se restauró por el esfuerzo de los que combatieron el positivismo, notadamente en el Brasil, donde se destacaron Soriano de Souza, en Recife, y Joao Mendes de Almeida, junior, en Sao Paulo. En esta última ciudad contribuyó notablemente a la restauración del Derecho natural tomista la Facultad Libre de Filosofía de San Benito, fundada en 1908 (agregada a la Universidad de Lovaina), hoy integrante de la Universidad Católica. Sus principales precursores —Leonardo Van Aclxer y Alexandre Correia— se dedicaron a la Filosofía del Derecho. En nuestros días se mantiene esa tradición al mismo tiempo en que surgen partidarios del iusnaturalismo histórico-axiológico, tendencia esta predominante en Portugal.

El profesor de la Universidad Católica de Chile, Gonzalo Ibáñez dedicó su conferencia a la exposición de *El Derecho Natural en el mundo Hispanoamericano del siglo XX*, subrayando el aspecto de la vigencia práctica del Derecho natural en el Continente. Precisamente —dice— lo que sirve de base para considerar a Hispanoamérica como una unidad es su carácter hispánico, el hecho de ser parte de la tradición española. En este punto se desarrolla los constitutivos de dicha tradición que son la organización interna fundada en el respeto del Derecho natural y todo lo que ello significa en las diversas manifestaciones de la vida social; y, por otra parte, su proyección al exterior en la defensa de la Cristiandad como unidad política, y de los valores objetivos que encierra la cultura occidental cristiana. Sólo cuando se agravó el proceso de deshispanización se intentó desarraigar esa tradición iusnaturalista, reemplazándola por la emancipación revolucionaria, amparada en la doctrina liberal, que destruyó las bases mismas de la convivencia y preparó el terreno para la lucha de clases. La influencia liberal conducirá a un éxito progresivo del marxismo que se aprovechó de la doctrina, y sus

consecuencias, del liberalismo. Pero se produce también una reacción anticomunista, especialmente la democristiana (sobre todo en Chile) que, en el fondo, «sólo termina por demoler las defensas de los países preparándoles para caer en el comunismo». Por su parte, los sectores de la burguesía tradicional insisten en sus errores liberales. Termina el conferenciante exponiendo las alternativas que se presentan al Continente para salir del estancamiento actual. No se trata de cambiar las estructuras ni de socialización, sino de volver a la tradición y al alma nacional.

El profesor Ambrosetti, de la Universidad de Módena y Director del Instituto Internacional de Estudios Europeos «A. Rosmini», hizo llegar al Congreso las tesis sostenidas en su libro *Il Diritto naturale cristiano*, empezando por plantearse la pregunta de si existe un *Derecho natural cristiano*, para contestar a la cual es preciso —y así lo hace— examinar los términos «Derecho natural» y el elemento «cristiano» en el mismo. El Cristianismo —dice— se compone de verdades de orden sobrenatural y orden natural, de llamadas a la acción de orden individual y social, y de una ayuda para ponerlas en práctica: la Gracia. Pues bien, la doctrina del Derecho natural consta de un conjunto de verdades de razón, y de medios racionales para llegar a ellas, independientes de toda revelación. Sin embargo, en presencia de ésta, ocurre una síntesis entre ellas: la revelación propone una serie de temas nuevos al trabajo racional (idea de un Dios personal y legislador, dignidad del hombre, etcétera), y la Gracia, al ayudar en el cumplimiento de la ley, no puede menos de influir también en su formulación. Luego la síntesis es espontánea y legítima, mantenida también por el magisterio de la Iglesia Católica. Tras insistir en el carácter propiamente *jurídico* del Derecho natural cristiano, el profesor Ambrosetti destaca la presencia constante en él de tres ideas de fondo: la autonomía de la razón humana, Dios como fuente última de toda regla jurídica, y la historia como desarrollo de la naturaleza social del hombre. Esta síntesis entre razón, teología e historia tiene su traducción en el método del Derecho natural cristiano, en el cual el análisis filosófico y teológico pueden armonizarse en una síntesis no sólo teórica, sino forzosamente también vital.

Pronunció el discurso de clausura de las Jornadas el académico de Jurisprudencia y Legislación señor Vallet de Goytisolo, ilustre jurista y convencido iusnaturalista, quien hizo un resumen muy estudiado de las ponencias expuestas, sabiendo recoger y subrayar por su cuenta los aspectos más interesantes de las mismas, con aportaciones propias sobre el Derecho natural de la tradición clásica, grecorromana, magníficamente sistematizado por Santo Tomás, y magistralmente construido por los

teólogos y juristas de la Escuela Española del Derecho Natural, cuya doctrina aún se conserva al cabo de los siglos y permanece tan actual como actual es siempre lo eterno y verdadero.

La redacción y aprobación de las Conclusiones reafirmando el Derecho natural y su valor filosófico-jurídico, terminaron las Primeras Jornadas Hispánicas de Derecho Natural.

Recientemente acaba de publicarse el *Derecho Natural Hispánico*, en el que se recogen las ponencias y comunicaciones de las Jornadas.

Emilio SERRANO VILLAFAÑE.

BARTOLOME DE LAS CASAS

(Balance crítico-bibliográfico de un Centenario)

La conmemoración mundial del V Centenario del nacimiento de Bartolomé de Las Casas (1474-1974) ha enriquecido considerablemente la bibliografía lascasiana. La coincidencia de esta celebración con el XXV Aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos ha llevado a muchos especialistas (sociólogos, juristas e historiadores) a estudiar la posible aportación de Las Casas al tema de los Derechos Humanos. Los puntos de vista adoptados han sido frecuentemente heterogéneos y las conclusiones a que unos y otros han llegado son también divergentes e incluso sensiblemente opuestas. Las Casas sigue protagonizando polémicas y enfrentamientos cinco siglos después de muerto, igual que ocurrió a lo largo de su vida.

Creo, sin embargo, que en este campo ha habido un cierto desplazamiento y avance importante en los últimos años, especialmente tras la conmemoración mundial del V Centenario del nacimiento de Las Casas en 1974. A la altura de 1966 (IV Centenario de su muerte) la atención de los especialistas seguía centrada en lo que podríamos llamar investigación básica sobre Las Casas, aunque no faltaran intentos más o menos logrados de interpretación sistemática. Las polémicas se centraban en algún hecho o documento clave y, en definitiva, en la discusión y calificación crítica y científica de los medios utilizados por Las Casas. Los archivos de documentación básica eran crecientemente utilizados con criteriología histórica cada vez más depurada en la mayoría de los casos.

A medida que esta investigación básica sobre Las Casas ha ido rindiendo sus frutos más granados, la atención de los especialistas ha ido desplazándose hacia problemas de interpretación sistemática y global. Factores decisivos en este desplazamiento fueron en primer lugar la monografía de Menéndez Pidal, poderoso revulsivo y acicate para los lascasistas de primera fila; y en segundo lugar, el redescubrimiento y creciente atención de los especialistas respecto a los tratados jurídico-polí-

ticos lascasianos de su época madura. La contribución de Losada y del *Corpus Hispanorum de Pace*, poniendo en circulación obras básicas de Las Casas antes casi ignoradas, ha sido muy importante en este aspecto.

Centraré mi comentario en algunas aportaciones bibliográficas recién publicadas, especialmente relevantes para conocer y calibrar la importancia y significación de Las Casas en cuanto teólogo-jurista y especialmente interesantes para el lector habitual de nuestra Revista.

A) LA «APOLOGÍA» DE LAS CASAS

A sus anteriores aportaciones a la bibliografía lascasista (especialmente en torno a los *Tesoros del Perú* y a la *Apologética Historia* de Las Casas), Angel Losada ha sumado en estas mismas fechas su contribución más decisiva: edición de la *Apología*, obra cumbre de Las Casas (1).

a) *Descripción de la obra.*

El comentario resumen de Losada abarca las páginas 11-46. El texto castellano de la *Apología* de Sepúlveda cubre las páginas 55-82. La versión castellana de la *Apología* de Las Casas llena las páginas 101-313. Ambas se completan con sus respectivos índices analíticos y con índices onomásticos-geográficos-ideológicos, muy necesarios y orientadores para el lector profano.

Tras la página 417 viene un doble apéndice con los textos latinos de las Apologías de Sepúlveda y Las Casas, reproducidas fotográficamente. En la Apología de Sepúlveda no existe verdadera foliación ni paginación; en la de Las Casas se mantiene la foliación original (alcanza hasta el folio 253r).

b) *Comentario bibliográfico.*

Según Losada, Las Casas es, entre los españoles de su tiempo, el campeón más avanzado en pro del reconocimiento de la igualdad de derechos para el indio y para el español, y estuvo siempre en la brega en pro del reconocimiento de los derechos del hombre.

La función de la alta divulgación científica que cumple esta obra es

(1) Juan Ginés de SEPÚLVEDA-Fray Bartolomé de LAS CASAS: *Apología* (traducción castellana de los textos originales y latinos, introducción, notas e índices por Angel Losada), Editora Nacional, Madrid, 1975 (417 págs. de texto castellano, más 558 págs. de texto latino, en facsímil).

evidente, importante e incluso decisiva. El volumen significa, en mi opinión, una contribución valiosa al V Centenario del nacimiento de Las Casas. Como Cervantes *es* ante todo el QUIJOTE, Las Casas *es* ante todo la APOLOGIA. Pocos especialistas habíamos tenido la oportunidad y el privilegio de poder consultarla en su versión manuscrito original. Con la edición de Losada queda ya al alcance de todos los interesados en estos temas.

La traducción de Losada es sustancialmente válida y certera: refleja adecuadamente el pensamiento básico de Las Casas. Pero desde puntos de vista crítico-científicos, esta edición deja que desear. Personalmente me dejan especialmente insatisfecho tres constataciones: primera, la supresión sistemática de muchas de las fuentes citadas por Las Casas (a las que se engloba bajo apelativos genéricos en muchos casos); segundo, la radical insuficiencia de notas críticas; tercero, el desajuste comprobado entre el texto lascasiano y la versión castellana en varios momentos claves.

He confrontado personalmente dos textos particularmente relevantes, en mi opinión, para conocer la actitud de Las Casas respecto a Francisco de Vitoria y respecto a la relación política que, según Las Casas, existía entre las comunidades indoamericanas antes de convertirse y la corona castellana. En ambos textos he constatado fallos importantes en la traducción.

En el texto clave relativo a Vitoria (págs. 42-43 de la introducción; páginas 375-376 de la traducción; folio 237r-238r), Losada confunde gravemente al lector, al afirmar entre paréntesis (pág. 42) que, según Las Casas, Vitoria atribuye a los indios *ciertas cosas falsísimas* para que la guerra contra ellos pueda ser considerada justa. Por el texto y contexto es evidente que ahí no se trata de los indios sino de los *títulos* positivos de Vitoria.

En el otro texto clave, relativo a la posible sumisión de los indios a la corona castellana, Losada lee mal la palabra decisiva (*nascitur* por *nascetur*, fol. 251r) y traduce «sometimiento que *tiene su origen* en la predicación» (pág. 391), cuando Las Casas dice que ese sometimiento *irá naciendo* en función de la predicación blanda y mansa del evangelio y en la medida y al ritmo en que vayan convirtiéndose y bautizándose los indios.

Esta última matización puede parecer irrelevante para el lector profano. Pero desde puntos de vista no sólo de traducción técnica sino, sobre todo, de pensamiento sustantivo y sistemático de Las Casas, la variante es decisiva. No es precisamente lo mismo decir que la sumisión

de los indios a la corona castellana existe y se actualiza *desde que empieza* la evangelización, como decir que *no existe ni se actualiza* más que a medida que los indios (en cuanto individuos y en cuanto comunidades con sus señores naturales al frente) vayan convirtiéndose y bautizándose y *aceptando comunitariamente* la soberanía castellana. Sin perjuicio del juicio crítico-jurídico y crítico-político que esta doctrina de Las Casas merezca entre los filósofos del Derecho y del Estado.

c) *Comentario técnico.*

Tal vez pueda sostenerse que una edición como la presente hay que valorarla por lo que tiene y aporta, pero no por lo que pueda faltarle o no tenga. Pero, desde puntos de vista técnico-científicos, es evidente que la Apología de Las Casas merece y exige un tratamiento mucho más serio y profundo con vistas a una *edición crítica* auténticamente científica en todos sus presupuestos, implicaciones y estadios. Soy plenamente consciente de las dificultades incontables y de la ingente tarea que un empeño de esa clase lleva consigo. Estoy además convencido de que para llevar a cabo esa edición hace falta todo un equipo técnico-investigador altamente especializado y conjuntado. A finales de 1973 tuve en mis manos una magnífica transcripción técnica de la *Apología* (llevada a cabo por Stafford Poole de Kalb), enviada por Lewis Hanke al Instituto «Francisco de Vitoria» con vistas a su posible edición crítica completa por el Corpus Hispanorum de Pace, con la máxima garantía y seriedad científica. Fue imposible aceptar, a pesar del alto interés que tal propuesta mereció al equipo investigador del Corpus, dados los compromisos y líneas de investigación anteriormente adoptadas. Pero es evidente que, tras la edición de Losada, esa tarea es todavía más urgente y necesaria.

d) *Comentario doctrinal.*

En un sentido cuantitativo, e incluso cualitativo en algunos aspectos, la obra fundamental de Las Casas es la Apología. Pero paradójicamente suele ser el documento menos consultado por lascasistas y antilascasistas: su extensión monumental y el hecho de haber estado inédita hasta 1975 ha retraído a muchos. La obra consta básicamente de 63 capítulos distribuidos sistemáticamente como respuesta a los principales argumentos de Sepúlveda en favor de la tesis belicista y conquistadora. Las coordenadas ideológicas sobre las que está montada la *Apología* son muy simples. Los mantenedores de la postura imperialista («cesarianos»,

los llama Las Casas) incurren en un doble error: *Error de derecho* («circa ius divinum et humanum»), pues interpretan falsamente las Sagradas Escrituras, los textos jurídicos, la doctrina tradicional cristiana y los documentos pontificios. *Error de hecho*, pues no se basan en versiones reales y verídicas sobre la situación personal y colectiva de los indios sino en cuentos, fábulas y calumnias sin ninguna verdad, verosimilitud ni vergüenza.

Puede concluirse que en el primer aspecto (jurídico-doctrinal) Las Casas se muestra en la *Apología* no sólo abrumador en cantidad, sino extraordinariamente lúcido y hábil para encontrar el *sentido* que a él más le conviene; y para encontrar *otros textos* (del mismo autor o documento legal y escriturístico) que neutralizan los alegados por sus adversarios y «concluyen» en favor de su propia doctrina. Se muestra también excepcionalmente valiente y original en la interpretación de diversos «ejemplos» o casos de la Sagrada Escritura o de los Santos Padres.

Respecto al factor de hecho (intrahistoria real de las comunidades indianas precolombinas y contemporáneas a la conquista) hay que concluir que Las Casas tenía bases reales para su propia visión, pero que exagera exorbitadamente y no quiere ver más que lo que le conviene. Exactamente igual que sus contradictores.

B) LOS TRATADOS JURÍDICO-POLÍTICOS DE LAS CASAS: EL «DE REGIA POTESTATE»

No hay precisamente unanimidad entre los críticos al apreciar el valor y significado de los tratados jurídico-políticos lascasianos. Menéndez Pidal acusó a los lascasistas en este sentido de una radical desproporción en el tratamiento que dan a las fuentes. Según él, los lascasistas se atienen casi exclusivamente a los escritos autobiográficos (que aceptan, además, al pie de la letra como dogma de fe) y se desentienen olímpicamente de otros escritos que reflejan de un modo más sistemático y objetivo el verdadero pensamiento de Las Casas sobre el dominio español en América y otros temas básicos.

Hanke es el autor que, hasta hoy, ha estudiado con mayor profusión de títulos monográficos el pensamiento jurídico y político de Las Casas. Existe el inconveniente de que el mismo Hanke retractó posteriormente muchos de sus propios juicios críticos. Pero es indudable que el enfoque genético-descriptivo que dio al tema sigue siendo un apoyo y punto de partida importante para todo intento de estudio sis-

temático. Hanke adopta como fuente fundamental para sus ensayos los tratados —él los llama «folletos»— publicados por Las Casas en torno a 1552 y 1553, y dedica una atención especial a la «Erudita et elegans explicatio» —también la llama «folleto»— que es, en sustancia, el tratado lascasiano *De regia potestate*.

¿Cuáles son las conclusiones críticas que formula Hanke respecto a la bibliografía jurídico-política de Las Casas y respecto al pensamiento sustantivo vaciado en ellas? Se muestra contrario a todo extracto puntilloso y parcial, pues cree ineludible la consulta directa de todos los escritos de Las Casas. Rechaza además de antemano todo intento de reordenación sistemática del pensamiento jurídico y político de Las Casas. Según él, «Las Casas no fue un pensador sistemático, sino un apologista cristiano» al estilo de San Agustín. Creo, por mi parte, que estas consideraciones de Hanke dificultan considerablemente todo intento de estudio sistemático, pero no sólo no lo desautorizan sino que lo hacen aún más necesario. Son millares, por ejemplo, los estudios sistemáticos que se han hecho o intentado sobre el pensamiento jurídico y político de San Agustín, sin arredrarse ante el posible carácter asistemático y asintomático del Padre de Occidente.

a) *Comentario especial del tratado «De regia potestate».*

¿Cuál es, dentro de la bibliografía jurídico-política lascasiana, la importancia y significación del tratado *De regia potestate* recientemente reeditado por el equipo investigador del *Corpus Hispanorum de Pace?* (2).

Desde puntos de vista técnicos y ateniéndonos a los tratados lascasianos publicados en 1552-1553, puede decirse que la distancia que media entre ellos y el *De regia potestate* es muy considerable. El talante científico, el fondo doctrinal, la apoyatura técnica de erudición y de fuentes y la trama dialéctica son muy distintos. *Los principia quaedam*, por ejemplo, es una especie de manifiesto global, una declaración de motivos y una serie de principios desarrollados con cierta anarquía y profusión y con criterios más difusos, científicamente hablando. El *De regia potestate*, por el contrario, es una verdadera tesis, orgánica, unitaria e incluso proporcionada en sus tres partes: su apoyatura de fuen-

(2) Bartolomé de LAS CASAS: *De Regia Potestate o Derecho de Autodeterminación* (edición crítica bilingüe por Luciano Pereña y Vidal Abril), C. S. I. C., Madrid, 1969; Bartolomé de LAS CASAS: *Derechos civiles y políticos* (edición científica por Luciano Pereña y Vidal Abril), Editora Nacional, Madrid, 1974.

tes y autoridades es mucho más rica y variada; su argumentación y desarrollos parciales están más centrados; su composición y rigor discursivo son más certeros. Comparativamente hablando, la habilidad técnica y la capacidad dialéctica de Las Casas en su última obra han subido muchos enteros. Ciertamente que no siempre maneja materiales de primera mano: muchos los ha copiado de Lucas de Penna. Pero cierto también que ha sabido integrarlos científicamente con rigor y fuerza en su propio pensamiento. De todas formas, lo decisivo en la producción científica, dialéctica y polémica de Las Casas es la unidad de intención central y la persistencia de «bloques enteros» de doctrina y argumentación que él trasplanta, también «en bloque», de un escrito a otro.

Desde puntos de vista doctrinales el tratado *De regia potestate* es la obra cumbre del pensamiento jurídico y político del defensor de los indios. Pero, paradójicamente, Las Casas no hace en él ninguna alusión directa y expresa a las comunidades hispanoamericanas en cuya defensa lo escribió. Alejado ya de las polémicas ruidosas y de enfrentamientos más o menos personalistas, Las Casas profundizó en las raíces mismas de su propio pensamiento jurídico, y sistematizó orgánicamente las bases y razones de su visión teológica de la historia y el sentido que para él tenía la convivencia política entre España y los pueblos del Nuevo Mundo.

La génesis textual e ideológica de este bello tratado lascasiano aún no había sido suficientemente estudiada. Hanke-Giménez Fernández sugerían que el *Principia quaedam* de 1552 es prácticamente un compendio del *De regia potestate* y estudiaban su autenticidad y su carácter doctrinal, su contenido y redacciones sucesivas. Pérez de Tudela se remontó a los tratados de 1552-1553 como fuentes básicas originarias del pensamiento político de Las Casas y no pareció atribuir la misma importancia a manuscritos posteriores relacionados con el *De regia potestate*. Nuestra edición ha abordado en profundidad esta temática, sobre todo desde el punto de vista de doctrina sustantiva y documentación complementaria, estudiando genéticamente el texto y el contexto del *De regia potestate*. Personalmente opino que, desde el punto de vista de la autenticidad y de la valoración sistemática de este tratado, la cuestión ha quedado así básicamente resuelta. Desde puntos de vista doctrinales coincido con el juicio de Lohmann Villena, según el cual el *De regia potestate* es un «sensacional tratado de filosofía política».

b) *Principales aportaciones recientes respecto al pensamiento político de Las Casas.*

Los especialistas en temas lascasianos no han dudado en calificar el pensamiento político de nuestro autor con adjetivos unívocos y rotundos. Las Casas llegó muy pronto, según Hanke, a concepciones políticas plenamente maduras y las mantuvo a lo largo de toda su producción bibliográfica: «... bajo el fuego sulfuroso de sus ácidas invectivas existía una rígida estructura de doctrina basada sobre la mayoría de los conceptos políticos fundamentales de la Edad Media». La *novedad* y *modernidad* de Las Casas en cuanto pensador político residen, según Hanke, en los temas y problemas enteramente nuevos a los que él aplica sus conceptos básicos y, sobre todo, en el espíritu e intención de todos sus escritos: lucha por la justicia en América y defensa a ultranza de la libertad y derechos naturales de las comunidades y pueblos indios frente a las pretensiones esclavizantes e imperialistas de conquistadores y encomenderos. En este sentido, concluye Hanke, el pensamiento político de Las Casas es más moderno y progresista que las ideologías nacionalistas y típicamente medievalizantes de sus oponentes, encabezados por Sepúlveda (3).

En términos parecidos han planteado la cuestión otros especialistas, comparando el pensamiento político de Las Casas con el de Vitoria y otros teólogos-juristas: Zavala, Pereña, Phelan, Bataillon, Saint-Lu, Tellechea, Urdániz, etc. Es evidente, sin embargo, que los términos de modernidad o medievalidad pueden usarse en sentidos muy diversos y sobre todo, bajo puntos de vista enteramente heterogéneos. Lo importante es la valoración comparativa que estos juicios implican en cada caso desde puntos de vista críticos, y las bases científicas sobre las que están montados.

Es curioso constatar, por ejemplo, que Hanke, O'Gorman y Phelan parten de una sustancial coincidencia respecto a cuáles eran los ingredientes principales del pensamiento político lascasiano: universalismo medieval, estoicismo igualitario, agustinismo sacroimperialista, romanismo civilista, iusnaturalismo e iusinternacionalismo tomista. Hanke pondera la modernidad de dicho pensamiento fijándose en su sustancia y objetivos (libertad y promoción, religiosa ante todo, del indio) y en este sentido califica de retrógrada la actitud de los imperialistas. Phelan parece ate-

(3) Ver, como última y reciente reedición de este autor, LEVIS HANKE: *El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica* (traducción de Mariana Orellana), Edimex, México, 1974.

nerse a una concepción más formalista e historicista, y en este sentido pondera la modernidad del nacionalismo «humanista» de Sepúlveda, como primera formulación sistemática de los principios más característicos del imperialismo europeo de los siglos XVI al XX, basado enteramente en las concepciones laicas del Estado nacional.

Pero el propio Phelan subraya cómo los maestros dominicos (Las Casas, Vitoria y otros) que luchaban por la libertad natural de los indios, estaban tratando de superar viejas concepciones agustinianas y aristotélicas, sustituyéndolas por otras tomistas más modernas y progresistas. En este sentido todos los imperialismos esclavizantes (antiguos, modernos o contemporáneos) serían más bien regresistas y reaccionarios. En definitiva, insiste Tellechea, Las Casas y muchos de sus hermanos de orden fueron revolucionarios e innovadores precisamente porque intentaron resucitar y realizar en toda su integridad las exigencias, viejas pero eternas, del evangelio y del cristianismo primitivo (4).

Original y paradójico —que no quiere decir arbitrario— resulta, desde estas perspectivas, el juicio de J. A. Maravall sobre la modernidad del pensamiento político lascasiano. Los ingredientes más significativos de la utopía lascasiana son, según Maravall, exotismo y cosmopolitismo, comparatismo y relativismo, mitificación del «buen salvaje» y valoración positiva del *status* cultural y sociopolítico de las comunidades indias autóctonas. Con estos factores de análisis llega Maravall a conclusiones muy novedosas. Utopía y primitivismo se funden en Las Casas para operar no como factores de reacción e inmovilismo, sino como palancas de progreso y renovación en todos los sentidos. Porque además de la vertiente religiosa y evangelizadora, hay en Las Casas, según Maravall, una tenaz lucha utópica por la reformación temporal de los indios en su más directo y estricto sentido político y económico-social.

Hasta aquí puede decirse que Maravall está en la línea interpretativa tradicional: lascasistas de solera como Giménez Fernández, Bataillon, Zavala, Saint-Lu y otros (historiadores, sobre todo) han glosado y ponderado los mil y un proyectos y propuestas de Las Casas para la colonización y evangelización pacífica de los indios, salvaguardándolos de las ingerencias abusivas y violentas de conquistadores y encomenderos

(4) Las interpretaciones de Phelan, Tellechea y Maravall que aquí comento, están sacadas del número monográfico de la *Revista de Occidente*, XLVII (1974), con estudios de M. BATAILLON (págs. 279-291), A. SAINT-LU (págs. 389-402), J. L. PHELAN (págs. 292-310), J. A. MARAVALL (págs. 311-388) y J. I. TELLECHEA (páginas 403-427).

y manteniéndolos en sus estados, derechos y jurisdicciones originarias bajo el alto patronazgo imperial de la monarquía castellana.

La novedad de la visión de Maravall radica primero, en la importancia comparativa que da él al factor reformista *temporal* dentro de la mentalidad y actuación vitalicia de Las Casas. Por encima incluso de las dimensiones religioso-sobrenaturales del profetismo mesiánico y escatológico de Las Casas, «su preocupación fundamental será reorganizar la existencia terrena de los indios y asegurar la conservación de sus sociedades». Vemos, en consecuencia, que lo que para los lascasistas típicos era medio para la evangelización pero no fin en sí mismo, para Maravall sí lo es y en sentido plenamente sustantivo e incluso prevalente.

Otro punto de posible divergencia frente a la interpretación clásica de la escuela lascasista (capitaneada también en este aspecto por Giméner Fernández) es el de la persistencia de Las Casas en sus intentos utópicos reformistas. Maravall piensa que Las Casas no sólo mantuvo la actitud reformista hasta el fin de sus días, sino que la fue acentuando hasta hacer de ella uno de los valores y significados básicos de sus utopías políticas.

La mayor novedad en el diagnóstico de Maravall está, con todo, en el sentido y carácter *laico* que da a los intentos reformistas lascasianos. Nos encontraremos así con un Las Casas reformador agrario, comunista político en sentido estricto, revolucionario social y creador de ideas-fuerza al estilo y talante no sólo de Tomás Moro, sino incluso de Proudhon, Bakunin e incluso Marx. Un *Las Casas ideócrata y visionario de la sociedad terrena* que pretendía remodelar las comunidades indias según los más típicos patrones del utopismo histórico y, de rebote, reformar también la vieja sociedad hispánica a tenor de esos mismos criterios.

C) ¿LAS CASAS TEÓLOGO-JURISTA?

Agustín Dávila Padilla cuenta que Las Casas, cuando comparecía ante el rey o ante los órganos de la corte y juntas de especialistas, «hablaba como santo, informaba como jurista, decidía como teólogo, atestiguaba de vista y hablaba con libertad de verdadero fraile». Distinta era la opinión de los diocesanos de Las Casas en Chiapas. Al relatar la entrada de su nuevo obispo decían de él «porque el obispo es tan seco y tan porfiado en esta su tema que ha tomado, que dice que ni Su Majestad lo mande ni su Santidad lo determine».

¿Hasta qué punto reflejan estos dos juicios antagónicos el espíritu real que presidió la metodología y la actuación publicista de Las Ca-

sas? ¿Apertura a la verdad, gran autoridad incluso *como jurista*, clarividencia en el enfoque y acierto en la terminología adoptada? ¿O al revés, cerrazón ideológica, autoritarismo arbitrario y egolátrico, contumacia monolítica y ciega, temeridad manicomial en el uso de palabras y expresiones? Los juicios de los especialistas y eruditos siguen siendo antagónicos.

Los especialistas en temas lascasianos han centrado tradicionalmente la cuestión «jurídica» en el problema de los títulos justificativos de la presencia española en América según Las Casas. Fue el problema más debatido en la España del siglo XVI y uno de los más estudiados por el propio Las Casas. Los especialistas suelen abordarlo comparando en este punto la actitud de Las Casas con la de Vitoria, Soto, Carranza y otros teólogos-juristas de la época. Personalmente creo que para plantear este aspecto en toda su profundidad y resolverlo de un modo auténticamente científico, es imprescindible un previo estudio sistemático del pensamiento jurídico lascasiano en sí mismo *desde perspectivas estrictamente filosófico-jurídicas y con criteriología formalmente crítico-jurídica*. Las Casas *jurista* sigue aún por descubrir. Por otra parte, Las Casas es una figura excepcionalmente compleja y, por eso mismo, extraordinariamente difícil y peligrosa, sobre todo para aficionados de ocasión o con demasiadas prisas. Desde puntos de vista estrictamente jurídicos y políticos, está aún por hacerse la monografía crítica y sistemática que nos dé una interpretación completa del pensamiento lascasiano desde sus mismas bases y fuentes hasta su última formulación técnica (en cuanto la haya habido). Esa interpretación crítico-jurídica global es la que he intentado en una monografía sistemática sobre *Bartolomé de las Casas, padre de los derechos humanos*, de inminente aparición. Las dos primeras partes de este libro están consagradas, respectivamente, al estudio de la fundamentación jurídica y de la fundamentación política del sistema lascasiano de los Derechos Humanos. A ellas me remito para una consideración más amplia de los muchos puntos claves que quedan por plantear y resolver científicamente en la presente nota.

La más importante y seria aportación reciente en este campo es, en mi opinión, la de Urdániz (5). Expone con detalle y precisión las doctrinas de Las Casas y Vitoria sobre la cuestión de los títulos y la problemática internacional en su conjunto, y formula (págs. 182-183) unas conclusiones crítico-jurídicas que a los lascasistas de corazón podrán pa-

(5) Teófilo URDÁNIZ: «Las Casas y Francisco de Vitoria (En el V Centenario del nacimiento de Bartolomé de Las Casas, 1474-1974)», en *Revista de Estudios Políticos*, 198 (1974), 115-186; 199 (1975), 199-222.

recer quizá particularmente restrictivas. Especialmente cuando dice (página 150) que en Las Casas falla sobre todo el *método interpretativo*, lo cual lo lleva a extraer de los textos más diversos sólo el sentido y doctrina que a él le interesa para defender la causa de los indios. También hay en Las Casas, según Urdániz (pág. 183), contradicción entre los principios teocráticos y democráticos. La puerta sigue abierta a nuevas matizaciones y precisiones.

En la misma línea se sitúan las recientes aportaciones de otros hermanos de religión de Las Casas, entre las que sobresale el estudio de J. A. Llinares, centrado básicamente en el *Tratado comprobatorio* de Las Casas (6). Piensa Llinares que Las Casas es verdadero jurista en el sentido de los teólogos-juristas de su tiempo. Aunque los desarrollos lascasianos se centran, según este autor, en lo que entonces se llamaba derecho divino (híbrido jurídico complejísimo, que abarcaba indistintamente el derecho e incluso la ética eclesiástico-canónica, el derecho divino positivo, el derecho natural, el de gentes e incluso el derecho común romano-imperial), concluye Llinares que la calidad jurídica de Las Casas no se resiente por ello, respaldada como está por un firme y clarividente sentido práctico y por una imaginación creadora siempre encuadrada por el más estricto rigor racional.

Pienso, por mi parte, que la habilidad táctica y dialéctica de Las Casas en el manejo del Derecho a todos sus niveles es efectivamente excepcional; y que los planteamientos y desarrollos jurídicos lascasianos implican probablemente una táctica especialmente eficaz y certera para los objetivos humanísticos y teológicos que él buscó a lo largo de su vida. Pero también pienso que no es científicamente válido y suficiente estudiar la obra jurídica lascasiana *exclusivamente* desde dentro de ella misma y sólo a tenor de sus propias intenciones y pautas de calificación y jerarquización. En este sentido, también Llinares reconoce que la concepción hierocrática lascasiana es una «pretenciosa y efímera construcción intelectual» (pág. 207). Habrá que estudiarla *conjuntamente* desde

(6) *Cfr.* el volumen monográfico dedicado a Las Casas por *Ciencia tomista*, CII (1975), con estudios de LLINARES IBÁÑEZ, José Antonio, «Evangelización liberadora según Bartolomé de Las Casas» (págs. 185-208); HERNÁNDEZ, Ramón, «Las Casas y Sepúlveda frente a frente» (págs. 209-247); GUTIÉRREZ, Antonio, «El "confesionario" de Bartolomé de Las Casas» (págs. 249-278); MERINO, Julián, «Fundamentos de la teoría política de P. Las Casas» (págs. 279-323); OSUNA, Antonio, «El tratado de "Las doce dudas" como testamento doctrinal de Bartolomé de Las Casas» (págs. 325-378); PÉREZ FERNÁNDEZ, Isacio, «Fray Bartolomé de Las Casas en torno a las leyes nuevas de Indias (Su promotor, inspirador y perfeccionador)» (págs. 379-457).

todas las perspectivas crítico-jurídicas y filosófico-teológicas que implica un tratamiento auténticamente científico y orgánico del tema.

D) BALANCE DE UN CENTENARIO: LAS CASAS PROFETA

La monografía de Menéndez Pidal (7) sigue pesando en la conciencia de los lascasistas como una verdadera bomba con efectos retardados múltiples. No comparto al *diagnóstico* (doble personalidad paranoica en Las Casas) del insigne historiador español. Pero algunas de sus precisiones críticas y pautas de valoración han llevado a muchos lascasistas no sólo a ponderar más sus juicios y calificaciones, sino a buscar bases más sólidas e inobjetables para sus propios diagnósticos. Ha surgido así «otra» interpretación sistemática de Las Casas que, en cierto sentido, resume e indica un cierto espíritu prevalente desde los años sesenta y más concretamente en los actos y actas del V Centenario. Es la interpretación PROFETÍSTICA. La novedad de esta visión es sólo relativa, pues la tradición lascasística presentó atisbos similares desde sus mismos comienzos, con interpretaciones más o menos místicas y míticas de Las Casas. La actual visión profética de Las Casas se caracteriza, en mi opinión, por una mayor solidez en sus bases y una especial ponderación y equilibrio en sus juicios sistemáticos. Me refiero especialmente a las interpretaciones de Bataillon, Saint-Lu y Pereña (8).

Bataillon, siguiendo la línea de sus múltiples y puntillosos «estudios lascasianos» anteriores, califica globalmente a Las Casas de cuasiprofeta dotado de un especial don de clarividencia en profundidad y de una potente capacidad de convencer. Saint-Lu piensa que la obra lascasiana fue, ante todo, una denuncia profética en favor de los débiles y una protesta humanitaria de justicia. Técnicamente hablando, la denuncia lascasiana es, según Saint-Lu, compleja y desconcertante pero porque se la desconoce demasiado, no porque sea misteriosa en sí misma. Pereña (desde el conocimiento de la obra lascasiana a que le llevaron investiga-

(7) Ramón MENÉNDEZ PIDAL: *El Padre Las Casas. Su doble personalidad*, E. Calpe, Madrid, 1963.

(8) Marcel BATAILLON: «Las Casas, ¿un poeta?», en *Revista de Occidente*, XLVII (1974), 279-291. André SAINT-LU: «Significación de la denuncia lascasiana», en *Revista de Occidente*, XLVII (1974), 389-402. André SAINT-LU: «Acercas de algunas contradicciones lascasianas», en *Estudios sobre Fray Bartolomé de Las Casas*, Anales de la Universidad Hispalense, Sevilla, 1974 (págs. 1-15). Luciano PEREÑA: «Fray Bartolomé de Las Casas, profeta de la liberación», en *Arbor*, LXXXIX (1974), 181-194.

ción anteriores, sobre todo en torno al *De regia potestate*) ha condensado en pocas fórmulas el legado lascasiano sobre los derechos humanos y la especial capacidad intuitiva y sintética, profética en suma, del defensor de los indios.

CONCLUSIÓN

Desde puntos de vista crítico-científicos, ¿qué significa este redescubrimiento de elementos místicos, utópicos, visionarios y proféticos en interpretaciones recientes de Las Casas? Significa, en primer lugar, un esfuerzo por encontrar lo más típico y sustantivo del legado lascasiano. Significa, además, el abandono (¿definitivo?) de posturas maximalistas anteriores. Criticistas y lascasistas parecen empeñados en buscar síntesis equilibradoras más ponderadas (9). Los extremismos parcialistas parecen haber quedado en fuera de juego: Las Casas ya no es el fanático ciego y furibundo que algunos creían, puro intruso en todos los dominios del saber y de las ciencias de su tiempo; pero no es tampoco el modelo y paradigma del jurista, del teólogo, del historiador, del etnólogo, etcétera, como pretendían sus partidarios más acérrimos.

La interpretación profética ¿significa también el abandono de intentos *científicos* de interpretación monográfica de Las Casas desde uno o varios de los ángulos indicados? Esperemos que no. Es cierto, como alega Menéndez Pidal, que Las Casas (en sus alegaciones del hecho y del derecho) no dice ni refleja ni contabiliza más que lo que le interesa para la causa de los derechos humanos y divinos de los indios. Pero no porque hubiera en él impotencias patológicas o de otra especie para *ver* las cosas de otra manera ni porque sufriera vértigos de enormización ni fobias o manías persecutorias. Sino por razones de tipo táctico coyuntural y de programación de toda una operación global en defensa de los débiles. En este sentido me parecen más certeras y objetivas no sólo las interpretaciones proféticas y arquitectónicas que acabo de comentar,

(9) En esta línea se insertan otras aportaciones recientes (algunas aún sin publicar en las correspondientes actas, memorias, ciclos de conferencias o números de revistas, hoy en prensa) de los autores citados y otros como ZAVALA, MARCUS, BIERMANN, MAHN-LOT, LOHMAN VILLENA, ANDRÉ-VINCENT, MURILLO RUBIERA, MILHOU, PÉREZ DE TUDELA, GARCÍA GALLO, DEMETRIO RAMOS... y del que firma estas líneas. El P. MARTÍNEZ parece mantener en toda su integridad la interpretación maximalista.

sino incluso la propia visión de Sepúlveda cuando enjuiciaba las tácticas y técnicas de su gran adversario (10).

Creo, en conclusión, que los actos conmemorativos del V Centenario nos han acercado a un Las Casas más auténtico y de trazos más netos, posibilitando incluso la síntesis superadora de interpretaciones anteriores que parecían irreconciliables. Este nuevo espíritu interpretativo no cierra ninguna puerta al futuro. Al contrario, brinda nuevas vías de acceso —más ponderadas y equilibradas y, por eso mismo, más abiertas a la verdad y al rigor histórico y científico— para el estudio del más apasionante, universal, actual y polémico de nuestros teólogos juristas del siglo XVI.

Vidal ABRIL CASTELLÓ.

(10) Refiriéndose directamente a Las Casas, dice: «Estos [mis adversarios], eso sí, manejaban la falsa dialéctica con una habilidad asombrosa; acostumbrados como estaban a las polémicas escolásticas, daban las más extrañas e ingeniosas interpretaciones a las Sagradas Escrituras y a los testimonios de los Santos Padres, retorciendo por completo su sentido, empañando así la verdad que no dejaban resplandecer». Cfr. A. M. FABIE: *Vida y escritos de Fray Bartolomé de Las Casas, Obispo de Chiapa* (Madrid, 1879), vol. II, pág. 546.

CONDICIONAMIENTOS HISTORICO-SOCIALES DEL TOMISMO (*)

(Historicidad y universalidad en el pensamiento tomista)

La doctrina de Tomás de Aquino es —entre otras cosas— una respuesta histórica a su tiempo. No brota como lucubración mística, ni como discurso estrictamente cerebral, racional y lógico. Sino que es, como al principio subrayábamos respuesta a una cifración histórica, con visos de universalidad.

En el proceso de la permanente reflexión filosófica sobre *lo que las cosas son, el hombre, el mundo, la sociedad*, hay una constante en la objetivación del pensamiento, que es la *naturaleza humana*, en lo que tiene de ser y de existir, de materia y forma. Una naturaleza, en lo humano, que no se queda en ella misma, sino que se trasciende a sí misma, puesto que no se agota ni en el *ser* ni en el *existir*, en el existir o en el ser, ni en la razón ni en la voluntad. Esa naturaleza, que tiene al decir dorsiano, algo así como un *ángel*, porque lo humano no se termina ni en la *acción*, ni en las *circunstancias*. En ese *in crescendo* del hombre en la sociedad —como expusimos en nuestra obra *El Derecho como forma de vida social*, Madrid, 1965— hay algo que pretende romper» nuestra naturaleza más íntima, y por eso esas trascendencias de lo humano parecen no poder ser *verificadas* plenamente en lo que le es dado o conocido al hombre, y por eso éste *aspira* a plasmarlo, a llenarlo con dimensiones de *eternidad*.

* * *

En ese recorrer de la historia del pensamiento, desde los sofistas a los padres de la Iglesia, con esos hitos platónicos, aristotélicos o agus-

(*) Comunicación al Congreso sobre «Tomás de Aquino en su Centenario». Fue seleccionada para la discusión pública e *íntegramente* figura en las Actas del Congreso.

tinianos, se produce en los siglos XI y XII, intentos de una gran *síntesis*, a la vez que se trata de superar el mero apego a la simple y rutinaria *tradición*.

Es aproximadamente en 1230 —Tomás de Aquino discurre su vida entre 1225-1274— cuando los latinos conocen a Averroes, el cual nos ofrecerá algunas dimensiones inéditas del aristotelismo, sin tantas impurificaciones platónicas. Es época de grandes pretensiones sintéticas, pero dentro de unos materiales concretos y de una sociedad concreta. No se sustrae Tomás de Aquino a unos y a otra. Por eso su gran *novedad*, que es *novedad* dentro de su tiempo y de la historia, y que no supone ruptura, consiste, como apunta uno de sus biógrafos contemporáneos, Guillermo de Tocco:

«*Erat enim in sua lectione movens atticulos, novum modum et clarum determinandi inveniens, et novas adducens in determinationibus rationes: ut nemo qui ipsum audisset nova docere, et nobis rationibus dubia deffinere, dubitaret quod eum Deus novis luminis radiis illustrasset.*»

Este fue el impacto en aquel entonces, pero *dentro de su mismo tiempo*.

* * *

Esa novedad, por tanto, lo es como *constructor* de un edificio pero no como materiales etéreos; Tomás de Aquino no es despreciativo de las creaciones filosóficas y teológicas anteriores, sino que les da a todas ellas el sello de una *visión creadora*, como respuesta válida entonces, con pretensiones de perspectivas de generalidad y universalidad en la parte esencial de las respuestas a lo humano.

Tomás de Aquino está persuadido de la necesidad de encontrar de manera personal la *verdad* que de algún modo se *manifiesta a todos los hombres* y a *todo el hombre*. La filosofía, no es sino un descubrir progresivo de la verdad. Y el intento tomista es *redescubrir* en la *propia historia*, lo que hubiere de verdad. Lejos de todo sincretismo. El agotó materiales que en aquel entonces se ofrecían, singularmente las fuentes aristotélicas. Quizá si hubiera conocido las postaristotélicas, es decir, algo más que el neoplatonismo, Tomás de Aquino hubiera enriquecido esa aprehensión de la presentación en la historia de la verdad.

Por eso, la gran *síntesis* tomista, no es de mera recopilación o selección, sino de creación, para el logro feliz que podrá permitir hacer afirmar a algún autor, como en el *medievo se encuentran en embrión las bases renacentistas*. En realidad, en el pensamiento cristiano de la

Iglesia en aquel entonces se busca unas interpretaciones racionales, para lograr una explicación *más lógica, más formal o externa* a un *orden de la creación*. Las dimensiones entre *fe y razón, pecado y gracia, Ciudad de Dios, Ciudad Terrena*, que tuvieron en San Agustín una reconducción en Dios en razón del amor y de la paz, tienen la gran pulsación de lo humano y de lo *existencial*. Pero a lo largo de los siglos, cuando el pensamiento filosófico se hace más cerebral, más frío o discursivo, hace falta una gran síntesis, que *objetive al máximo* ese orden de creación, como fuente de relaciones entre *el ser de las cosas* y las *cosas* mismas. Y Dios, en su *ser* y en su *existir*.

* * *

Una meditación serena y profunda de la *vida* de Tomás de Aquino y de la *sociedad* de su tiempo, nos muestra una clara relación con su obra. Y acaso las *circunstancias irrepetibles* de la misma. La alternatividad —y en algunos momentos enfrentamiento— entre las órdenes seculares y regulares en el seno de la Iglesia. El despertar de los reinos ante el Imperio. El auge de la Universidad de Nápoles, entonces apenas creada, y la de París, como centros del saber supremo, facilitaron el camino de una continuada reflexión del joven Tomás de Aquino, de familia de caballeros y guerreros, preconizado familiarmente como benedictino, pero empujado ya de joven a la pregunta continuada de *qué cosa sea Dios*.

Hay peripecias humanas significativas en la biografía de Tomás de Aquino, pero a diferencia de Agustín, y luego de Lutero, Tomás de Aquino se *anula así mismo* ante la grandeza del Ser por cuya realidad y existencia se pregunta cada día. No hay «*Confesiones*» ni «*Charlas de Sobremesa*». También él sufre o es encarcelado por su propia familia, o tentado y conocedor de lo que puede ser el pecado, pero puede más el armazón de *fe-razón, inteligencia-voluntad, materia-forma, Dios-el hombre*, que las explicaciones vivenciales que sin duda las tuvo.

Su tiempo fue vivido en lo que tenía de problemático, de complejo y aún de indeciso. Sólo no se turba su vocación. Y cuando en aquellos años, se producen algunos hechos eucarísticos milagrosos, Tomás de Aquino no se deslumbra, pero sí que le llevan a *sentir* el Dios de la Eucaristía con caracteres nuevos, *sintientes*. Y el Corpus Christi nacerá en esta época, ya no como brote del sentimiento sino del *Amor*. Dios Eucaristía, o Corpus Christi, implicará para el futuro un *acercamiento por la fe de Dios al hombre*. Se hará más clara la Encarnación y la

Resurrección. Y la visión teocéntrica del pensamiento cristiano, cobrará en adelante un signo más equilibradamente antropológico. No es sólo contemplación interna o mística, es vivencia de Dios, acción de Dios en el hombre.

* * *

Se ha dicho que cuando va a Nápoles hacia 1239, abundan los intérpretes de ideas griegas, arábigas y hebreas. Es una especie de bullir semántico, o erudito, cerebral. Había que salvar todos los saberes, y entre ellos el saber físico; sobre todo habría de redescubrir el verdadero sentido del hombre, su puesto en el cosmos, su papel en la comunidad. Un saber filosófico. Un saber teológico.

Las bases humanistas del Renacimiento, y las comunitarias de orden universal o internacional de la que luego fue Segunda Escolástica, no hubieran sido posibles, sin una parte del conocimiento natural del hombre que *no vislumbra lo divino por sí*, sino elevándose sobre sí. El hombre es el protagonista de la creación, pero la verdad, *la última verdad*, no podrá ser conocida por sí mismo sino *por y con* la Luz de la verdad primera que está obrando en su razón.

* * *

Y cuando —en otra vertiente temática— Tomás de Aquino alude a un *mínimo económico* —lo hemos comentado en nuestra obra *Justicia y Derecho en la Comunidad del Trabajo*, Madrid, 1972— como presupuesto para la práctica de la *virtud*, es decir, la posibilidad de salvación, en providencia de Dios, de aquellos que carecen de ese mínimo, está ya asentando las bases de una convivencia justa, base de la cual son los contenidos mínimos de la justicia, que andando el tiempo habría de llamarse descarada y activísimamente justicia social.

* * *

Y como complemento de lo anterior, digamos que el tratado sobre la «prudencia» parece respirar las experiencias de su propia vida. El fue *maestro*, sabio y prudencia, y su seriedad y rigor en los aspectos conflictivos de la Iglesia o del Imperio, entonces, la prudencia sabia es respuesta también de maestro. La «prudencia» va a colorear lo *justo*.

Y como actualmente dice Kalinoswki, la prudencia sigue siendo entramado sustancial para la aplicación del Derecho, al servicio de la Justicia.

* * *

Y en cuanto a la interpretación del *Regnum*, en lo político, Tomás de Aquino no es que dé la espalda a la *República*, como forma aristotélica preferida, para reafirmarse en las esencias de la *Monarquía*. Con los materiales históricos, la propia experiencia y circunstancia de la sociedad, parecerá inclinado a la Monarquía, pero como entendimiento histórico concreto de una sustración o de una teoría más profunda: un *esquema democrático de la convivencia*. En *Política*, IV, 7, 6, dirá:

«*Ratio et terminus status popularis est libertas, et ideo dignitatem libertatis distribuitur principatus in ea.*» ¿Pero de qué libertad se trata? En el libro VII, 2, 17, vendrá a decir que *hombre libre es aquel* que obra en virtud de su propia inteligencia, sin recibir de otro la regla de sus acciones y sin ser detenido por obstáculos materiales en orden a su fin natural. No es *hombre-forma*, o *abstracto*, sino el *hombre concreto*, el hombre ciudadano, el hombre padre de familia, etc.

Todos estos materiales «democráticos» para la construcción de un orden de convivencia, los utilizó Tomás de Aquino, sin tintes subversivos, o grandielocuentes, sino como el rigor, seriedad, lógica, y sistema más rigurosos y profundos, superando los esquemas de su misma sociedad. Los neoescolásticos posteriores al Santo, no supieron agrandar y contemplar esa visión histórico-democrática del Ateniense, ese poso de modernidad y de humanismo que subyace en toda su obra, aunque su colosal grandeza pudiera impedir esa visión que ahora nos resulta clara. *La Escuela Española de Derecho Natural*, tardíamente, es decir, cuando la modernidad, el humanismo y la visión democrática habían roto por otros derroteros, lo vio así, y por eso las construcciones tomistas, pasados más de dos siglos, pudieron —actualizadas— ser solución o luz, en los derroteros del pensamiento cristiano, de la misma Iglesia y de la *comunidad internacional*.

Termino con unas afirmaciones de Cherteston sobre Tomás de Aquino, que corroboran la idea de esa historicidad y universalidad de su pensamiento:

«Su obra tiene una cualidad constructiva que está ausente de casi todos los sistemas cósmicos posteriores. Porque él está ya levantando una casa mientras los nuevos intelectuales están todavía entretenidos en probar los peldaños de una escalera, demostrando la suavidad del ladri-

llo sin cocer, analizando químicamente el espíritu y su nivel, y en general, disputando acerca de la posibilidad de los instrumentos con que se ha de fabricar la casa. El Aquinatense va muchos *eones* intelectuales más avanzados que ellos ... él va muchas épocas delante de la nuestra. Pues él trazó un puente entre la primera duda y encontró realidad al otro lado, y principió a construir la realidad.»

«... Diferente de Kant y de la mayoría de hegelianos tiene él una fe que no es meramente una duda sobre una duda. No es solamente lo que se llama de ordinario una fe acerca de una fe; es una fe cerca del hecho... No sólo toca las cuestiones sociales o las toma en consideración en su camino hacia las espirituales, sino que se posesiona de ellas; no sólo las hace, sino que las aprisiona. Como lo prueban todas sus controversias era un hombre de mano férrea con guantes de terciopelo. Era un hombre que fijaba su atención en cualquier cosa y parecía colocar las cosas transitorias al pasar. Para él cualquier cosa aunque fuese momentánea era de gran importancia.»

No es de este lugar explicar cómo y por qué esa visión humanohistórica, concreta, personal, vida de Tomás de Aquino, se fue perdiendo, o como se nos lo presentara como *Buey Mudo*. Dicen que Lutero quemó públicamente la SUMMA Teológica y las obras del Santo. Sin duda sabía lo que hacía. Pero el pensamiento de Tomás de Aquino sigue en pie, necesitando acaso de una contemplación más enraizada en el tiempo al que sirvió, con la universidad para el tiempo nuestro, para el que de nuevo se necesitan una síntesis, un sistema. Y no con la sensación, tantas veces palpable que se está dando de un *estar sentados* entre dos sillas (1).

RESUMEN

La doctrina de Tomás de Aquino es respuesta histórica a su tiempo. No brota de una elucubración mística, o meramente racional y lógica. Es expresión de un proceso en la reflexión sobre lo que las cosas son, el hombre, el mundo, la vida. En el descubrimiento de que el hombre no se agota ni en el ser ni en existir, aisladamente. Si bien se realiza, y se verifica en un escenario concreto, específico, histórico.

Pero el pensamiento tomista, síntesis a la vez de pensamientos y esfuerzos filosóficos anteriores, se presenta, dentro de su tiempo, como no-

(1) Cfr. nuestro trabajo *Introducción al Derecho. Una concepción dinámica del Derecho Natural*, Madrid, 1976.

vedad, precisamente para incardinar hacia el futuro unos signos de universalidad, que por ejemplo, fue inspiración para el Derecho Romano. Renato Treves, al anticipar —*Derecho Natural*, Madrid, 1972, 44— lo que habría de representar el tomismo, se hace la siguiente pregunta: ¿Cómo podía ser adoctrinada una comunidad cristiana en los derechos elementales de la vida buena y de la sociabilidad? ¿Cómo se podía adaptar la enseñanza de Aristóteles, el filósofo pagano, a la visión cristiana de la vida?

Por eso la respuesta histórica del pensamiento tomista no impide, sino que al contrario la hace posible, su misma universalidad, porque él vislumbra lo más profundo del hombre, medita sobre la última verdad, e incluso sobre la realidad de su existencia. Y esto se manifiesta, en temas concretos, como en el concepto de naturaleza y derecho natural; el del mínimo económico para alcanzar la *virtus*; el «Regnum» de las cosas humano-social en participación activa y creadora del hombre; la concreción de las esferas de la libertad; la visión de una comunidad entre las gentes.

Como entiende Cherteston, Tomás de Aquino va muchas épocas adelantado de la nuestra; en todo caso es sistema, hace sistema, y no nos da la impresión, como en tantas doctrinas demuestra del hombre que está sentado entre dos sillas; no nos dará sensación de inconsecuencia. Sí de modernidad, cuando se le ve y contempla en lo que él representó como respuesta histórica, sin quedarse en ella misma, sino en la universalidad, la última razón del ser y estar del hombre en el mundo y en la vida.

Jesús LÓPEZ MEDEL.

ANTONIO HERNANDEZ GIL

(Problemas epistemológicos de la ciencia jurídica) ()*

La destacada personalidad de Antonio Hernández Gil como civilista y como pensador es suficientemente conocida, para que repitamos aquí lo que dijimos en la *Revista de Occidente* y en *Índice*, comentando dos libros suyos.

Ahora ha publicado su libro *Problemas epistemológicos de la ciencia jurídica*, sobre el cual haremos unas consideraciones. Hace poco publicó su obra *Metodología de la ciencia del Derecho*, de gran importancia, sobre cuyo primer tomo Eustaquio Galán y Gutiérrez ha editado un brillante ensayo.

El libro agrupa diversos estudios que, habiendo sido publicados separadamente, reflejan unidad temática y de directriz. Centramos nuestra atención en la primera parte del libro. Antonio Hernández Gil da la medida de su talla de hombre que estando en contacto vivo con el Derecho, lo analiza con la lupa del científico y lo ve con una elevada intuición, como si dijéramos sintéticamente o desde el plano de la cultura. Mente profunda, inquieta, científica y amplia la de Hernández Gil, preocupada por los grandes problemas que tienen planteados las ciencias del espíritu y las ciencias naturales, es decir, por los problemas más actuales de la ciencia y la filosofía. Su curiosidad intelectual es rica y múltiple, su estilo es ágil, flexible, claro y riguroso.

En el segundo párrafo estudia «Desde la ciencia jurídica a imagen de las ciencias de la naturaleza hasta la ciencia jurídica como ciencia de la cultura».

Hablando sobre el positivismo dice con acierto que es «un ver todo desde el ángulo de lo objetivo y positivo de la ciencia como explicación totalizante del mundo». A mi juicio, eso significa que la parte —lo observable— se identifica con el todo inaccesible a la observación. Y añade que «pese a ver en el Derecho un producto de la historia y de la

(*) Ed. Cívitas, S. A., «Cuadernos Cívitas», Madrid, 1976.

cultura, de la sociedad, es tratado científicamente como si fuera un objeto de la naturaleza. El mismo Comte habría de hacer otro tanto con la sociedad, y es que todo tenía que pasar por la naturaleza, localizarse en ella y tratarse como a la naturaleza, para constituir el objeto de la ciencia. Con el transcurso del tiempo la fórmula savigniana se acentúa. El arquetipo de la ciencia viene a ser la historia natural». Lo que estimo un enfoque sumamente agudo de la concepción positivista del Derecho que penetra hasta sus mismas raíces.

Prosigue: «Dilthey asistió todavía en su juventud al magisterio de los fervores de la escuela histórica, que tuvo campos de actuación mucho más amplios que el del Derecho»... «La distinción de Rickert entre las ciencias físicas, que utilizan un método generalizador, para la formación de los conceptos, y las ciencias histórico-culturales, que sólo pueden servirse de un método individualizador o idiográfico, ha contribuido en gran medida a separar de la "naturaleza" la "cultura" y la "historia", con lo que la ciencia jurídica, en cuanto histórico-cultural, encuentra un camino para distanciarse de la naturaleza. En general, la filosofía de los valores tiene el mismo significado y la subsiguiente repercusión: frente a los objetos de la naturaleza, carentes de todo sentido o valor, aparecen los objetos culturales inteligibles en función del valor, con lo que, trasladando la tesis al mundo de lo jurídico, se descubre en él una dimensión axiológica durante tanto tiempo acaparada casi en exclusiva por el Derecho natural.» Como se ve, hace aquí un certero planteamiento respecto del Derecho.

Collingwod, en su *Idea de la Naturaleza*, adopta una posición que va más allá de la distinción de Rickert: concluye, después de unas finas reflexiones, sosteniendo «que la ciencia natural, como una forma de pensamiento, existe y ha existido siempre en un contexto de historia y depende para su existencia del pensamiento histórico». Y culmina su tesis sosteniendo que se aventura «a inferir que nadie podrá comprender la ciencia natural a no ser que comprenda la historia...» ¿No es esto un historicismo radical y extremado que incardina la naturaleza en la historia? Pero yo pregunto: si ciertamente la naturaleza tiene un aspecto histórico, que hay que conocer para que aquélla pueda ser comprendida, ¿no hay en la naturaleza algo peculiar y opaco a la comprensión histórica? Yo pienso que en efecto es así, y que por ello, la historia puede ser un complemento de la naturaleza; pero niego que la historia baste para explicar la naturaleza. Que Collingwod no vea el problema, como Rickert, a otro nivel, lo vio todavía menos, no quiere decir que se halle planteado y en términos bastante agudos y vivos.

Volvamos a Hernández Gil: «Nos encontramos, por consiguiente, con una categoría de ciencias —las humanas, sociales o culturales— delimitada de la categoría, durante tanto tiempo absorbente, de las ciencias de la naturaleza, y con una localización, entre las humanas y sociales, de la ciencia jurídica». Es clara y está bien admitida por el autor, esa distinción, ya repetida, entre las dos clases de ciencias. Esas palabras de Hernández Gil nos sugieren que si la concepción naturalista del mundo absorbió las ciencias humanas en su idea de la naturaleza, el historicismo de Collingwood absorbe las ciencias de la naturaleza en la historia. Lo primero me parece un profundo error, que condujo a una ceguera radical para el concepto y el método de las ciencias humanas o culturales. Lo segundo puede conducir a lo contrario: a no ver lo peculiar y privativo de la naturaleza. ¿Qué ambas se relacionan e interfieren? Lo creo indudable. Hay que distinguirlas, pero siempre estableciendo las relaciones entre ambas.

Morris R. Cohen, el notable pensador norteamericano, en su gran libro *Razón y Naturaleza*, sostiene «que la diferencia entre las ciencias naturales y sociales... no es accidental, ni puede eliminarse tan fácilmente... En primer término, el objeto de estudio de las ciencias sociales es intrínsecamente más complicado, en el sentido de que debemos vérnosla, allí, con más variables que en la física o en la biología». Añade que «en las ciencias sociales las categorías mismas que utilizamos son nebulosas y se hallan sujetas a un uso variable y confuso. «Determinan la ley y el estado o el estado la ley... los estudiosos no han establecido el significado preciso de los términos "estado" y "ley"». Y dice más: «... La dificultad para elaborar conceptos exactos en el reino social determina una gran confusión, por virtud de la ambigüedad». «De mayor importancia es reconocer que la ciencia social no se ocupa, en su mayor parte, a diferencia de la física, de las leyes que expresan la repetición invariable de los elementos, ni tampoco de aquellas que rigen los fenómenos psíquicos individuales, sino de las leyes referentes a la relación recíproca que existe entre determinadas configuraciones sumamente complejas». «Si bien corresponde distinguir este nivel del pensamiento del plano alcanzado por las ciencias naturales, no debemos negarle el calificativo de científico, a menos que estemos dispuestos a eliminar de los anales de la ciencia nombres tales como los de Galeno, Leeuwenhoeek, Pasteur y Darwin» (alude Morris R. Cohen, naturalmente, a las ciencias sociales).

Y todavía concreta y afirma más Morris R. Cohen: «En la medida en que las ciencias sociales apuntan a las resoluciones de las dificulta-

des humanas involucran un juicio y circunspección mayores. En la medida en que apuntan a la percepción cognoscitiva o teoría coinciden en un todo con la ciencia pura y con la religión y la poesía».

Cita ese norteamericano un pensamiento de Spinoza, verdaderamente profundo: «Aquel que trate de fijarlo y determinarlo todo por medio de la ley, habrá de inflamar más que corregir, los vicios del mundo». Yo entiendo este pensamiento, contra las ciencias naturales, que ni todo está sujeto a la ley, ni esa sujeción a la ley es conveniente, sino perniciosa para el hombre mismo.

Y torno a Hernández Gil. En el párrafo cuarto: «La extroversión cultural de las ciencias humanas y sociales y la postergación del derecho», hace el autor unas reflexiones importantes que voy a comentar: «De las mismas ciencias físicas y de las matemáticas se ofrecen obras básicas y derivaciones culturales que suscitan una atención considerablemente generalizada». Y habla del impatco que está produciendo en la psicología colectiva la fundamentación intuitiva de la matemática sobre la teoría de los conjuntos, el cual impacto «corrige el apartamiento provocado por la abstracción del número». En lo cual Hernández Gil, que afirma mucho en sus meditaciones sobre las ciencias humanas y sociales, arguye que «es patente que tienen una temática comunes y que sus cultivadores concentran a veces sus tareas mediante cooperaciones interdisciplinarias. Por contraste, la ciencia jurídica pocas veces sale de su rincón; en él suele encontrarse acantonada, reclusa, marginada». Interpreto estos pensamientos de Hernández Gil sobre la reclusión o marginación del Derecho, que me parece como no radicable en la naturaleza de la ciencia jurídica, sino que fijándose un poco en sus expresiones claras y las que le siguen, lo que dicen es que esa situación proviene de las otras ciencias culturales, de sus cultivadores y aun de otras muchas gentes. O sea: que el Derecho tiene escasas simpatías, como afirma Cencillo en su *Tratado de Realidades*, del que Hernández Gil extrae el juicio según el cual «lo jurídico no suscita simpatías y hoy tiene mala prensa: se le confunde con lo formalista, convencional y opresivo de la espontaneidad vital».

Pregunta el profesor Hernández Gil, «si Cencillo, con esa expresión se refiere a la opinión pública o a los filósofos o a los hombres de ciencia»; y contesta que cree que más bien «alude a estos últimos». Y concluye atinando más nuestro autor: «Y entonces nos permitiríamos retocar el juicio de Cencillo diciendo "poca prensa", en lugar de "mala prensa", que es todavía peor». Parece ser un hecho patente, subrayado por Cencillo y mejor matizado por Hernández Gil.

El número cinco: «El nuevo anatema contra el saber de los juristas. Consideraciones críticas», es para mi gusto el más denso del libro y en el que Antonio Hernández Gil alcanza su máxima talla intelectual y donde nos descubre su vocación irrefrenable para el pensamiento filosófico, sin que por ello se subestimen sus altas dotes de jurista que alcanzan brillo singular. En casi todo él un amplio comentario a C. Lèvi-Strauss, al cual ya había estudiado con rigor y amplitud en el segundo tomo de su *Metodología de la Ciencia del Derecho*, exponiendo y analizando el estructuralismo, libro que debería leerse y meditarse detenidamente no sólo por los juristas, sino por toda persona culta que desee estar a la altura de los tiempos, para decirlo con frase de Ortega. Entre nosotros se ha escrito poco sobre el estructuralismo y mucho menos, si se compara con lo que se ha escrito en Francia.

Se refiere Hernández Gil en el libro ahora comentado a un estudio de C. Lèvi-Strauss con motivo de una encuesta organizada por la Conferencia General de la UNESCO sobre «las tendencias principales de la investigación en el ámbito de las ciencias humanas y sociales». Dice el autor: «Podría decirse que con la excepción de la lingüística, que para Lèvi-Strauss es la única ciencia humana y social que puede reivindicar el nombre de ciencia, las demás resultan malparadas». Y la ciencia jurídica es la más propicia de las víctimas. Transcribe el libro las siguientes palabras de Lèvi-Strauss: «El autor —dice el mismo— ha consagrado toda su vida a la práctica de las ciencias sociales y humanas. Pero no se siente, en manera alguna, molesto por tener que decir que entre éstas y las ciencias exactas y naturales no se podría establecer ninguna verdadera paridad: estas últimas son ciencias y las primeras no lo son. Si se las designa de todos modos con el mismo término es sólo en virtud de ficción semántica y una esperanza filosófica que todavía no ha encontrado confirmación». Y subraya Hernández Gil, interpretando esas frases con acierto: que «recogen una impresión personal que ha salido a la superficie por la fuerza misma de la rebeldía de las ideas o en virtud de una meditación atenta. Hay en ellas cierto grado de violencia; quizá la falta de ilusión que se produce cuando se han agotado todas las rutas de la esperanza... Son una confesión con todo su dramatismo... al final de una larga tarea científica parece que la ciencia se ha desvanecido» ¡Comprensivas palabras, que Hernández Gil relaciona con una confesión personal, de que luego hablaré!

En otros términos: yo entiendo que las citadas ideas de C. Lèvi-Strauss, son una confesión de escepticismo científico respecto de las ciencias humanas o culturales. Excepción que nos parece superficial

y liviano y desde luego sin sólidas raíces. Porque Lèvi-Strauss no razona suficientemente su creencia o su tesis. Incluso ese escepticismo científico contradice, como después veremos, la creencia en que se basan sus importantes investigaciones antropológicas. Ya expusimos antes lo que nos dice Morris R. Cohen, que sin desconocer, sino subrayando las dificultades de las ciencias culturales, sociales o humanas, reconoce como indudable su carácter científico. También hice alusión a la tesis historicista de Collingwod.

Cassirer, que es un pensador que ha ahondado mucho en la metodología de las ciencias culturales y de las ciencias naturales, cita la siguiente idea de Rickert, en su libro *Antropología filosófica*: «La realidad empírica se convierte en naturaleza si la consideramos con respecto a lo universal; se convierte en historia si la consideramos con respecto a lo particular».

Y arguye Cassirer: «No es posible separar los dos "momentos" de universalidad y particularidad en otra forma abstracta y artificial. Un juicio es, siempre, la unidad sintética de ambos momentos; contiene un elemento de universalidad y otro de particularidad. Los dos no se oponen recíprocamente, sino que se implican e interpenetran. Universalidad no es un término que designe un determinado campo de pensamiento; es una expresión del verdadero carácter, de la función del pensamiento. El pensamiento es siempre universal. Por otra parte, en modo alguno es un privilegio de la historia la descripción de hechos particulares, de un "aquí" y "ahora"».

En contra de la tesis, ya expuesta, de Collingwod, nos dice Cassirer: «Tenemos que olvidar al hombre a los efectos de estudiar la naturaleza y describir y formular sus leyes. En el desarrollo del pensamiento científico, el elemento antropomórfico se desplaza progresivamente hasta el fondo, hasta que desaparece por entero en la estructura ideal de la física. La historia procede de un modo bien diferente. No puede vivir ni respirar más que en el mundo humano. Lo mismo que el lenguaje o el arte, es, fundamentalmente, antropomórfica. Borrar su aspecto humano significaría destruir su carácter y naturaleza específicos. Pero el antropomorfismo del pensamiento histórico ni limita ni impide su verdad objetiva. La historia no es conocimiento de hechos o acontecimientos externos, es una forma de autoconocimiento». Esto me parece exacto, y por ello, el escepticismo de Lèvi-Strauss, sobre el carácter científico de las ciencias humanas, sociales o históricas, cae por su base. Pero hay todavía más: En el gran libro *Qué es el estructuralismo*, de Oswald Ducrot, Dan Sperber y otros, editado por Losada, de Buenos Aires,

Sperber expone, aludiendo al estructuralismo en antropología, que «el de Claude Lèvi-Strauss, entraña cierta cantidad de afirmaciones generales, fundadas en y referidas a los hechos». Y también «un aspecto característico del estructuralismo de Claude Lèvi-Strauss consiste en fundar la relación de lo universal con lo particular sobre los vínculos de transformación de los modelos entre sí».

«Claude Lèvi-Strauss parte de lo que le parece más ineluctable: la prohibición del incesto; que es regla y, por lo tanto, es social; pero que es universal y, por tanto, participa de la naturaleza de los hechos». ¿Cómo se comprende el escepticismo científico de las ciencias sociales, antes apuntado, con esa afirmación, sobre el incesto, como regla social, objeto de su estudio antropológico? Si niega que el estudio de lo social o de lo humano tenga el carácter de ciencia, ¿qué valor puede tener entonces cuanto nos diga sobre la prohibición del incesto, como un hecho analizable por la ciencia? La contradicción es evidente y debe resolverse en el sentido de que lo único insostenible es la negación del carácter científico de los estudios sociales, culturales o humanos.

Cencillo, en su *Curso de Antropología Integral*, parte 1.^a, página 21, ha visto muy bien que «el predominio del estructuralismo propio de Lèvi-Strauss, supondría un retroceso al fisicismo decimonónico y un empobrecimiento de las dimensiones del saber acerca del hombre y de su información». Y en realidad, el superficial escepticismo de ese notable antropólogo es un fisicismo rezagado, inaceptable.

Otro dato más: Sperber asevera que en la tradición antropológica, «la actitud de Claude Lèvi-Strauss es decisiva de dos maneras: en primer lugar, se desembaraza del postulado según el cual es preciso siempre colocar todo en relación con el todo, y, en lugar de avivar los débiles resplandores que el contexto sociológico arroja sobre los mitos, estudia estos últimos independientemente de las condiciones de su comunicación, como un código. En segundo lugar, no vacila en reconocer lo humano en su generalidad y fuera de lo trivial: los mitos se refieren a un sistema universal».

Yo tengo que advertir, que si el antropólogo francés estudiase todo en relación con el todo, haría antropología filosófica, y nada más lejos de ello que su pensamiento, que no busca, en modo alguno, el puesto del hombre en el mundo. Y que estudiar los mitos no en su concreción sociológica y no dando «lugar para lo político del lado de la sociedad, es abstraer lo social de lo político, con lo que se encuentra entramado». De ahí que H. Lefebvre haya denominado eleatismo al punto de vista de Lèvi-Strauss, a mi juicio, con no escasa razón.

Ahora transcribiré unas altamente interesantes palabras de Hernández Gil, que tienen el valor de una confesión autobiográfica, reveladora de su vocación: «Muchos alumnos de Derecho civil saben que al amparo del clima de confianza engendrado por la comunidad intelectual, les he prevenido sobre la relativa entidad científica de las disciplinas jurídicas. Les he advertido de la conveniencia de reflexionar a tiempo acerca de la firmeza de la vocación». «Si persiguen el aliciente del saber como saber puro, universal —he solido decirles—, tengan presente que el Derecho, muy imbuido de una dimensión humana y social, no es la vía adecuada». «He querido anticipar a los jóvenes universitarios, cuando todavía se encontraban a tiempo de rectificar, lo que a mi no me habían enseñado y sólo pudo conocerlo sin tiempo ya para el cambio de rumbo. He dicho a mis alumnos que cifraba mi función docente en estimular vocaciones, pero también en frustrar vocaciones no consolidadas». Aquí la sinceridad es viva, tal vez dolorosa, porque Hernández Gil, aunque sea un ilustre civilista y un gran abogado, tiene, como él ve con toda evidencia y como yo he opinado leyendo algunos libros suyos, una vocación de científico y pensador, probablemente servida de modo insuficiente, desde el estudio y el ejercicio del Derecho. Me recuerda otro valor —hoy preterido injustamente—, el de Pedro Dorado Montero, el gran penalista, del cual publicaron los «Cuadernos de Ciencia y Cultura», dirigidos por Marañón y D'Ors, por los años veinte, el libro *La naturaleza y la historia*, que revelaba en el penalista salmantino una clara vocación filosófica, como advirtieron los dos citados escritores.

El caso se repite en Hernández Gil, con la diferencia de que éste ha advertido su auténtica vocación, «sin tiempo ya para el cambio de rumbo», y, por tanto, para una exclusiva dedicación vocacional, a todo lo largo de su existencia; pero con tiempo todavía para rectificar eficazmente y poder dejar una obra notable, en que sus dotes científicas y filosóficas elevadas se despliegan sin limitaciones. Así lo viene haciendo desde hace varios años y lo hará con plena dedicación en los que le resten de vida. Uno de los gratamente sorprendidos de que el profesor Antonio Hernández Gil, dedicado durante bastantes años a su cátedra y al ejercicio más intenso de la abogacía, haya logrado escribir libros como los dos ya citados, he sido yo, por la vocación, el esfuerzo, la preparación y el rigor científicos de ellos, que exigen un tiempo que nadie sabe de donde ha podido sacar el autor.

Hernández Gil se pregunta por el origen de «esa entidad epistemológica del Derecho», y contesta: que «si en alguna ocasión he llamado

"ciencia doméstica" y a la vez "ciencia iluminada" a la del Derecho, no lo ha sido con un alcance peyorativo, aunque sí para poner de manifiesto que está muy llena de fronteras, de limitaciones, y, a la par, de falta de límites, es decir, de aspiraciones hacia arriba —el ideal, los ideales del Derecho, la paz como obra de la justicia— y de condicionamientos por debajo y en su contorno; condicionamientos territoriales y demográficos, intromisiones políticas y empirismos rudimentarios. Si un derecho "mejor" escapa, por una parte, al significado científico, por otra parte lleva a pensar que el mejor derecho es la no necesidad del mismo en cuanto instrumento coactivo para la convivencia pacífica».

Palabras altamente significativas y llenas de comprensión, que merecen ser bien meditadas, pues no sólo son actuales, sino que intuyen el futuro.

«El objeto de la ciencia jurídica... se desarrolla en función inversa al progreso de las sociedades y al progreso de la ciencia». Afirmación aparentemente paradójica y que tal vez sea verdadera. No puedo juzgarlo. «Una antropología jurídica está más adelantada en el conocimiento propiamente científico que la sociología y la historia, y éstas quedan a su vez más cerca de ese conocimiento que la llamada ciencia del Derecho positivo. La filosofía jurídica, que tiene el problema de su propia significación científica, flota de un lado a otro, según se la entienda. La técnica representa siempre un escalón; podría ser un escalón para ascender hacia la ciencia o para comunicarse con ella, pero generalmente, constituye un escalón de bajada. El abogado se cree más dueño de su oficio cuando puede reducir su bagaje intelectual al ojo clínico, a la práctica y a las colecciones de jurisprudencia».

Estas ideas me parecen atinadas, y más todavía las que se refieren a la técnica jurídica, que captan bien la realidad. Ver todo eso y expresarlo con meridiana claridad por un profesional de abogacía, es algo que implica una gran amplitud de espíritu y una sed de verdad, que le sitúa muy por encima de todo profesionalismo, que siempre deforma la mente, la superficializa y la angosta, cuando no la seca. Una prueba más de la vocación científica y filosófica del profesor Hernández Gil son esas reflexiones sintéticas que captan, enfocan las realidades del valle desde la altura de las cumbres.

Pregunta el autor, refiriéndose a la labor de Savigny, «¿no sería un buen camino a seguir plantearse a fondo todas las cuestiones con una mentalidad acuciada por el progreso científico? La potencia expansiva de la ciencia es incesante. Sus demarcaciones se extienden sin cesar. Sólo podemos decir de algo que no es ciencia cuando estemos en

condiciones de decir cómo puede serlo... Los que, alucinados por la *praxis* que es la vida del Derecho, quieren reducir a simple *praxis* su explicación, no son por ello más realistas. Porque la ciencia misma es también un hecho real». Esto significa un enfoque del Derecho desde el punto de vista del progreso científico, es decir, sacarle de su limitación angosta, ampliando su radio y a la vez haciéndole adquirir mayor profundidad. O de otra manera: científizarlo o teorizarlo.

Transcribe el autor unas ideas de Buge, según las cuales, «las experiencias humanas no son científicas, ni siquiera cuando se benefician del conocimiento científico; lo que puede y debe ser científico es el estudio de toda esa experiencia, que en sí no lo es». A las que agrega Hernández Gil lo siguiente, lleno de agudez: «La teoría no es un apartarse de los datos de la experiencia; consiste en captarlos y trascenderlos. Junto a la ciencia en sí está la *actitud* científica. A nuestro juicio, esta actitud es en algunas ocasiones una consecuencia de la ciencia y otras un estado previo. Sería falso descartar de los dominios del Derecho una actitud científica, aunque no siempre logre el nivel pleno de la ciencia y aun cuando no puede alcanzarse su paralelismo con las ciencias exactas y de la naturaleza». Agrega, respecto de la teorización jurídica «que tiende la propia ciencia a convertirse también en el objeto de sí. Por eso abunda más la metodología o la teoría de la ciencia que la ciencia jurídica. Esta sigue atendida a unos patrones teóricamente desbordados, mas todavía no reemplazados en la operatividad. Predomina la inquietud y la preocupación sobre el quehacer científico».

«Unos piensan en nuevos planteamientos y enfoques por virtud de los cuales se acceda al saber propiamente científico. Otros se limitan, a contrastar la experiencia sin llegar más allá, porque sólo persiguen el propósito de reflejarla. Nos encontramos entre los primeros; pero la situación sólo cabe considerarla como preparatoria o de tránsito. Porque una actitud que no termine por conducir a algunos resultados... termina por hacerse crónica y consumirse». Sin ánimo de discutir esos juicios de Hernández Gil, sino más bien, por un deseo de colaboración, precisando, si es posible, por un lado, y ratificando, por otro, reproduzco las siguientes aseveraciones de Polya, transcritas por E. Tierno Galván en su libro *Conocimiento y ciencias sociales*: Según Polya, «aclaramos nuestro conocimiento matemático mediante el razonamiento demostrativo, pero apoyamos nuestras conjeturas por medio del razonamiento plausible. Una prueba matemática es razonamiento demostrativo, pero la evidencia inductiva del físico, la evidencia circunstancial del

abogado, la evidencia documental del historiador y la evidencia estadística del economista pertenecen al razonamiento plausible».

Tierno afirma en el mismo libro que «La cuestión fundamental es... admitido el razonamiento plausible —que yo traduzco al nivel sociológico como sentido común— ¿es posible construir en nuestras disciplinas?... ¿qué debemos integrar desde categorías suficientes, en relación con los hechos y las posibilidades de los hechos, en el ámbito de las ciencias sociales»? Prosigue Tierno: «La expresión legalizar la utilizaremos para:

- a) *Ordenar según condiciones objetivas.*
- b) *Ordenar según las condiciones más constantes.»*

Sostiene Tierno que «la noción de constancia es una noción empírica, al menos en nuestro intento», y que «en ningún caso es equivalente a una constante matemática». No puedo admitir que la idea de constancia no sea nunca equivalente a una constante matemática; pero que por ello sea una noción empírica me parece discutible, porque significa olvidar que, como dice Ortega, la experiencia es una suma de observación y geometría. No puede ser sólo empírica.

Para Abbagnano, constante es un término deducido de la matemática donde designa la variable dependiente cuyo valor no varía con la variación de la variable independiente. En general se denomina constante toda uniformidad de importancia relevante que pueda ser comprobada en un campo cualquiera. En física tales uniformidades se denominan constantes cuando pueden ser expresadas por números».

Si entendemos por el término empírico, como pensaba Kant, los materiales de la experiencia formados por las sensaciones, es todavía menos sostenible la tesis de Tierno, porque entonces la idea de constancia sería apriorística y no empírica.

Afirma Tierno que «el esfuerzo epistemológico máximo de Kelsen ha consistido en intentar demostrar que el Derecho es un sistema lógico, consistente, congruente y poderoso». Comenta después que desde su punto de vista, el derecho «no es una legalidad convencional, ni exigida, es una legalidad conveniente o no es prácticamente nada». Yo no creo que el intento de Kelsen haya sido fructífero. Me parece mejor fundada la tesis de Hernández Gil anteriormente expuestas, sobre las grandes limitaciones científicas del Derecho.

Prosigo con el libro de nuestro autor: «Si la no incidencia de la so-

ciudad se traduce en factor beneficioso para el sector de las ciencias sustraídas a ellas, ¿qué ha ocurrido en el otro sector? Lèvi-Strauss dice lo siguiente: «... La desgracia de las ciencias humanas consiste en que el hombre no podía dejar de interesarse por sí mismo. En nombre de esta preocupación se negó primero a ofrecerse a la ciencia como objeto de investigación, porque esta concesión le hubiera obligado a moderar y a limitar sus impacencias». Y razona Hernández Gil: «La contrapartida de la abstención social no es tanto, según este argumento, una presión social condicionadora de la actividad científica en las disciplinas humanas (...) cuanto el hecho de que en ellas el conocimiento procedente del hombre recae sobre él mismo. Esto es evidente. La dualidad del hombre-sujeto cognoscente y hombre-objeto de conocimiento aproxima y relativiza la separación entre el conocimiento y el objeto. Sin que lleguemos a aceptar del todo la distinción... entre el conocimiento como espectador y el conocimiento del protagonista para encuadrar en este último el conocimiento jurídico, no cabe duda de que se trata de un conocimiento menos desinteresado, más interferido. Por consiguiente, las disciplinas humanas y sociales plantean particulares problemas epistemológicos. Empero una cosa es reconocerlos y otra hacerlas sucumbir ante tales problemas. Desde el momento que se tiene conocimiento de las posibles interferencias y se utilizan los pertinentes procedimientos correctores penetramos en la descripción científica, aunque no se lo logre con la misma plenitud que cuando el hombre, rector del proceso cognoscitivo, no aparece en la escena de lo conocido». La agudeza de este razonamiento de Hernández Gil es evidente. Afina lo suficiente para contrarrestar la tesis de Lèvi-Strauss sobre la base hipotética de su admisión en principio. Por diferente camino que otros científicos, llega al mismo final. Y se trata de importantes investigadores de las ciencias humanas. Ernest Labrousse, sostiene que «lo que caracteriza la ley en las ciencias humanas es precisamente su carácter de pluralidad. La ley no es una necesidad, es una probabilidad "mayoritaria" y a veces de un grado bastante bajo. La ley no permite tanto preveer cuanto apostar».

Lucien Goldmann afirma que «hacer ciencia positiva es buscar la estructura del objeto que se estudia, o sea, cada caso, tal o cual tipo de dictadura, tal o cual gran obra, tal o cual fenómeno revolucionario, tal o cual migración, etc., poniéndola en la mayor relación posible con otras dictaduras o grandes obras, o migraciones, etc., de una estructura emparentada con aquellas y comprenderlas al mismo tiempo como función

de una estructura más amplia, por ejemplo comprender la lengua como función de la comunicación social».

De nuevo torno a Hernández Gil: «Lèvi-Strauss alude a los prodigiosos resultados que han logrado las ciencias exactas y naturales», mientras las otras disciplinas «aun suponiendo —dice— que un día puedan ser puestas al servicio de la acción práctica, en el presente no tienen nada o casi nada que ofrecer». Y agrega Hernández Gil que «en efecto, las ciencias desentendidas de lo humano de un modo inmediato han terminado por incidir en la convivencia, en virtud de sus logros sorprendentes de manera incomparablemente superior a la alcanzada por las ciencias humanas. Estas, versando sobre el hombre, han dado al hombre mismo y a la convivencia mucho menos que las ciencias puramente formales y las que versan sobre la naturaleza». Estoy de acuerdo del todo o casi totalmente con lo comentado por el autor; pero en cambio disiento bastante del parecer de Lèvi-Strauss, según el cual, en el presente, las ciencias humanas no tienen nada que ofrecer respecto de la acción práctica. Sostener esto significa olvidar la historiología de Hegel, la doctrina de Freud, Adler y Marx y el significado de las ciencias del espíritu de Spranger y su valor en la *praxis*. La unidad de teoría y *praxis* en el pensamiento marxista, así como su sociología y su dialéctica, me parecen haber incidido en la realidad histórica de manera nada liviana e insignificante. Las ciencias humanas que buscan un conocimiento del hombre, de la sociedad y de su historia, tal vez no alcanzan grandes conquistas porque su terreno es difícilmente asequible a la razón, pero creo indudable, contra Lèvi-Strauss, que tienen mucho que ofrecer y que ya han dado no poco teórica y prácticamente.

Reitera nuestro autor que para Lèvi-Strauss «en las ciencias humanas y sociales el término "ciencia" ya no es sino un nombre ficticio que designa un gran número de actividades heteróclitas, de las cuales sólo un pequeño número ofrece un carácter científico, por poco que se quiera definir la noción de ciencia de un modo constante».

Y apostilla el autor respecto de la observación de Lèvi-Strauss: «no sirve para demostrar que las disciplinas humanas y sociales no sean ciencia en ningún caso; pero sí previene respecto del hecho indiscutible de que en torno a estas ciencias se despliegan muchos tipos de investigaciones y análisis —diríamos mejor exposiciones— que no tienen el rango de ciencia». De acuerdo con Hernández Gil en este punto.

Para nuestro autor, asevera Lèvi-Strauss que «la aportación de las ciencias exactas y naturales consiste en el juicio combinado de la expli-

cación y la previsión. En este aspecto encuentra muy pobres a las ciencias humanas».

Según mi criterio, olvida Lèvi-Strauss todo esto aplicable a la física actual: el principio de indeterminación de Heisenberg, la crisis de la ley causal, aceptada por ese principio, la teoría de los "cuanta" de Max Plank y el papel del azar en la biología moderna, destacado principalmente por Monod, en «El azar y la necesidad», que ponen no poco en cuestión la previsión aplicable todavía en la macrofísica, pero no con carácter necesario en la física del átomo.

Hernández Gil, dándose perfecta cuenta de todo ello, lo advierte: «De todos modos, cuando, como es muy frecuente, se contraponen las ciencias físicas y las culturales sobre la base del principio de la causalidad no suele tenerse en cuenta que el causalismo ha experimentado una crisis determinante de profundas transformaciones a partir, sobre todo, de Heisenberg, dirigidas a los denunciados frecuenciales y probabilarios, como únicos posibles en la física, se ha creado un ambiente indeterminista. A la metafísica del causalismo como creencia derivada del método de la búsqueda de leyes naturales ineludibles, le ha venido a disputar su primacía una metafísica indeterminista».

Por tanto, nuestro autor advierte con el mayor conocimiento la crisis de la ley causal y su sucesión por el probabilismo en la física contemporánea, lo que parece escapársele a Lèvi-Strauss, con toda su talla de ilustre cultivador de las ciencias humanas. La posición de Ortega en su *Historia como sistema*, también es un fuerte argumento contra la actitud del gran autor de *Antropología estructural* y el *Pensamiento salvaje*.

Termina Hernández Gil con una acertada consideración: «Para realizar el propósito de Lèvi-Strauss de erigir en paradigma de la ciencia la consagrada a la naturaleza y la magnitud es muy conveniente atenerse a las progresivas mutaciones que se aprecian en este campo». Acaso pueda encontrarse una vía que ni cierre el paso científico a la cultura ni todo consista en la ascensión de ésta a los métodos de las ciencias físicas consideradas como superadas. Quizá puedan encontrarse posibilidades de acercamiento que no procedan sólo de la necesidad de transformar las ciencias humanas y sociales, sino también de las transformaciones de las ciencias exactas y naturales».

Estos juicios del profesor Hernández Gil son de los más finos, penetrantes y exactos de su libro, pues en ellos veo palpitar una intuición profunda de lo que constituye la medida de la crisis de la ciencia actual. Lo cierto es que hoy las ciencias sociales y humanas necesitan

estímulos que las inciten y no frenos que las paralicen en su áspero caminar por las más escarpadas rutas.

He intentado seguir con alguna fidelidad las ideas fundamentales de la primera parte del libro del profesor Hernández Gil, que no ha podido decir más en menos páginas. Libro excelente, sin duda alguna, que plantea problemas muy vivos e importantes.

Julián IZQUIERDO ORTEGA.

EL III CONGRESO INTERNACIONAL DE DERECHO CANONICO EN LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA

Con ocasión del II Congreso Internacional de Derecho Canónico, celebrado en Milán en septiembre de 1973, se reunió la I Asamblea General de la Asociación Internacional para la promoción del estudio del Derecho Canónico; en ella se acordó por unanimidad que el III Congreso Internacional se celebrara en 1976, teniendo como sede la Universidad de Navarra.

El día 17 de mayo de 1974, se reunió en Roma, presidido por el profesor Pietro Agostino D'Avack, el Comité Directivo de la Asociación Internacional, que aprobó el reglamento y el temario del III Congreso; designó también a los miembros del Comité Científico y del Comité Organizador del Congreso, con el fin de que se iniciaran los trabajos encaminados a su organización.

El 1 de julio de 1974 el Comité Organizador del Congreso procedió a la distribución de temas, sometiendo el resultado de sus deliberaciones al Presidente de la Asociación Internacional. Aprobada la propuesta, el Comité Organizador cursó las oportunas invitaciones.

Una vez recibidas las respuestas de los ponentes nos es grato dar a conocer el programa provisional del III Congreso Internacional de Derecho Canónico, e invitar a inscribirse en él a cuantos estudiosos deseen participar en sus trabajos, de acuerdo con las normas del reglamento que se publican en este programa.

ORGANOS DEL CONGRESO

1. El Comité de honor se dará a conocer en el programa definitivo.
2. El Comité científico del Congreso está formado por:

Presidente: Profesor P. A. D'Avack, de la Universidad de Roma.

Vicepresidentes: Profesor C. Kuttner, de la Universidad de Berkeley, y profesor W. Onclin, de la Universidad de Lovaina.

Miembros: Profesor J. Beyer, de la Universidad Gregoriana; profesor J. M. F. Castaño, de la Universidad Santo Tomás de Aquino; monseñor V. Fagiolo, Arzobispo de Chieti; profesor P. Fedele, de la Universidad de Peruggia; profesor J. Gaudemet, de la Universidad de París; profesor O. Giachi, de la Universidad Católica de Milán; profesor P. Gismondi, de la Universidad de Roma; profesor A. Gutiérrez, de la Universidad Lateranense; profesor P. Huizing, de la Universidad de Nimega; profesor G. Leclec, de la Pontificia Universidad Salesiana; profesor P. Lombardía, de la Universidad de Navarra; profesor M. Mc Manus, de la Universidad Católica de Washington; profesor R. Metz, de la Universidad de Estrasburgo; profesor K. Mörsdorf, de la Universidad de Munich; profesor W. Plöchl, de la Universidad de Viena; profesor A. Stickler, Prefecto de la Biblioteca Vaticana, y profesor H. Wagnon, de la Universidad de Lovaina.

3. El Comité organizador está formado por: Profesor L. de Echeverría, de la Universidad de Salamanca; profesor O. Giacchi, de la Universidad Católica de Milán; profesor P. Gismondi, de la Universidad de Roma; profesor J. Gaudemet, de la Universidad de París; profesor J. Hervada, de la Universidad de Navarra; profesor S. Kuttner, de la Universidad de Berkeley; profesor P. Lombardía, de la Universidad de Navarra; profesor J. Maldonado, de la Universidad de Madrid; profesor K. Mörsdorf, de la Universidad de Munich, y profesor W. Onclin, de la Universidad de Lovaina.

4. Los Secretarios del Congreso son: Profesor J. A. G. da S. Marques, de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad de Navarra, y J. M. Zumaquero, Secretario del Instituto «Martín de Azpilcueta».

5. Sede de la Secretaría: Instituto «Martín de Azpilcueta», Universidad de Navarra, Pamplona (España).

TEMAS DE ESTUDIO

LA NORMA EN EL DERECHO CANÓNICO

Conferencia de apertura: Prof. O. Giacchi, de la Universidad Católica de Milán.

1.^a Mesa Redonda: *La norma en el Derecho Canónico antiguo y clásico.*

Moderador: Profesor S. Kuttner, de la Universidad de Berkeley.

Ponencias:

1. «La norma en el primer milenio»: Profesor A. Stickler, Prefecto de la Biblioteca Vaticana.
2. «La norma en el pensamiento de la Escolástica y de los decretistas y decretalistas»: Profesor R. Weigand, de la Universidad de Würzburg.
3. «La autoridad de la Iglesia en el sistema de las fuentes del derecho medieval»: Profesor Ch. Munier, de la Universidad de Estrasburgo.
4. «Las relaciones entre los dos derechos universales (Romano y Canónico) y los derechos particulares»: Profesor J. Gaudemet, de la Universidad de París.
5. «Función de la jurisprudencia»: Profesor G. Fransen, de la Universidad de Lovaina.

2.^a Mesa Redonda: *La norma canónica del siglo XVI al Concilio Vaticano II.*

Moderador: Profesor J. Maldonado, de la Universidad de Madrid.

Ponencias:

1. «La norma en el pensamiento de los teólogos y moralistas»: Profesor G. Ermecke, de la Universidad de Bochum.
2. «La norma en el pensamiento de los humanistas y de los juristas del Derecho Natural»: Profesor C. Fürst, de la Universidad de Friburgo de Brisgovia.
3. «Influjo del jurisdiccionalismo, iluminismo y separatismo sobre el sistema de las fuentes del Derecho Canónico»: Profesor G. Leclerc, de la Pontificia Universidad Salesiana.
4. «Las fuentes del Derecho Canónico en la codificación de 1917»: Profesor W. Aymans, de la Universidad de Bonn.
5. «Las fuentes del Derecho Canónico del Codex al Vaticano II»: Profesor T. Mauro, de la Universidad de Pavía.

3.^a Mesa Redonda: *Fundamentos actuales de la teoría de las fuentes del Derecho Canónico.*

Moderador: Profesor W. Onclin, de la Universidad de Lovaina.

Ponencias:

1. «La ley canónica en sentido material y en sentido formal»: Profesor T. García Barberena, de la Pontificia Universidad de Salamanca.

2. «Valor del comportamiento contra legem»: Profesor E. Corecco, de la Universidad de Friburgo.

3. «Actos administrativos en el derecho de la Iglesia»: Profesor M. A. Zurowski, de la Universidad de Varsovia.

4. «La jurisprudencia en el ordenamiento canónico»: Profesor F. Finocchiaro, de la Universidad de Milán.

5. «La autonomía privada en el derecho de la Iglesia (eficacia vinculante del acto negocial)»: Profesor G. Lesage, doctor en Derecho Canónico.

4.ª Mesa Redonda: *Problemas actuales de las fuentes del Derecho Canónico.*

Moderador: Profesor P. Gismondi, de la Universidad de Roma.

Ponencias:

1. «El Derecho Divino como criterio de autenticidad en el Derecho Canónico»: Profesor J. Hervada, de la Universidad de Navarra.

2. «Derecho latino y derechos orientales»: Monseñor E. Eid, Promotor de Justicia del Supremo Tribunal de la Signatura Apostólica.

3. «Derecho universal y derecho particular»: Profesor L. de Echeverría, de la Universidad de Salamanca.

4. «Legalidad y exigencias pastorales»: Profesor F. Retamal, de la Universidad Católica de Santiago de Chile.

5. «Legislación fundamental y legislación ordinaria»: Profesor U. Mosiek, de la Universidad de Friburgo de Brisgovia.

5.ª Mesa Redonda: *Influjo sobre la norma canónica de las relaciones con otros ordenamientos.*

Moderador: Profesor S. Cruz, de la Universidad de Coimbra.

Ponencias:

1. «Orden espiritual y orden temporal»: Profesor C. Corral, de la Universidad de Comillas.

2. «Relaciones con los otros ordenamientos confesionales e influjo sobre la normativa canónica»: Profesor E. Kemp, de la Universidad de Oxford.

3. «Relaciones con los ordenamientos estatales e influjo sobre la normativa canónica»: Profesor A. Consoli, de la Universidad Católica de Milán.

4. «Relaciones con los ordenamientos supranacionales e influjo sobre la normativa canónica»: Profesor P. J. Viladrich, de la Universidad de Oviedo.

5. «La autonomía privada en las relaciones entre ordenamiento canónico y otros ordenamientos»: Profesor P. Bellini, de la Universidad de Florencia.

Conferencia de clausura: Profesor P. Lombardía, de la Universidad de Navarra.

DEL REGLAMENTO DEL CONGRESO

I. PREPARACIÓN

1. El 30 de mayo de 1975 termina el plazo para el envío del texto completo de las ponencias.

2. El 31 de octubre de 1975 termina el plazo para la inscripción al Congreso. Los interesados en inscribirse deberán rellenar la tarjeta aneja a este programa y enviarla con la tasa de inscripción (2.500 pesetas) a la Secretaría del Congreso. Esta tasa de inscripción da derecho a recibir el texto de las ponencias y comunicaciones y a utilizar los servicios de la Secretaría para el alojamiento y para cuanto concierne al desarrollo del Congreso. Efectuada la inscripción se adquiere la condición de Congresista.

3. Antes del 31 de diciembre de 1975 la Secretaría del Congreso enviará a los Congresistas el texto de las ponencias.

4. Antes del 30 de abril de 1976 los Congresistas podrán enviar comunicaciones que estén en relación con alguna de las ponencias cuyo texto habrán recibido oportunamente. Las comunicaciones no deben superar los 20 folios mecanografiados a doble espacio y debe figurar en ellas expresamente a qué ponencia se refieren.

5. Durante el mes de junio de 1976 será enviado a todos los Congresistas el programa definitivo y en el mes de septiembre el texto de las comunicaciones.

6. En el período de preparación del Congreso el Comité organizador podrá convocar reuniones de ponentes o de moderadores de las Mesas Redondas y podrá organizar todas las actividades que considere oportunas para facilitar y coordinar los trabajos.

II. DESARROLLO DEL CONGRESO

7. Las sesiones públicas del Congreso tendrán lugar en la Universidad de Navarra, durante los días 10 al 15 de octubre de 1976.

8. En las sesiones públicas no se leerán los textos de las ponencias ni de las comunicaciones, que todos los Congresistas ya habrán tenido oportunidad de conocer íntegramente.

9. Las Mesas Redondas consistirán en una discusión pública entre los ponentes convocados para cada una de ellas, dirigida por el moderador. Esta discusión consistirá en un intercambio de ideas, que tendrá en cuenta también el texto de las comunicaciones.

10. Terminada la discusión de que se habla en el número 9, los Congresistas que a este fin se hubieran previamente inscrito, en la medida que el tiempo lo permita y según un riguroso orden de inscripción, podrán pedir a los ponentes aclaraciones relacionadas con las ponencias y con la discusión. No podrán, sin embargo, exponer nuevos planteamientos o cuestiones, ya que pudieron haber hecho uso, en su momento, del derecho a presentar comunicaciones.

11. Cada día se realizarán, en salas diversas y simultáneamente, cinco sesiones de discusión en torno a las comunicaciones relativas a las ponencias de que se haya tratado en la Mesa Redonda. Estas sesiones serán moderadas colegialmente por un miembro del Comité Organizador, por el ponente y por uno de los autores de las comunicaciones. En estas sesiones los autores de las comunicaciones deberán responder a las cuestiones y a las observaciones que le serán planteadas por los Congresistas que a tal fin se hayan inscrito previamente.

RECENSIONES Y NOTICIAS DE LIBROS

AGUINSKY DE IRIBARNE, Esther: *Fenomenología y ontología jurídica*. Ediciones Pannedille, Buenos Aires (Argentina), 1971, 153 págs.

Esther Aginsky de Iribarne, profesora adjunta de Filosofía del Derecho en la Universidad de la República Oriental del Uruguay, discípula de Llambrías de Azevedo, presenta en esta obra un sucinto panorama de las aportaciones del movimiento fenomenológico a la Filosofía del Derecho. De intención fundamentalmente didáctica (pág. 17), no se limita, sin embargo, a exponer asépticamente los resultados de las investigaciones fenomenológico-jurídicas llevadas a cabo por los autores comúnmente encuadrados en tal movimiento. Subyace a todo el libro, en efecto, la tesis, adelantada ya en el prólogo por el profesor Juan Carlos Smith, de que la fenomenología suministra el instrumental más fecundo para la constitución de una auténtica ontología jurídica, esto es, para la elaboración de una Filosofía del Derecho que no quiera limitarse a los consabidos reduccionismos (yusnaturalista, sociologista, logicista, etc.), que la despojan de todo genuino carácter filosófico y la convierten en un producto de sustitución.

Dedicado el primer capítulo a deslindar la fenomenología del neokantismo y del positivismo, pasa la autora a exponer una rápida caracterización general del método fenomenológico sobre textos, principalmente de las *Meditaciones cartesianas*, para adentrarse luego en el ámbito específicamente filosófico-jurídico. La contribución de Adolf Reinach, los contenidos jurídicos determinables *a priori*, prescindiendo de toda regulación positiva, que podrá tenerlos o no en cuenta, merece a la autora la siguiente consideración: «Por primera vez —y esta es sin duda alguna una verdadera conquista para la filosofía jurídica— se concibe en todo su alcance el *ser* del derecho» (pág. 131). No deja, sin embargo, de suscribir las críticas que hace Recaséns a la obra de este fenomenólogo.

En la exposición de la doctrina de Fritz Schreier (cap. IV), Aginsky subraya el doble punto de partida de este autor, Kelsen y Husserl, para, tras indicar los puntos de divergencia con el primero, principalmente sobre el concepto de deber jurídico, estimar francamente positiva su aportación a la ontología jurídica fenomenológica. Schreier ha descubierto, en efecto, verdaderos «fundamentos» de carácter formal que se imponen con necesidad al derecho positivo. El derecho «posible», fundamento del derecho «real» y del derecho «positivo», hace factible, en su entrecruzamiento con éstos, una verdadera «teoría general del derecho».

La filosofía existencial, que supone siempre, por lo menos, una «actitud» fenomenológica, es considerada, en lo que pueda tener de aprovechable para la Filosofía del Derecho, a través de Heidegger, Jaspers y Maihofer. La autora subraya como idea central en los dos primeros la «inautenticidad» del derecho en cuanto inseparablemente unido al Meit-Sein, al hombre miembro de la colectividad y no excepción individual. Inautenticidad que en Maihofer deviene justamente lo contrario, ya que es el Derecho el que nos proporciona las pautas necesarias para asumir nuestro lugar en el conjunto de las relaciones sociales. El pensamiento de Gerhart Husserl es expuesto a continuación (cap. VII): el Derecho es parte del mundo que pertenece al hombre, en el que quiere valer «de una vez para siempre», validez abstracta que se convierte en fuerza concreta a través de la aplicación judicial.

A la obra de Carlos Cossio se le dedica el capítulo VIII. Tras una indicación de la ascendencia filosófica de la misma («fenomenología existencial en alianza con la lógica») y una breve exposición de la doctrina egológica, la autora resume la importancia de ésta en el hecho de que la alianza de la fenomenología con la lógica y la filosofía de la existencia «es indudablemente una interpretación más amplia y adecuada al carácter real del fenómeno jurídico que la pura interpretación lógica formal de ésta» (pág. 107).

Aguinsky expone a continuación la ontología jurídica de su maestro Llambías de Azevedo, tal como aparece en la obra de éste *Eidética y aporética del Derecho*, destacando especialmente el rechazo de la coacción como esencial a la descripción eidética del Derecho y puntualizando por su parte que, si bien la coacción debe quedar descartada a este respecto, no así la sanción, que es un concepto normativo y no un elemento físico, como aquélla.

Concluye la autora con un balance de las aportaciones de la fenomenología a la filosofía y, en especial, al tema ontológico-jurídico. En el primer aspecto, le reconoce un lugar privilegiado entre los procedimientos metodológicos a utilizar en el futuro, pero se pregunta, con Eugen Fink, si su actitud «antiespeculativa» no debería ser revisada. No lo cree así, pues tal actitud la comparte con otras tradiciones filosóficas (Platón, Aristóteles, Descartes) de probada fecundidad. La aportación de las direcciones fenomenológicas a la determinación del ser del Derecho es vista por contraposición al yusnaturalismo y al normativismo kelseniano, con lo que se concreta la tesis central del libro y se llega, en el último capítulo, a una definición del Derecho, que es, para la autora, una «realidad humana, social y de carácter normativo, que como tal se dirige a ciertos valores (orden, seguridad, justicia)».

Así, afirmando una vez más su repudio de toda reducción monista de la problemática jurídica, cierra la autora este librito, al que ciertas omisiones de contenido (Amselek, Gardies, por ejemplo) y algunos defectos expositivos no restan eficacia.

Alvaro MARTÍN CABRERA.

BABOLIN, Albino: *Romano Guardini filosofo dell'alterità*. 2 vols. I, *Realtà e persona*; II, *Situazione umana ed esperienza religiosa*. Zanichelli, Bologna, 1968-1969, XIV-326 y XII-352 págs., 21,5 × 14 cm.

La aparición de esta obra sobre Guardini coincide con las fechas de la muerte del conocido pensador cristiano (1 de octubre de 1968); el prefacio del volumen II se hace eco del suceso. Ello quiere decir que su obra puede ser estudiada en conjunto y como un todo prácticamente terminado. Pero la personalidad de Guardini es muy rica. Tocó en sus escritos una gran variedad de temas en los campos humanísticos, filosóficos, teológicos. Y lo hizo aliando la penetración intelectual con la sensibilidad artística. No es fácil redactar una monografía englobante de todos los aspectos de su creación. El autor de esta obra toma una perspectiva filosófica para ordenar en torno a ella los motivos más centrales guardinianos.

En el centro de esa perspectiva filosófica se coloca al hombre. A este respecto puede decirse que el estudio gira en torno a las ideas antropológicas del estudiado. En relación con los filósofos de la vida, Guardini desarrolla una interpretación espiritualística del hombre, cuyo núcleo es la persona. La persona, como vida espiritual, constituye la experiencia básica sobre la que ejerce su poder de intuición y análisis una fenomenología destinada a poner de manifiesto el ser concreto de la existencia.

Babolin indica los influjos padecidos por Guardini en el primer capítulo. Acá y allá vuelve a referirse a ese tema de las fuentes inspiradoras; pero, en general, los capítulos siguientes se fijan en la obra concreta del filósofo, analizando algunos de los títulos más significativos relativos a la naturaleza de la persona, su estructura abierta a partir de la libertad, su proyección ética y religiosa. Como clave de la interpretación de conjunto se coloca la «teoría de oposición polar», que, concretada en el título *Der Gegensatz* (1925), informa toda la obra posterior. Aunque temáticamente sean tan sólo unos pocos libros los sometidos a análisis, en el discurso de la exposición es tenida en cuenta prácticamente toda la producción de Guardini.

El estudio, poniendo de relieve el personalismo espiritualista guardiniano, resulta ilustrador en orden a comprender la persona como sujeto religioso moral en perspectiva cristiana. La antropología concreta de Guardini ha contribuido a derrocar el concepto individualista moderno del hombre, poniendo en su lugar un hombre-persona abierto a los otros hombres y a Dios, según lo requiere el personalismo dialógico, que Guardini comparte con muchos de sus coetáneos, y que ha venido a ser un distintivo de la antropología del presente.

S. ALVAREZ TURIENZO.

BALLESTEROS, Jesús: *La filosofía jurídica de Giuseppe Capograssi*. C. S. I. C., Delegación de Roma. Cuadernos del Instituto Jurídico Español, 23. Madrid-Roma, 1973. 216 págs.

A pesar de que existían ya diversas investigaciones (algunas demasiado fragmentarias, otras excesivamente globales) sobre su doctrina, la relevante posición que G. Capograssi ocupa en la historia inmediata de la Filosofía del Derecho italiana justifica sobradamente este amplio libro del profesor Ballesteros, fruto de un prolongado y concienzudo estudio directo sobre sus escritos.

El autor abre su estudio con una ceñida Introducción (págs. 1-19) sobre «la filosofía y la ciencia jurídica italianas en el primer tercio del siglo xx en Italia», centrandó su análisis en «las dos direcciones filosófico-jurídicas con más empuje en aquel momento», es decir, en el neokantismo (Del Vecchio y Ravá) y el neohegelismo (Croce y Gentile). Recoge asimismo una referencia a la peculiar posición de G. Solari, a «la escisión entre la filosofía jurídica idealista y la ciencia jurídica», y a la teoría institucional de S. Romano. Este cuadro de referencia teórico, a pesar de sus inevitables limitaciones, resulta sumamente útil para medir el alcance del pensamiento capograssiano, ya que neokantismo, neohegelismo e institucionalismo van a ser los tres puntos de referencia negativos que, de rechazo, contribuirán más al afianzamiento de la concepción del Derecho como experiencia.

Tras exponer muy brevemente en el Capítulo I (págs. 21-24) los hitos fundamentales que jalonan la biografía externa y destacar los caracteres más acusados de su personalidad humana y social, el profesor Ballesteros inicia con el Capítulo II (págs. 25-53) el análisis directo del pensamiento filosófico-jurídico de Capograssi, partiendo de su concepción antropológica. El individuo empírico, objeto de constante preocupación de la vida y de la obra de G. Capograssi, posee un núcleo de verdades esenciales en las que no suele reflexionar. Es misión de la Filosofía captar y expresar tales verdades sirviéndose primordialmente de la observación interior ya preconizada por G. Vico, es decir, la observación que arranca de un sujeto que participa cordialmente en la vida del objeto que trata de conocer. Esta observación interior, como medio para descubrir lo que el hombre es, ha de completarse con el método de la implicación-explicitación. Finalmente, la abstracción será el coronamiento de los dos métodos anteriores: «es necesario que el filósofo trate de integrar el conocimiento directo y concreto propio del hombre común y el conocimiento discursivo, propio de la ciencia» (página 32). El autor pone de relieve cómo para Capograssi el hombre es un ser esencialmente práctico, enmarcando su vida cognoscitiva dentro de «los principios básicos de la gnoseología aristotélico-tomista» y mensurando la relevancia de su vida afectiva dentro de una correcta concepción realista. El hombre se caracteriza por ser un centro de necesidades, y «esta constitutiva menesterosidad del individuo es el fundamento de su sociabilidad» (pág. 45). La humanidad del individuo estará salva siempre y cuando sienta e intente satisfacer sus tres necesidades fun-

damentales: igualdad, amistad y esperanza. De la urgencia que tiene de completarse en sus necesidades surgen las diferentes experiencias que la vida del hombre va formando.

En el Capítulo III (págs. 55-68) se refleja la concepción capograssiana de la experiencia ética, a través de su configuración de la acción y del mal. La ley ética aparece imponiendo la obligación del cumplimiento en el supuesto de que el sujeto, dejándose arrastrar por la inercia, deje de actuar. La ley ética surge, pues, como lucha o remedio contra el mal, mal que consiste, según Capograssi, en la pereza y el desaliento que impiden al individuo llegar a realizar íntegramente su deber. Por eso, «la autodestrucción es la consecuencia que soporta el individuo que se deja llevar por el mal» (pág. 65), y el único modo que la voluntad tiene para defenderse del mal consiste en encontrar la verdad y el bien, en conservarlos y en hacerlos fructificar.

El punto central del libro del profesor Ballesteros está sin duda en el Capítulo IV (págs. 69-133), dedicado a la visión capograssiana del *Derecho como experiencia*. El autor comienza señalando que «la verdad primaria de la que según Capograssi hay que partir para comprender el mundo del Derecho, es la de que éste vive en la conciencia y en la vida del individuo común en cuanto tal, constituyendo un momento esencial en la realización de su destino, de modo tal que la suerte del individuo y la del Derecho se encuentran profundamente compenetradas» (pág. 69). Aclara también cómo para el yusfilósofo italiano «el Derecho no se distingue de las restantes experiencias por poseer un fin particular diferente a ellas, sino por constituir el momento de reflexión sobre la acción, el momento en que la verdad de la acción es reconocida, mientras que los otros son expresión de la espontaneidad de la acción» (pág. 71). Ahora bien, la experiencia jurídica o esfuerzo de reflexión de la acción sobre sí misma se realiza a través de estos tres diferentes momentos: la ley, la obediencia y observancia de la ley, y el Estado como administración del bien común. La ley se presenta en primer lugar como identificada con la misma acción considerada en su verdad. Es «la ley implícita en la acción», que se resuelve en «la unión de la vida del sujeto con la vida de los otros sujetos», «la unión de la vida del sujeto con la vida de las cosas» y «la unión de la vida del sujeto con las otras voluntades». Esta ley intrínseca de la acción queda patente de forma directa con la «ley positiva» que se nutre en sus fundamentos y en su contenido, y que se caracteriza por su tipicidad, formalismo, imperatividad-atributividad y coactividad, y por dar concreción temporal y local a la ley implícita en la acción. El ciclo manifestativo de la ley se cierra con la «ley del Estado».

Tras analizar este primer momento de la experiencia jurídica en los tres tipos de la ley, y antes de abordar el segundo y el tercero (*obediencia de la ley y Estado*, respectivamente), el autor expone el ambiguo yusnaturalismo de Capograssi, ese peculiar yusnaturalismo defensor de un derecho natural historificable e historificado, «que sólo puede concebirse como el principio que da vida al mundo del Derecho y sostiene la experiencia jurídica» (pág. 107), un derecho natural que cumple su

función en cuanto está interiorizado en el derecho positivo y al que, consecuentemente, no se puede recurrir como contraste o criterio corrector del propio derecho positivo.

A través del Capítulo V (págs. 135-174), el autor analiza en sendos apartados las «características y consecuencias de la consideración del Derecho como experiencia jurídica». Para Capograssi, la experiencia jurídica, frente al resto de la experiencia práctica, se caracteriza específicamente por ser imperativo-atributiva, típica, coactiva, y exterior, y por constituirse en medio para los fines de la vida total. Partiendo de esta concepción del Derecho, el profesor italiano se enfrenta críticamente al formalismo neokantiano, al neohegelismo e incluso al institucionalismo. Y de esta misma consideración del Derecho como experiencia deriva también la profunda y amplia función que asigna a la ciencia jurídica y la relevancia que le concede en su relación con la Filosofía del Derecho, contribuyendo así, como señalará más adelante (pág. 211) el profesor Ballesteros, a la «aproximación de juristas y filósofos de Italia, cuya escisión era la nota más característica del panorama jurídico en el primer tercio de siglo».

En el Capítulo VI (págs. 175-185) se expone la doctrina de Capograssi sobre las relaciones existentes entre Derecho, Moral y Religión, poniendo de relieve cómo el Derecho no se distingue de la Moral ni por su exterioridad, ni por su carácter predominantemente positivo, sino, sobre todo porque mientras el Derecho se reduce a defender y regular las acciones humanas, la Moral busca la perfección de la vida del agente en toda su integridad.

A lo largo del Capítulo VII (págs. 187-196), el autor intenta determinar la posición que ocupa Capograssi sobre el complejo entramado de las diversas corrientes que dominan el panorama del pensamiento filosófico y filosófico-jurídico. Puntualiza primeramente los nexos que le unen con la «tradición espiritualista cristiana» (San Agustín, Pascal, Vico, Rosmini y Blondel) para exponer a continuación las diferencias que le separan del Idealismo (Descartes, Spinoza, Kant, Hegel y Marx), que es «el movimiento filosófico más criticado en su obra» (pág. 192).

El profesor Ballesteros cierra prácticamente su magnífico Estudio en el Capítulo VIII (págs. 197-208) con el análisis de la influencia que ha ejercido Capograssi en la cultura jurídica italiana, llegando a la conclusión de que gran número de los autores más representativos de la actualidad (Opocher, Cotta, Frosini, Ambrosseti, Giuliani, Meneghelli y otros) han experimentado de un modo u otro, en un grado mayor o menor, el impacto de los presupuestos básicos sobre los que se asienta la particular concepción yusfilosófica de G. Capograssi. En las Conclusiones (págs. 209-211), el autor resume brevemente las líneas directrices en torno a las que se estructura la filosofía jurídica de Capograssi, líneas expuestas ya con suficiente detenimiento y gran penetración en los siete primeros capítulos.

Estamos, pues, ante un libro que será sin duda de gran utilidad para los estudiosos de la Filosofía del Derecho, puesto que analiza minuciosamente y profundamente el pensamiento de un autor que, como Capograssi,

tanto ha influido, no sólo sobre los juristas y los yusfilósofos italianos de la actualidad, sino también en el desarrollo y configuración de la doctrina de la experiencia jurídica, doctrina que está recibiendo cada día nuevas adhesiones, reiterados impulsos y constantes interpretaciones enriquecedoras.

B. DE CASTRO.

BENZO MESTRE, Miguel: *Sobre el sentido de la vida*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1971. 214 págs.

Preguntarse por el sentido de la vida es preguntar por el sentido del hombre mismo y de la vida. Y sabido es que el tema del hombre es el tema por antonomasia de la Filosofía y de la Historia, porque, como decía Dilthey, «estudiar la Historia universal equivale a estudiar la historia del Hombre». Y el sentido de la vida depende de la concepción que se tenga del hombre. Por eso afirma muy bien un ilustre pensador de nuestros días que basta que un error se produzca en el punto de partida en la concepción del hombre y de la vida para que al punto de llegada se derrumbe toda una civilización. Una errónea concepción a este respecto conduce inevitablemente a las consecuencias más funestas y a las revoluciones más sangrientas.

Si, como nosotros la entendemos, en sentido aristotélico-tomista, la naturaleza no es algo estático sino «principio primero e íntimo de las operaciones propias de cada ser» (Santo Tomás, *De ente et essentia*), la naturaleza del hombre es «tendencia», «dirección», y en este sentido bien puede hablarse del «sentido» de la vida como «aspiración». Así lo hace el autor, docto filósofo y teólogo, que en este libro nos expone la meta de la vida humana según las distintas antropologías contemporáneas que se presentan el problema fundamental: ¿qué es el hombre?, ¿cuál es la meta de su existencia?, ¿a qué aspira?

El libro que presentamos es un libro de antropología filosófica, introducción para una antropología teológica que es en la que se encuentra, en definitiva, el sentido cristiano y auténtico de la vida.

¿Está, pues, plenamente justificada la legitimidad de la pregunta por el «sentido de la vida»? Dos grandes tendencias pretenden dar la respuesta: humanismo e inhumanismo junto a los que se sitúan, «más o menos conscientemente, todas las expresiones intelectuales contemporáneas». El inhumanismo tiene «su raíz última en la progresiva tecnificación de la cultura», pero sus causas inmediatas «han sido, sin duda, los tres grandes descubrimientos antro-po-excéntricos: el descentramiento local en la astronomía renacentista; el descentramiento temporal en el evolucionismo del siglo XIX, y el descentramiento psicológico en la psicología profunda del siglo XX». Consecuentemente con esto, para el inhumanismo «no existe ruptura ontológica entre el hombre y el resto del cosmos, y en particular, entre el hombre y los demás animales»; elimina la interioridad en su doble aspecto de conciencia del yo y de liber-

tad; despersonaliza al hombre convirtiéndole en un «animal sensitivo» para el que los conceptos de «persona» y «valor» (y no digamos trascendencia) carecen de todo significado. Por el contrario, el humanismo afirma que en el hombre hay un aspecto absolutamente irreductible a lo infrahumano, porque el hombre tiene una naturaleza racional, espiritual, tiene una subjetividad que se realiza, «puede» hacerlo, mediante la libertad (que le niega el inhumanismo). Porque es por la «razón» (mediante la que conoce) y por la «libertad» (por la que elige) como el hombre es «persona» y fundamenta ontológicamente una ética de la responsabilidad. Y si forma parte del universo, se diferencia esencialmente de los demás seres del cosmos, porque «por su condición de persona, el hombre es entitativamente superior al resto de los seres» y nunca medio sino fin, y aunque muchos aspectos del hombre estén sujetos a transformaciones producidas por factores biológicos, sociológicos e históricos, «su condición de persona es un carácter universal y permanente que lo define». La afirmación de un Ser Personal Absoluto (que para el inhumanismo carece de sentido), que en Principio y Fin del hombre, da sentido cristiano a la vida de éste como un «*motus creature rationalis ad Deum*».

Dentro del humanismo están, según el autor, el «personalismo» de Max Scheler y Buber; el existencialismo de Sartre y psicoanálisis socialista de Erich Fromm. Y son inhumanistas la reflexología de Pavlov, el conductismo de Watson, el neopositivismo de Wittgenstein, el estructuralismo de Lévi-Straus y el marxismo científico de Althusser, que califica de pura ideología al humanismo (pág. 10). Pero el humanismo —dice Benzo— «no tiene por qué rechazar en principio muchas de las afirmaciones de la antropología científica, pero mantiene que con ellas no se agota la totalidad del ser humano, sino que los aspectos en ellas señalados se refieren a un "centro" que los trasciende» (pág. 31).

Como ejemplo típico de inhumanismo considera nuestro autor el libro *El azar y la necesidad*, de Jacques Monod (al que dedica el Apéndice I), que reduce al «puro azar» la explicación última de la vida misma. En un segundo Apéndice, muy breve, se refiere Benzo Mestre a la actual controversia en torno al zoologismo desencadenada por K. Lorenz con su libro *Das segennante Böse* (traducido al inglés con el título *On aggression*), al que siguen D. Morris (*El mono desnudo* y *El zoo humano*) y R. Andrey (*The territorial imperative*, traducción castellana *El instinto de dominio*), quienes afirman que se da en el hombre una tendencia innata a agredir a sus semejantes, no frenada por los mecanismos inhibitorios que poseen muchos animales. Por el contrario, a estas interpretaciones se oponen otros antropólogos como Montagu (*Hombre y agresión*), J. Lewis y B. Towers (*¿Mono desnudo u «homo sapiens»?*), que niega que el comportamiento humano se reduzca a las características de la conducta animal.

Estudia seguidamente el autor, en otros tantos capítulos, el sentido de la vida en el joven Marx, en Freud y en J. P. Sartre, de cuyos autores hace una acertada selección de los textos más significativos de antropología filosófica. Pero es extraña —dice— una coincidencia a este

respecto entre ellos sobre el dualismo esencial que divide las tendencias humanas y del que derivan todas las demás: el dualismo entre el ansia de vivir intensamente y el ansia de seguridad, es decir la dualidad «intensiva de vida-seguridad». Porque para todos estos pensadores —dice— «el drama central del hombre es el de que cuanto más intensamente desea vivir, tanto más se ve abocado a correr mayores riesgos. Y, por el contrario, si intenta eliminar los riesgos, ha de renunciar a una vida interesante y personal».

Cada uno de los autores mencionados se mueve en esa tensión bipolar. El joven Marx contrapone el ansia de autorrealización humana en un trabajo que sea satisfactorio, autónomo y comunitario, a la exigencia de subsistir a un nivel animal. Freud enfrenta el ansia de felicidad al ansia de evitar todo sufrimiento. El hombre, para Sartre, está solicitado por dos tendencias contrarias: la de adquirir y conservar la lucidez de la conciencia, por una parte, y la de retornar a la seguridad e inmovilidad de las cosas. Otros autores como Otto Rank, Karen Horney y el citado Erich Fromm, sobre todo este último, formulan ya con precisión el dualismo «intensidad-seguridad», estimando Benzo Mestre que Erich Fromm tiene razón (contra Freud) cuando afirma que el impulso básico del hombre es el de vivir lo más intensa y personalmente posible, mientras que la tendencia a la inmovilidad, a la autodestrucción y a la agresividad en una desviación patológica que sólo se apodera del hombre dominado por un fuerte miedo a vivir o por un insostenible sentimiento de culpabilidad, más o menos consciente. Porque «vivir bajo el predominio de la tendencia de seguridad es vivir para la no-vida, es autonegarse, es vivir para lo inalcanzable, que es tanto como no vivir».

Por otra parte, mientras que una cierta intensidad vital es alcanzable por el ser humano, por el contrario, la seguridad intramundana es imposible porque la muerte hace que, en ese desesperado aferrarse a lo seguro, sólo se encuentre el vacío entre las manos» (pág. 156).

Ahora bien, la dualidad básica intensidad vital-seguridad, «tiene su expresión suprema en el modo de entender la salvación religiosa». De aquí la repercusión que esa perspectiva antropológica tiene en el plano religioso, clasificándose las religiones en estáticas y dinámicas según que predomine en la salvación religiosa el ideal de seguridad absoluta o el ideal de plenitud de vida.

Dedica el autor el capítulo VI del libro a estudiar *el sentido de la vida en las religiones estáticas* en las que, a su vez, distingue las populares y las elaboradas doctrinalmente. Entre las religiones estáticas, «dominadas por el ansia de una seguridad inmediata frente a las amenazas de la existencia», señala Benzo el hinduismo, gnosticismo, neoplatonismo, catarismo, y, con peculiaridades propias, el budismo. Para todas estas religiones, el hombre debe escapar de la vida mediante una contemplación en que pierda la conciencia del propio yo, y mediante la renuncia, en lo posible, a cuanto se relaciona con el cuerpo y la materia. Esta religiosidad estática «ha influido —dice el autor— en múltiples desviaciones del propio cristianismo, tanto manifiestas como larvadas». Porque se observa aún «la persistencia de los temas estáticos», con frecuen-

cia en forma de supersticiones mezcladas con creencias cristianas, así como el florecimiento de nuevas tendencias místicas, en sectas secretas con complicados ceremoniales.

Pero frente a esas religiones estáticas, el concepto cristiano del sentido de la vida es dinámico, «peregrino». «La esperanza bíblica no es la confianza en alcanzar un anhelado reposo total, un mínimo, sino más bien la esperanza de continuar la gran aventura de la vida, aunque sin las contrapartidas presentes del sufrimiento y la muerte» (págs. 191-92). Toda la religión bíblica es una exaltación de la vida como valor supremo. La peculiaridad exclusiva de la religión en ambos Testamentos «puede caracterizarse así: el sentido de la existencia humana es vivir en la tierra como un Héroe de la gente de la liberación integral del hombre, de la que Dios mismo es el supremo Héroe protagonista, y cuya meta es el pleno encuentro con ese Dios viviente». Así, el Dios de Israel se define como el Dios vivo. Jesucristo dirá de sí mismo que es la vida. Y ese concepto de vida hay que entenderlo con la máxima amplitud: vida física actual, concreta y real, vida feliz, vida recta que entiende y aspira a la vida eterna como una continuación transfigurada de la vida presente. Pero el sentido cristiano de la vida está en amor a todos los hombres indistintamente, anunciándoles ese Amor que es Dios. Esta primacía de la fraternidad como valor ético lleva consigo el que la Biblia no conciba la vida religiosa sino en el seno de una comunidad creyente, de un pueblo de Dios, que en el Antiguo Testamento será Israel, y en el Nuevo será la Iglesia.

Y a través de ese amor a los hombres —que es amor a Dios— el cristiano dará auténtico sentido a la vida presente y tendrá la suprema esperanza de que ésta le conducirá, le «dirigirá», a la vida imperecedera y eterna.

Emilio SERRANO VILLAFañÉ.

COTTA, Sergio: *Itinerarios humanos del Derecho*. EUNSA, Pamplona, 1974. 156 págs.

Esta obra, cuyo interesante estudio introductorio y traducción se debe a Jesús Ballesteros, contiene seis estudios independientes, relacionados por su común referencia a problemas filosóficos-jurídicos, considerados desde el punto de vista cristiano.

El primero, «decisión, juicio y libertad», empieza diciendo que en el actual clima cultural una de las más difundidas justificaciones de la libertad viene ofrecida por la tesis según la cual el individuo se constituye mediante una sucesión de decisiones. De este modo se supone que la voluntad humana afirma su soberanía, ya que el ser libre pertenece a la esencia de la misma, que no reconoce superior.

Contra la tesis de la libertad soberana del hombre se han presentado tradicionalmente dos objeciones. La primera se basa en la imperfección del hombre. La segunda estriba en considerar la declaración de

soberanía del hombre como una pura y simple transferencia de lo divino a lo humano.

Sin embargo, no existe decisión sin juicio. De hecho se decide porque algo ha aparecido claro a nuestros ojos y a nuestro espíritu. Al menos en el plano existencial la decisión y el juicio se identifican. Desde este punto de vista la voluntad, cuya primacía en la existencia parecía asegurada, aparece más bien como una voluntad-razón.

El juicio o es libre o no es juicio y sus condiciones son la presencia del que debe ser juzgado, la transparencia entre juzgador y juzgado y la simpatía entre ambos. El juicio perfecto, el juicio en perfecta verdad, no responde a la medida del hombre, sino sólo a la de Dios. Para formular un juicio es necesario un criterio de valoración objetivo. Pero ni el juicio jurídico ni el juicio fundado sobre valores puramente históricos ofrecen una solución satisfactoria. La presencia de Dios sostiene la libertad y es el fundamento de la misma.

El segundo estudio, «conciencia, ley y autoridad», dice que el ordenado a estos tres términos puede justificarse en la forma de una serie lógica; la conciencia produce la ley, la ley atribuye la autoridad. Pero desde un punto de vista estrictamente lógico es posible proponer la serie inversa; la autoridad produce la ley, la ley dicta normas a la conciencia. Desde un punto de vista histórico se dice que la época clásica-cristiana se inspira en la serie, autoridad, ley, conciencia. Mientras que la Edad Moderna se inspira en la serie conciencia, ley, autoridad.

Desde la aparición del cristianismo parece posible llevar la reflexión humana en la perspectiva de la solidaridad entre razonamiento filosófico y razonamiento religioso. Esta tendencia se expresa de varias formas. La otra posibilidad es la separación radical entre la esfera filosófica y religiosa.

Desde la Filosofía de Kant la primacía de la conciencia viene acompañada por la universalidad de su conocer y de su legislar. Pero alcanzada la cima se inicia fatalmente el descenso. La conciencia parece obligada a abocar bien al solipsismo, bien a la voluntad de poder.

Pero en nuestro tiempo, se impone la primacía y la prioridad de lo colectivo sobre lo individual. Por tanto la tendencia a la subordinación del sujeto al *nosotros* social.

El *yo es* en la medida en que es en *relación*. Lo que distingue la conciencia del instinto es que la primera es libre.

La conciencia para permanecer siendo ella misma, exige la presencia y la intervención de la ley. La ley requiere la autoridad de su autor.

El tercer estudio «sobre la relación entre política y derecho» dice que la Filosofía de la política, aunque recién aparecida en Italia como disciplina académica específica, es tan antigua como la Filosofía del Derecho y ambas como el *filosar* en general.

La política y el Derecho son dos movimientos existenciales, que si se desarrollan dan lugar a dos líneas divergentes en respuesta al mismo problema. Las dos constituyen respuestas de tipo asociativo, que tratan de eliminar la inseguridad en las relaciones sociales y pretenden evitar la posibilidad de la enemistad en el plano social.

El grupo político organizado es la respuesta a la enemistad como fuerza. La relación política consiste en la solidaridad del grupo frente a la amenaza de la enemistad. El fenómeno fundamental del Derecho consiste en la eliminación de la posible injusticia mediante la coordinación estable y regular de las acciones humanas. Por tanto, una investigación filosófica debe tener en cuenta la diversidad de la política y el Derecho así como que son inseparables y están presentes ambos en la vida social.

El cuarto tema, «sobre el significado escatológico del Derecho», plantea el problema de si el orden jurídico forma parte de la naturaleza o del orden de la salvación y de la gracia. Es verdad que después del cristianismo la posibilidad de una crítica radical del Derecho se extiende más allá de esta concepción religiosa.

Por un lado se dice que en la medida en que concede seguridad, el Derecho impide tomar conciencia de la inferioridad del hombre que revela la necesidad de Dios.

Sin embargo, San Agustín nos dice que en nuestra condición humana no nos podemos sustraer al imperio del Derecho bajo el pretexto de la libertad cristiana. Pero estas dos interpretaciones se reúnen gracias a la común idea de la beatitud. El Derecho es necesario y, sin embargo, provisional e insuficiente, en la ciudad terrena.

El quinto punto trata de la inocencia y el Derecho. Existe una imagen principalmente punitiva del Derecho, que a Cotta le parece deformadora. Los teólogos acusan al Derecho de haber impuesto su concepto del mundo a la teología y a la moral.

La inocencia es ante todo «fianza»; se fía y confía en los otros. En su defensa actúa el Derecho. La pena no es piedra de escándalo sino clave de bóveda. Existe porque existe el pecado. El Derecho testimonia de un lado la inocencia perdida, de otro la presenta como fin y como criterio de la acción.

El último estudio trata de «el nombre de Dios en el lenguaje jurídico». El nombre de Dios y las fórmulas religiosas se repiten con frecuencia en el lenguaje jurídico de algunas culturas.

Se distingue entre *invocación* y *profesión de fe*. La invocación supone una garantía de sinceridad y señal de confianza; garantía de verdad, de cumplimiento, de justicia, de autoridad, de misericordia o de libertad. También la institución de la realeza suele vincularse a expresiones de tipo religioso.

Opina el autor que no debe propugnarse la vuelta a las antiguas fórmulas religiosas en el Derecho. Sin embargo, el mensaje del antiguo formulario jurídico-religioso no debe ser olvidado.

Rafael CASTEJÓN

CRUZ CRUZ, Juan: *Filosofía de la estructura*. Ediciones Universidad de Navarra. Pamplona, 1974. Segunda edición. Prólogo de J. García López. 251 págs.

Enriqueciendo el tema objeto de publicación en la edición anterior, añade ahora el autor investigaciones subsiguientes que acreditan, de un lado, la importancia del pensamiento estructuralista moderno, y de otro, las posibilidades que ofrece a la renovación del pensamiento filosófico. Manifiesta tal interés el ilustre prologuista cuando advierte la estrecha vinculación existente entre la esencia, tal como es, accesible al hombre, y lo que designa el término «estructura», al que no es ajeno el planteamiento de la problemática epistemológica tradicional.

Llama la atención el esfuerzo del autor por ordenar, siguiendo la línea de una finalidad eminentemente filosófica, un conjunto de materiales en que la actualidad de las diversas tendencias estructuralistas contemporáneas se insertan en una línea etimológica descubierta desde lejanas expresiones clásicas (Tito Livio, Cicerón, Lucano, Macrobio) y en el pragmatismo expresivo de filósofos no escolásticamente estructuralistas como Zubiri.

Antes de estudiar la posibilidad de sustituir los conceptos de «esencia» por los creados en torno al de «estructura», como presupone la tesis de Rombach en el libro *Sustancia, sistema, estructura* (aunque desconociendo el posterior *Ontología estructural. Una fenomenología de la libertad*, que sin embargo apareció ya en 1971), efectúa el profesor Cruz un recorrido por los usos del término «estructura» en las distintas ciencias, llegando a agrupar series de significaciones por caracteres semejantes, según que entiendan la estructura por oposición a los enfoques atomista o funcionalista (con la omisión, importante a mi juicio, de las aplicaciones en la ciencia jurídica que, en nuestro país, llevan a cabo pensadores tan importantes como Hernández Gil, Legaz, López Calera y Lamsdorf-Galagane, entre otros).

En plano teórico comparativo, procede el autor a explicar, en el capítulo segundo de la primera parte, cómo las nociones de esencia y de estructura se recortan en el marco general de la realidad, para después examinar sus respectivos problemas gnoseológicos. Estudia luego el enfoque cientifista de la estructura, en sus planos de inteligibilidad y en su transcendencia real, así como el alcance metodológico que la actitud estructuralista entraña para calibrar la entidad del propio sujeto humano.

En términos generales la estructura viene caracterizada como unidad en lo múltiple. De ahí que la segunda parte de la obra abarque diversos aspectos en que filosóficamente son considerados por el estructuralismo las realidades concretas. El concepto de «totalidad» implica que los elementos de la realidad no son reducibles entre sí ni a la suma de sus partes. De ahí que el tema central del pensamiento estructuralista consiste en la conjugación del orden y de la totalidad como «flexiones de la unidad». La noción de totalidad alude a los elementos de la realidad como «partes», y el concepto de orden como términos en «relación».

En el seno de la estructura se conjugan, por tanto, las dimensiones de unidad y de multiplicidad. Ahora bien, el orden estructural podría entenderse en términos de orden real o de orden ideal. El pensamiento estructuralista de la escuela francesa parece reducir la estructura a un formalista, y la oposición a un orden ideal o matemático.

Entendiendo la estructura como relación, la filosofía estructuralista trata de investigar si la relación es, en la totalidad, una categoría primaria, o una categoría secundaria. La temática final del libro, que constituye el capítulo cuarto de esta segunda parte, examina tres cuestiones importantes para el pensamiento filosófico: el nivel ideal o real de las relaciones, la índole interna o externa de éstas y la conveniencia metódica de sustituir la filosofía de la sustancia por la filosofía de la relación o de la estructura.

Sin querer prejuzgar las conclusiones obtenidas por el autor, que tampoco admiten un resumen a vuelapluma dada la sistemática en que avanzan paralelamente observaciones analíticas y aporéticas, observamos que se limitan voluntariamente a consideraciones preliminares a una investigación sobre realidades concretas, eludiendo por ello posibilidades ejemplares mediante aplicaciones a saberes consistentes en alguna realidad del mundo de lo existente. Aun así, no ha aludido a la posibilidad de que las expresiones lingüísticas no afecten de modo sustantivo a alguno de los problemas planteados. Por ejemplo, la «interioridad» o la «exterioridad» de las relaciones, donde las propias estructuras idiomáticas describen la realidad relacional, bien como tramada desde conexiones intrínsecas de la propia realidad (*relatio*), como meras determinaciones extrínsecas (*Verhältnis*). La lingüística no es sólo un método científico del pensamiento estructural, sino también un método imprescindible para la determinación concreta de un pensamiento cualquiera, se capte o no a sí mismo como «estructural».

Angel SÁNCHEZ DE LA TORRE.

DE LA CIERVA, Ricardo: *La historia perdida del socialismo*. Editora Nacional. Libros Directos. Madrid, 1972. 289 págs.

Con el vigor del profesor de Historia, la agilidad de un buen periodista y una ecuánime y ponderada objetividad, Ricardo de la Cierva, autor de las recientes y celebradas obras *Historia de la Guerra civil Española* y *Leyenda y tragedia de las Brigadas Internacionales*, publica ahora el libro que presentamos, cuyos capítulos principales aparecieron hace tres años en un Diario madrileño.

El título del libro nos parece bien pensado y acertado, puesto que todo él —historia del socialismo español—, desde la rebelión de los tipógrafos de Lorenzo y Salvochea y el «Grupo de los Nueve», fundado por Pablo Iglesias en 1879 hasta la «defenestración» de Largo Caballero y la «eliminación» de Indalecio Prieto y absorción «de facto» por el comunismo, la historia del socialismo español ha sido una historia

perdida, o, en un aparente juego de palabras, un socialismo perdido para la historia y, hasta si quiere una partida perdida en la historia. Primero, y principalmente, por las discusiones dentro del mismo partido, y segundo por el empuje más extremista del anarquismo español (el más violento de los anarquismos) y, sobre todo, por la eliminación hecha por el comunismo internacional con las complicidades de los de aquí.

Pero la publicación de este libro y la causa que la ha motivado «es simplemente histórica, no política ni oportunista», obedece solamente a un impulso personal y «no hay otro misterio ni otro objetivo en la publicación refundida de este trabajo, lanzado ahora en forma de libro por Editora Nacional».

Sin embargo, si no es oportunista sí que nos parece oportuno porque investigadores y políticos españoles prestan atención a la problemática histórica del socialismo, se habla cada día más, entre nosotros, de socialismo, no siempre con la debida claridad, es más, procurando mantener un confusionismo ideológico amparado por «esa gran palabra vacía». Pero también en política hay modas. Y son muchos ya entre nosotros los que «presumen» de ir a la moda. Claro es que todo depende de lo que se entienda por socialismo; «no faltan espiristas fuerzas que se declaran socialistas con mayor o menor sordina, y lo más curioso es que lo hacen con la sana intención de parecer modernos..., o tal vez de convencerse a sí mismos de que son modernos y no suenan a hueco sus renovados programas». Por eso «asombran la cantidad de socialistas en agraz, en gestación o en conserva que pululan por esas interlíneas de Dios». Pero es muy posible —dice el autor— que tanta etiqueta socialista —casi siempre superficial, palabarrera, sin el menor enraizamiento histórico— sea un efecto más en esta España donde las modas ideológicas suelen ir tan a trasmano de las corrientes europeas, de la perdurable magia socialista emanada, desde su mismo nacimiento, de esa gran acumulación de símbolos que se llamó Segunda Internacional. Sin embargo, es indudable que la «Internacional de los Símbolos», a la que todavía pertenecen, cada vez más simbólicamente, los partidos socialistas del mundo, «supo ser cauce para un humanismo, para una magia y también para un ideal». A esto «se aferran, sin duda, nuestros socialistas y neosocialista de hoy, poco preocupados de distinguir entre societarismo y socialismo».

En medio de la historia difusa y simbólica del socialismo universal, «la historia del socialismo español es una historia perdida». Pero en cualquier caso la historia del socialismo español es un trozo de la historia de la España contemporánea.

El libro de Ricardo de la Cierva es una exposición y recorrido de esa doble historia: la del socialismo español en la historia de la España de los siglos XIX y XX. Desde la «rebelión de los tipógrafos» y la aparición de Pablo Iglesias hasta nuestros días; desde la creación de la sindical socialista (U. G. T.), con lo que el sindicalismo español —al revés del europeo— nació expresa y pretendidamente político («lo cual se olvida con demasiada frecuencia») adelantándose a la C. N. T. anarquista, hasta el cadáver político insepulto en la emigración, cuyos afiliados

van enterrando físicamente cada día, según lamenta uno de los socialistas históricos, y cuyas «únicas señales de vida son los gritos de resentimiento y desesperación por la República y por la Patria perdidas».

Toda esa historia del socialismo español que Ricardo de la Cierva nos presenta concisamente en este libro es toda ella —y así sabe captarlo y presentarlo el autor— una vida polémica, la interna dentro del partido y la externa por la independencia y el miedo a la absorción que, en definitiva, no pudieron evitar. Polémica primero del grupo de Pablo Iglesias contra el apoliticismo de los bakimistas, polémica después sobre la colaboración con los republicanos. Polémica de independencia frente a las fuertes presiones de la Cominterm. Polémica por la crisis del partido a la muerte de Pablo Iglesias. Polémicas sin cuento, tras la corta luna de miel de la República, en las que todos pasaban factura de sus hazañas y aportaciones. Polémica Largo Caballero-Prieto, de uno, y otro con Besteiro, y de los tres, poco después, con las juventudes socialistas de clara inspiración comunista (cuyo ídolo fue y dejó de serlo Largo Caballero). Tras «la purificación por el fuego» en la revolución de octubre de 1934 (cuya consecuencia sería, nada menos que la guerra civil de 1936), tiene lugar el «rapto» comunista de la revolución que se apoderan con habilidad del mensaje revolucionario que no fue nunca suyo. Pero lo cierto es que el comunismo recogió del fango de la sangre la bandera abandonada por el socialismo. Polémicas pro y anti-Prieto en 1935 que termina en una híbrida amalgama frente populista.

Pero pronto la alianza electoral entre los caballeristas y los comunistas iría en camino recto y con marcha rápida hacia una bolchevización sin socialismo. A Besteiro, ya arrinconado por su moderación pretendidamente centrista, siguieron la eliminación de Largo Caballero y del habilidoso y maniobrero Prieto.

El socialismo español fue absorbido por el comunismo. La historia del socialismo es una historia perdida.

Emilio SERRANO VILLAFañÉ.

FARRELL, Martín Diego: *Hacia un criterio empírico de validez*. Colección Ensayos Jurídicos. Núm. 9. Editorial Astrea, Rodolfo Depalma Hermanos. Buenos Aires, 1972. 126 págs.

El tema de la validez de la norma jurídica y el criterio para determinarla ha interesado profundamente a los juristas e iusfilósofos de todas las escuelas, pero no siempre se han intentado soluciones sistemáticas que encaren el problema desde un ángulo exclusivamente científico; muchas respuestas son confusas, otras realmente no añaden nada concreto al problema del jurista práctico. Retomando conceptos ya consagrados en la moderna semántica, Farrell intenta en esta obra una aproximación diferente a esta vieja cuestión. Comienza para comparar la validez de una norma con la verdad de una proposición, así como

el positivismo lógico, con Wittgenstein entre otros, caracterizó a la verdad de las proposiciones no como una propiedad de las mismas sino como una relación de concordancia entre la proposición y la realidad que significa. Esta concordancia, a su vez, se determina según un criterio de verificabilidad (el cual por supuesto es muy variable según los pensadores, desde los más estrictos hasta Carnap y su famoso principio de tolerancia). Del mismo modo, la validez no es una propiedad de la norma, sino una relación resultante de su concordancia con un criterio de validez.

En el capítulo segundo se analizan los criterios más generales que se han elaborado en el ámbito iusfilosófico: el iusnaturalista, el normativista y el realista. El criterio iusnaturalista en sus variadas acepciones (teoría de la ley natural, teoría de los valores), le parece inaceptable por diversos motivos, particularmente dos: porque el contenido de las normas naturales no ha logrado hasta ahora ser fijado con claridad y evidencia y además porque la escala objetiva de valores que se pretende presentar como universalmente válida sufre constantemente la contrastación empírica. En este punto nuestro autor, sin renegar de la necesidad de plantear estas cuestiones, considera que en lo referente a validez no es un criterio adecuado. Tampoco acepta la teoría normativista en que la comparación se hace entre norma y norma, mientras es posible, pero en su enunciado último —la norma fundamental abandona la coherencia lógica y su método no resulta consecuente. Precisamente esta concesión a los hechos, en un gran iusfilósofo como Kelsen, demuestra que el criterio de validez no puede no ser realista, aunque reconoce que esta posición se diversifica en muchas variantes y está lejos de constituir una única escuela. Aceptando que tal criterio no puede ser sino la confrontación de normas con hechos *auténticos*, pasa revista a diferentes posturas y encuentra en casi todas la misma dificultad de relación con el mundo empírico.

El nuevo criterio de validez propuesto parte de los siguientes fundamentos filosóficos: la teoría de Schliok y Ramsey sobre la naturaleza lógica de las leyes naturales y las correcciones que a la misma hace Toulmin. De allí expone su criterio: así como las leyes naturales no pueden ser verificadas, tampoco pueden serlo las leyes jurídicas y por la misma razón: ellas son también funciones proposicionales y no proposiciones (pág. 84). En cambio, las sentencias son proposiciones singulares y sólo en ellas puede darse una aplicación del criterio de correspondencia. La verificación no consiste entonces en comparar las leyes con las sentencias sino las sentencias con los hechos. En cuanto al temor profesado por algunos de que tal concepción borraría las diferencias ante la Dogmática jurídica y la Sociología jurídica, el autor no ve en ello inconveniente alguno puesto que el positivismo lógico, al que adhiere desde el comienzo, mantiene como uno de sus postulados la ciencia unificada. Por lo demás sin necesidad de sustentar en toda su amplitud tal consigna, no vemos que un criterio empírico de verificación convierta al Derecho en Sociología, lo que tal vez se aproximen hasta casi tocarse sean los métodos, y ello se ha verificado en

otros ámbitos (vg. la Matemática en la Física) sin que cada disciplina perdiera su especificidad científica. A fin de no dar lugar a confusiones denomina a su criterio *derecho verificado*, que es aquel que se comprueba en los hechos una vez dictada la sentencia. Como ejemplo de la aplicación consecuente de sus principios positivistas lógicos, en el capítulo IV analiza la posibilidad de múltiples criterios de validez. En efecto, nada impide que cada uno proponga su propio criterio de verificación, pero en la práctica estaremos forzados a admitir un criterio con preferencia a otros. Así por ejemplo, aunque un jurista contemporáneo por razones personales considere al Digesto como paradigma jurídico y sólo acepte como válidas las normas que estén en conformidad con él, si quiere ser *eficaz* en la práctica deberá aceptar como juez o abogado lo que el ordenamiento jurídico a que pertenece ha sancionado. Y este criterio eficaz es, según el autor, el respaldado por la capacidad de coacción. El capítulo siguiente enuncia una teoría jurídica acerca de la revolución en cuanto modificación del instrumento coactivo, y la completa con interesantes referencias a la evolución jurídica y la modificación del lenguaje. Cierra el libro un acápite que resume las conclusiones sostenidas en la obra. Como podrá apreciarse por nuestra apretada síntesis, este libro, bien meditado y escrito con suma estrictez, merece ser leído y analizado, porque la importancia del problema planteado y la novedad de la solución aportada así lo reclaman. Es de esperar que estas inquietudes del joven jurista argentino hallen eco y sirvan de aliento a posteriores elaboraciones.

Celina A. LERTORA MENDOZA.

FRAGA IRIBARNE, Manuel; VELARDE FUENTES, Juan, y DEL CAMPO, Salustiano: *La España de los años 70*, vol. III, *El Estado y la Política* (dirigido por M. Fraga y con la colaboración de 41 especialistas). Editorial Moneda y Crédito. Madrid, 1974. 2 vols., 1.546 páginas + 1.126 págs.)

En el verano de 1970, durante un coloquio informal que celebré en Gante (Bélgica) con relevantes personalidades del periodismo y las letras belgas de mi propia familia, se comentó que el problema básico de España era el de la sucesión y la apertura a un futuro sin Franco. El entonces reciente nombramiento del príncipe Juan Carlos como sucesor a título de rey, se lo calificó como una baza maestra de táctica política y como la culminación de un tenaz proceso de autorregeneración del régimen español. Alguien apuntó la singularidad (auténticamente inédita en la historia mundial comparada) de dicho fenómeno. Según esta opinión, se trataba del primer Estado-régimen autoritario que lograba forjar y asegurar pacíficamente su propia continuidad institucional y política, pasando de una primera fase de concentración personal del poder a una nueva etapa de duración ya indefinida y de redistribución constitucional democrática de las atribuciones del Estado.

Pues bien, la monumental obra que aquí comento es como el compendio y el balance global de la España moderna «ante» los años setenta. Refleja el *estado de la cuestión* en toda su profundidad y extensión, visto preferentemente «desde dentro» del propio sistema pero sin rehuir perspectivas más amplias ni arredrarse ante matizaciones críticas más o menos sustantivas.

La obra en sí misma está certeramente programada y desarrolla su temática en cinco partes o capítulos globales que corresponden a otras tantas dimensiones del Estado y estado español de nuestros días: *aspecto histórico-genético* (precedentes inmediatos e intrahistoria del régimen); *aspecto socio-político* desde su triple vertiente (economía nacional, sociología estructural y dinámica, bases socio-políticas estructuradas); *aspecto constitucional-institucional* (el Estado en cuanto tal y sus órganos específicamente político-institucionales); *aspecto jurídico-administrativo* (administración pública en sus diversos estratos y modalidades, incluida la administración de justicia); *aspectos táctico-prospectivo* (consideración especial de algunos «sectores estratégicos» como la política educativa, la universidad y la política cultural; la reforma agraria, la seguridad social y la política fiscal y tributaria; la programación urbanística y de la vivienda; la defensa nacional).

Dada la profunda interpretación y conexión entre estos temas y capítulos, la obra constituye un todo orgánico, sin solución de continuidad. Lo que implica un éxito indudablemente raro en empresas como la presente, compuesta de colaboraciones no sólo muy numerosas sino *a priori* heterogéneas y difícilmente integrables. La calidad científica de las firmas garantiza la profundidad y seriedad de sus respectivas aportaciones dentro de la especialidad técnica de cada uno. Condensan frecuentemente lo más granado de una larga labor personal de estudio, investigación y docencia. En este sentido, la obra significa en conjunto una totalización incluso cualitativa de los esfuerzos y frutos de varias generaciones de politólogos, historiadores, sociólogos, economistas, juristas y prácticos del Derecho y la política española de los últimos tiempos. Ni es obra de investigación. Es obra de sistematización científica y alta divulgación magisterial.

La programación sistemática, la organicidad del conjunto y la calidad de las aportaciones individualizadas son, en suma, valores altamente logrados y positivos en esta obra, verdadera Enciclopedia, Suma y Diccionario del ser, el estar y el quehacer político español actual (en el mejor sentido académico-magistral de esas tres calificaciones).

Evidentemente, no podemos entrar aquí en el análisis micrométrico y puntualizado de cada una de las colaboraciones. Baste afirmar que todas ellas constituyen un documento básico e imprescindible de consulta e información para el lector medio interesado con esta temática. Para especialistas que puedan juzgarlas desde sus propias perspectivas críticas, surgirán obviamente muchos aspectos polémicos e incluso inaceptables. Mucho más para los que prefieran leerlas desde ángulos extramuros del régimen y desde posturas más o menos drásticas de oposición al mismo. Particularmente puede echarse de menos el tratamiento expreso

y sistemático de otros temas candentes, especialmente conflictivos y que por eso mismo parecen haber quedado al margen de la programación del volumen. Temas, por ejemplo, como el de la oposición, la unidad de jurisdicciones, el papel político-constitucional del ejército y otros similares.

Personalmente echo de menos, sobre todo, un tratamiento adecuado, expreso y suficiente de la investigación española en cuanto tal. Treinta años de Consejo Superior de Investigaciones Científicas, de investigación básica y primaria a través de los diversos patronatos e institutos del mismo, creo que merecían más atención de la que esporádicamente se les ha dedicado en función de la intrahistoria institucional del régimen o del propio Consejo o en relación con la investigación realizada por la Universidad española.

Vidal ABRIL CASTELLÓ.

FRAILE, Guillermo: *Historia de la Filosofía Española*. Desde la Ilustración. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1972. 335 págs.

El libro que presentamos es la segunda parte de la *Historia de la Filosofía Española*; la primera apareció en 1971, con el título *Desde la época romana hasta finales del siglo XVII*. Una y otra parte quedaron escritas por el P. Fraile, pero no pudo éste, desgraciadamente, publicar la obra. Revisada y ordenados los materiales por el P. Teófilo Urdániz, puede, al fin, salir a la calle y ofrecer a los estudiosos de la Filosofía un Manual completo de la Historia de los filósofos españoles desde el siglo XVIII hasta nuestros días, si bien por lo que se refiere a los últimos solamente recoge los nombres de los fallecidos, prescindiendo, por ello, de tantos y tan buenos autores y maestros de Filosofía que actualmente viven.

Con gran erudición, como ya nos demostró ampliamente en su *Historia de la Filosofía* (3 vols. B. A. C.), concienzuda búsqueda de datos de los propios autores y de la bibliografía a ellos relativa, y con la obligada objetividad que no todos los historiadores (y menos los biógrafos) suelen tener, el P. Fraile nos va exponiendo las escuelas, sistemas y filosofías de los dos últimos siglos, y ha sabido ubicar a cada filósofo en su lugar, lo cual no es siempre fácil si tenemos en cuenta la afinidad de algunos de ellos con sistemas distintos, y la evolución de otros hacia posiciones cambiantes y contrapuestas.

La Ilustración en España es presentada por el autor en sus justos límites, sin exageraciones nihilistas como para calificar al siglo XVIII exclusivamente como afrancesado y negador de la tradición, y reconociendo las aportaciones de valores positivos no sólo en el campo artístico y literario, sino en todos los demás órdenes. España, en su tardía incorporación al Renacimiento, se erigió en campeón de la Contrarreforma frente a la revolución protestante. Por eso puede hablarse de una Ilustración católica en España.

Pero, no obstante la innegable renovación literaria que en el si-

glo XVIII se manifiesta en los buenos prosistas y versificadores de las escuelas de Sevilla y Salamanca, y de la buena labor de historiadores y eruditos investigadores, en el orden filosófico «poco será lo que tendremos que señalar como destacado», dice el P. Fraile. Sin embargo, el eclecticismo (mezcla de las doctrinas antiguas, que consideran insuficientes, con las nuevas teorías que tratan de completarlas o de sustituirlas), el escepticismo, el empirismo, el enciclopedismo y el sensismo, tuvieron entre nosotros sus representantes. Asimismo, la escolástica sigue ampliamente representada en el siglo XVIII, «si bien más en número que en calidad, hasta que el último tercio sufre las consecuencias de las conmociones políticas y antirreligiosas». Y si la decadencia de las universidades era general, y en el mismo o mayor grado alcanzaba a todas las Facultades, por lo menos los escolásticos «mantuvieron la disciplina y la asiduidad en el estudio, aunque no hayan sido capaces de abrir nuevos rumbos a la investigación». También en el siglo XVIII revive el lulismo en Mallorca con el jesuita Jaime Custurer, Rafael Barceló, O. P., Miguel Forner y Bartolomé Fornés, O. F. M., y otros que terciaron en la viva polémica suscitada por el antilulismo de Feijoo.

A las ideas de la Ilustración se opuso valientemente Juan Bautista Pablo Forner y Segarra quien, en su célebre *Oración apalagética...*, que completó con sus *Cartas críticas*, defendiendo la ciencia y la preeminencia de la escolástica española, contestando así a la insolente pregunta del francés, geógrafo y poeta, Masson de Morvilliers: «Mais que-doit-on à l'Espagne? Et depuis deux siècles, depuis quatre, depuis dix, qu'a-t-elle fait pour l'Europe?» La necesidad de oponerse a la difusión de las ideas enciclopedistas, liberales y antirreligiosas dio a la filosofía y teología de finales del siglo XVIII un carácter polémico en que se mezclaban lo religioso con lo político. Por eso dice Menéndez Pelayo de este siglo que quizá los mejores libros que produjo fueron de «controversia contra el enciclopedismo, y, de cierto, muy superiores a los que en otros países se componían... No hubo objeción de todas las presentadas por la falsa filosofía que no encontrara en algún español de entonces correctivo o respuesta».

En el siglo XIX la historia de España no sigue un desarrollo orgánico y evolutivo, sino convulsivo y revolucionario. Con colores sombríos nos describe Donoso Cortés el triste estado de la España en la primera mitad del siglo XIX. Gumersindo Laverde describe la pobreza y mimetismo del pensamiento español en esa primera mitad del siglo. «Nada más pobre y desmedrado —dice M. Pelayo— que la enseñanza filosófica en la primera mitad de nuestro siglo. Ni vestigio ni sombra de originalidad, no ya en las ideas, que ésta rara vez se alcanza, sino en el método, en la exposición, en el modo de asimilarnos los extraños. No se imitaba, se remedaba; se traducía servilmente, diciéndolo o sin decirlo; y ni siquiera se traducían las obras maestras, sino los más flacos y desacreditados manuales». Estas u otras parecidas frases denunciaban la «lamentable ignorancia entre nosotros» unánimemente constatada por autores y personalidades, de las más dispares tendencias.

En este terreno tan propicio a recibir cualquier semilla, fácil era

que arraigasen los que con carácter de «novedad» o como doctrinas salvadoras de tanta ignorancia eran hábilmente importadas por filósofos-políticos que, aprovechándose después de su privilegiada influencia de escuela como el krausismo o de intereses de «partido», sabían airear en ansias proselitistas. Nada extraño, pues, a que por el campo de la filosofía penetraran sucesivamente el cartesianismo, el sensualismo, el materialismo, el sentimentalismo, el eclecticismo, el psicologismo, el tradicionalismo filosófico, el kantismo, el hegelianismo, el krausismo y luego el neokantismo y el positivismo estrechamente aliados.

Señalados quedan los sistemas filosóficos a los que más o menos servilmente se plegará la filosofía en el siglo XIX aun cuando también encontremos aquí quienes, ya lo veremos, mantienen el fuego sagrado de la buena filosofía.

El primer tercio del siglo XIX se inicia con el sensismo de Condillac a cuya influencia no se sustrae el propio Balmes aunque diste mucho nuestro gran filósofo del radicalismo del francés. La *Lógica* de Condillac, la «ideología» materialista de Destutt de Tracy, la influencia de Locke y el utilitarismo de Bentham, tienen representantes, más numerosos que destacados, entre nosotros en el siglo XVIII. El eclecticismo espiritualista de Víctor Cousin (al que critica irónicamente Balmes en su *Historia de la Filosofía*) sucedió al sensismo mitigado. El eclecticismo tuvo imitadores en lo que tenía de actitud filosófica fácil y cómoda —«como toda filosofía que no lo es», según dice M. Pelayo—, pero más habría valido que los hubiera tenido su espíritu de trabajo y laboriosidad en la investigación histórica y crítica.

Al ir perdiendo terreno el sensismo escocés y el eclecticismo francés, va apareciendo un poco de interés por los sistemas filosóficos alemanes. El hegelianismo tuvo entre nosotros muchos representantes sedicentes hegelianos, aunque como ha demostrado Elías de Tejada en *Hegelianismo español*, poco tenían de hegelianos la mayor parte de ellos. Iniciado en Sevilla con José Cantero y Ramírez fue seguido por sus discípulos Fabré y Escudero, Benítez de Lugo, Pí y Margall, Roque Barcia, Emilio Castelar y otros.

Pero la mayor aportación de la España de la época a la filosofía alemana fue la hecha por los krausistas españoles que contribuyeron a hacer conocer una filosofía casi desconocida en la propia patria de Krause. Sanz del Río, López Martínez, Benítez de Lugo, Rodríguez Alba, los de la «Institución libre de la Enseñanza», y no pocos de los llamados hegelianos importaron de Alemania la ininteligible fraseología del panenteísmo krausista que pudo encontrar aceptación entre muchos que no lo entendían y entre otros a quienes servía para aplicaciones propagandistas de tipo político.

También la escuela escocesa fue introducida aquí por Martí de Eixalá y continuada por Llorens y Barba y por Masferrer y Arquimbau.

Bajo la rúbrica de «espiritualismo cristiano», agrupa el P. Fraile «un conjunto de escritores, difíciles de catalogar en otras corrientes más definidas». Martín Mateos, Moreno Prieto, Salvador Mestres y Alonso Martínez forman, según nuestro autor, en este grupo.

Como «apologistas católicos» agrupa el P. Fraile, frente al liberalismo a Jaime Balmes cuyas celebradas obras *El Criterio*, *Filosofía Fundamental*, *Filosofía Elemental* y *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*, bien merecen hacer a Balmes el primer filósofo español del siglo XIX. Con Balmes colaboraron, sobre todo en sus publicaciones de filosofía política, de sociología y de periodismo otros autores católicos y tradicionalistas, ninguno de los cuales pudo eclipsar la gran figura del malogrado «filósofo de Vich».

Donoso Cortés, magnífico orador, uno de los más brillantes parlamentarios de su tiempo, político diplomático y sociólogo, «se resentió siempre de la carencia de una sólida formación filosófica», ni profundizó en el sentido de las corrientes criticistas e idealistas alemanes. Plenamente ortodoxo, al menos en sus últimos años, los «factores» que juegan en la doctrina donosiana, brevemente enumerados por el P. Fraile, son: la afirmación de un *Dios, creador del mundo*, que rige y gobierna con su providencia el desarrollo de la historia; la *creación del hombre* con un fin trascendente; una *visión teocéntrica y cristocéntrica de la historia*. A estos principios y su ardorosa defensa, puso Donoso Cortés su pluma y su fogosa elocuencia e influencia en España y en el extranjero donde era bien conocido.

Entre los apologistas católicos contra el krausismo destaca Orti y Lara, profesor y periodista brillante que supo contrarrestar la influencia alcanzada por el parasitismo político prestado a los representantes españoles de la enrevesada filosofía alemana. Navarro Villoslada y Aparisi Guijarro, excelente orador, forense y político, Fernández Valbuena y otros.

Contra el materialismo y el positivismo, cita el P. Fraile a los apologistas católicos Jaime Almera, Martínez Vigil, el P. Urraburu y el P. González Arintero, Lorenzo Figueroa, Carbonero y Sol, Torras y Bragés, y la magnífica trilogía formada por Vázquez de Mella, Balmes y Menéndez Pelayo.

En un capítulo aparte reúne el P. Fraile los «cursos y textos de filosofía del siglo XIX» formando los siguientes grupos, de los que únicamente citamos algunos de los más destacados: 1) *Tomistas*: el Cardenal Ceferino González (*Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás, Filosofía elemental, Estudios religiosos, filosóficos, científicos y sociales, Historia de la Filosofía*, y otros muchos escritos); Eduardo Hinojosa, eminente jurista e historiador del Derecho (*Historia general del Derecho Español, Influencia que tuvieron en el Derecho público de su país, y singularmente en el Derecho Penal, los filósofos y teólogos españoles anteriormente a nuestro siglo*, etc.). 2) *Suarecianos*: Fernández Cuevas (*Philosophiae rudimenta, Historia Philosophiae*); el P. Mendire (*Elementos de Ontología, Cosmología, Psicología, Lógica; Ontología, Derecho Natural; Institutiones philosophiae scholasticae ad mentem divi thomae ac Suarezii*, etc.); José Urraburu, cuya obra capital es su curso monumental de filosofía: *Institutiones philosophiae quas Romae tradi-*

derat, 8 vols., y otras obras dedicadas a cada una de las partes de la Filosofía.

Entre los krausistas: Julián Sanz del Río y sus discípulos Navarro Zamorano, Fernández y González, Francisco de Paula Canalejas, Fernández Ferraz, F. de Castro Fernández, Salmerón, Azcárate, Labra, González, Serrano, Revilla y Morera, Giner de los Ríos, Ruiz Chamorro, y los krausistas de Sevilla: Sales y Ferré, Castro y Castro, Romero de Castilla, Alvarez Espino, etc.; los krausistas de Salamanca, Valladolid y Valencia, y otros que no mencionamos.

El neokantismo y positivismo contó también entre nosotros, en el siglo XIX, con algunos representantes (Núñez Arenas, Rey Heredia, Nieto y Serrano, Perojo y Figueras, García Ruvira, Miguel Rodríguez y algún otro que poco contribuyó a los estudios filosóficos); el positivismo tuvo sus principales adeptos en las ciencias naturales y entre los médicos.

Menéndez Pelayo, Miguel de Unamuno y José Ortega y Gasset ocupan sendos capítulos en esta *Historia de la Filosofía*, y a ellos, juntamente con Amor Ruibal y Eugenio D'Ors dedica el P. Fraile mayor atención exponiendo con verdadera precisión la doctrina filosófica (ya bien conocida entre nosotros) de estos filósofos españoles contemporáneos. Es de destacar el verdadero diagnóstico que hace de Unamuno y no creemos aventurado decir que acaso entre los muchos autores, españoles y extranjeros, que han hablado y escrito tanto sobre Unamuno, nadie conozca tan certeramente el «modo de ser» del maestro de Salamanca, lo cual es imprescindible para explicar la eterna paradoja y contradicción que es toda la filosofía de Unamuno. Acaso sea así porque el P. Fraile, como nosotros, vivimos cerca de Unamuno, le tratamos y creíamos conocer «algo» de su pensamiento y, sobre todo, de su no disimulado modo de enjuiciar la vida y la circunstancia.

Un libro, en fin, este del malogrado P. Fraile que completa un buen Manual de Historia de la Filosofía.

Emilio SERRANO VILLAFañÉ.

GARCÍA ARIAS, Luis: *Balance y perspectivas del Tribunal Internacional de Justicia* (Discurso de recepción). Real Academia de Jurisprudencia y Legislación. Madrid, 1972.

En los veinticinco años de vida del Tribunal Internacional de Justicia —medio siglo exacto si lo consideramos como heredero y continuador del Tribunal Permanente de Justicia Internacional, órgano paralelo de la también fenecida Sociedad de las Naciones— el mundo ha asistido a la más espectacular transformación de las relaciones internacionales; la planetización drástica producida por la descolonización y la consiguiente entrada masiva de los nuevos Estados afroasiáticos en los organismos internacionales —con las subsiguientes polarizaciones en bloque de Estados más o menos monolíticos y más o menos cambiantes—

han producido impactos decisivos en las instituciones mundiales, en la vida real del mundo y en el propio Derecho internacional. Es decir, en todos los pilares sobre los que está montado el Tribunal. Todo ello ha repercutido decisivamente en el funcionamiento del mismo —y quizá todavía más en su relativo no-funcionamiento—, en la recepción e interpretación de sus actuaciones y en las innumerables propuestas y contrapropuestas para mantener o alterar sus estatutos, sus líneas operativas y sus mismos caracteres y naturaleza. ¿Qué queda hoy en día, no ya del mundo moderno modelado por los imperialismos europeos, sino del mundo bipolar posbélico? El Asia subcontinental e insular, las ne-
gritudes, la C. E. E., las Américas hispánicas, las naciones árabes, China y el Japón, renacido en septiembre de 1972, son otras tantas realidades formidables que han roto los moldes del reparto mundial entre U. S. A. y U. R. S. S. La misma O. N. U. es muy distinta de la concebida por la Carta fundacional, al menos a nivel operativo. Y sobre todo, ese Derecho internacional, único y universal, que aplica y debe aplicar el Tribunal, ¿está a la altura del mundo pluriforme, pluricentrista, proteico y heterogéneo de nuestros días?

El profesor García Arias analiza sucesivamente los precedentes y la génesis interna del T. I. J.; su naturaleza y puesto en las organizaciones internacionales; su composición, organización y funcionamiento, y las posibilidades institucionales y funcionales con que él cuenta en el presente y para un próximo futuro. Ello le da base para estudiar también, de un modo más o menos directo, las principales *cuestiones disputadas* en la doctrina jurídica internacionalista y en la propia práctica internacional vigente.

Los aspectos concretos de máxima fricción, puestos de relieve por el profesor García Arias respecto al Tribunal Internacional de Justicia, son los siguientes:

Equilibrio entre el sistema arbitral y el estrictamente judicial para la solución pacífica de los conflictos internacionales. Ambos sistemas son no sólo compatibles sino incluso complementarios y con ventajas correlativas. El arbitral implica mayor libertad en el recurso a la jurisdicción y en la elección de los componentes del Tribunal, así como una mayor incidencia de las consideraciones de equidad y composición que de las de derecho estricto. El judicial lleva consigo una mayor institucionalización jurídica de las relaciones internacionales, una mayor firmeza y rigidez de las normas y procedimientos aplicables y un índice mayor de seguridad jurídica, de comunitariedad organizada y de unidad estructural y funcional. A la mayor elasticidad del primer sistema corresponden las mayores y mejores garantías, procesales y sustantivas, del segundo. En esta segunda línea se inserta preferentemente el Tribunal Internacional de Justicia.

Equilibrio entre Política y Derecho en el tratamiento de las relaciones internacionales. El Tribunal es de suyo una institución específicamente jurídica y judicial; la política corresponde más bien a la diplomacia bilateral o multilateral y tiene su especial campo de incidencia en otros organismos internacionales, fuera o dentro de la propia O. N. U.

Pero lo cierto es que la política sigue afectando decisivamente al Tribunal, en todos y cada uno de sus niveles y momentos de composición y actuación. Esta politización, no deseable pero insoslayable de hecho, ha motivado múltiples crisis endémicas, sobre todo respecto a la distribución mundial y nombramiento de los magistrados que forman el Tribunal en sus diversas etapas y respecto al carácter doctrinal-pragmático o práctico-ejecutivo de sus actuaciones. La geopolítica y el aspecto cuantitativo imponen decisiones no compartidas por muchos juristas y «técnicos» del Derecho.

Equilibrio entre libertad y obligatoriedad de los Estados en recurrir y comparecer ante el Tribunal para la solución de los conflictos que los separen. Una vez más quedan afectados así los dos principios básicos —antagónicos en parte, complementarios en otro sentido— de la moderna convivencia internacional: la soberanía de cada Estado y su calidad de miembro de la comunidad internacional. La justa composición entre ambos principios sigue siendo problemática, difícil y objeto de controversias diarias.

Equilibrio, paralelo al anterior, entre libertad y obligatoriedad de los Estados en la aceptación y ejecución de las resoluciones y sentencias del propio Tribunal, según se encuadre a éste en los dominios del *ius cogens* o en los difusos contornos de un *ius liberum* voluntarista, arbitral y posiblemente recalcitrante. Pero ese Derecho internacional, uniforme y universalista, de que se nutre el Tribunal, ¿puede ser extendido unívocamente al mundo plurirregional y pluricentrista en que vivimos? ¿El universalismo humanista en que se basa dicho Derecho —en definitiva de cuna, corte y cuño tradicional e incluso europeo-occidental— es compatible e integrable con los nuevos humanismos afroasiáticos? ¿Es, sobre todo, el instrumento y la medida más eficaz, además de justa, para el logro de las aspiraciones y axiologías de las naciones jóvenes y para la «normalización» de las relaciones internacionales? Son escollos y crisis endémicas que amenazan la singladura y la misma ensambladura del Tribunal Internacional de Justicia.

Equilibrio entre «Derecho vigente» y «lex ferenda» como pauta de actuación del Tribunal. Es el propio carácter y el contenido del Derecho internacional el que está en juego al transfondo de todas estas cuestiones. Las crisis de confianza que siguen afectando al Tribunal no derivan sólo de cuestiones de procedimiento ni de métodos de trabajo —excesivamente lentos y por eso mismo exorbitantemente costosos para las partes implicadas—; se deben, sobre todo, a la ya indicada revolución e incluso inversión de las relaciones internacionales acaecida en los últimos años. Los nuevos Estados, y en realidad todos los que no han participado con peso específico en la elaboración del Derecho internacional vigente, desconfían de unas normas heredadas y ajenas a ellos. Muchos abogan por un nuevo Derecho internacional, no sólo progresivo sino incluso progresista. Otros responden que al Tribunal no le compete crear nuevos Derechos sino aplicar el ya institucionalizado, y asesorar jurídicamente conforme a él cuando se requieran sus funciones consultivas.

Equilibrio entre universalidad y regionalidad. Es evidente que el Tribunal tiene, por su misma constitución y naturaleza, competencia y jurisdicción mundial. Y que no puede abdicar de su condición de instancia jurídica suprema a nivel internacional. Pero también es evidente que subsisten y seguirán subsistiendo diferencias decisivas entre los múltiples sistemas jurídicos y las muchas áreas culturales y geopolíticas de nuestro mundo. La creación de Tribunales regionales interestatales con jurisdicción más localizada y más adaptable a las condiciones específicas de cada *casus iuris*, puede ser una solución de compromiso entre ambos aspectos. ¿Pero no equivaldría a una vivisección retrógrada de la aún balbuciente comunidad internacional y a una centrifugación suicida del propio Derecho internacional vigente? Las bases comunitarias tan laboriosamente alumbradas y la relativa unidad jurídica internacional lograda en nuestra Era —al menos a nivel formal, institucional y de organización—, y que han cristalizado especialmente en la O. N. U. y en el propio Tribunal Internacional de Justicia, ¿no sufrirían retrocesos irreparables con la proliferación de los Tribunales regionales interestatales? Dichos riesgos serían rentables para nuestro mundo, a corto, medio y largo plazo? La creación de Salas especiales dentro del propio Tribunal parece implicar nuevas posibilidades de armonización entre las tendencias centrípetas y centrífugas: ellas podrían ejercer una función de unificación y coordinación entre los diversos Tribunales regionales que se arbitraran e integrarlos orgánicamente en el Tribunal Internacional de Justicia, cabeza y síntesis del ordenamiento jurídico internacional. A nivel programático no se ve solución más equilibrada y equilibradora.

El Tribunal Internacional de Justicia es uno de los centros neurálgicos del actual entramado internacional; en él confluye toda la problemática internacional. Precisamente porque es, *a la vez*, el «órgano judicial principal» de las Naciones Unidas y una de las instituciones más típicas y significativas de la propia comunidad mundial, y del Derecho internacional. Esta conexión multipolar y *sui generis* da lugar a innumerales tensiones y fricciones dentro y fuera del mismo, y le exige equilibrios cada vez más difíciles, tanto respecto a su organización y estructura como en relación con su funcionamiento y planificación.

Vidal ABRIL CASTELLÓ.

GRIMM, Dieter: *Solidarität als Rechtsprinzip. Die Rechts- und Staatslehre Léon Duguits in ihrer Zeit.* Frankfurt, Athenäum, 1973. 122 páginas.

El autor, investigador del Max Planck Institut für Europäische Rechtsgeschichte de la Universidad de Frankfurt, que dirige el gran historiador y filósofo del Derecho Helmut Coing, ha dividido su obra en tres partes de desigual extensión pero de idéntico interés. En la primera estudia el panorama jurídico-social del siglo XIX francés (pági-

nas 7-26), en la segunda se expone el sistema de Duguit (págs. 27-91), y en la tercera, la influencia de Duguit en el pensamiento y en la realidad jurídico política contemporánea (págs. 92-104).

Frente a lo que creían los comentarios coetáneos de Duguit, el aspecto central de su obra no estriba en el planteamiento de un nuevo método para el estudio del Derecho. Este constituía tan sólo un instrumento para la realización de los objetivos, por él propuestos al Derecho. Es más, tal método, el realismo científico, según Grimm, adolecía de la ingenua pretensión del positivismo de querer fundar todo posible conocimiento sobre el hombre en los datos observables exteriormente de lo humano (pág. 104). La reducción del Derecho a la facticidad, que tal método preconiza, conduce a la incompreensión del Derecho en su dimensión más genuina: la ontológico-valorativa.

Por el contrario, el aspecto central de la obra de Duguit, según Grimm es el que hace referencia a la problemática del contenido y de los fines del Derecho (pág. 7), es decir a la cuestión de la socialización del Derecho, aspecto de gran actualidad, para el autor, a consecuencia del derumbe de las ideas liberales en el campo económico.

En este sentido, la obra de Duguit presenta un doble aspecto. De un lado, es crítica e intento de superación del pensamiento político de su tiempo, que él resume en dos conceptos: el de soberanía como clave del Derecho público, y el de libertad, como clave del Derecho privado (páginas 29 y 196). De otro lado, es construcción de un nuevo programa. En efecto, en la crítica de estas dos nociones Duguit, observa Grimm, arremete de modo especial y constante contra Rousseau (al que a pesar suyo sigue en ocasiones, págs. 60 y 74), en quien encarna la concepción individualista de la libertad, que sin embargo paradójicamente va a conducir a la exaltación de la soberanía y a la negación de aquella misma libertad individual, razón por la que califica su teoría como un «inefable sofisma» (pág. 32). A la concepción individualista opone Duguit la concepción solidarista de la libertad, apoyándose en Comte y Durkheim. Del primero acepta la idea de que no hay más Derecho que el derecho a cumplir con el deber (pág. 63). Del segundo, la idea de la división del trabajo social y de la pacífica convivencia de las clases sociales, idea que le lleva a repudiar a Marx y al sindicalismo revolucionario de Sorrel (pág. 85). La libertad debe ser considerada como un deber, como una función, no ya como un derecho (pág. 62). Estado e individuos deben ponerse al servicio de la sociedad entendida como un «vasto taller de producción». La noción de soberanía debe ceder ante la de «servicio público», la de Derecho subjetivo ante la de solidaridad interclasista.

El autor señala muy acertadamente que la intención de Duguit era eliminar todo cuanto significase señorío de un hombre sobre otro (página 37), fiel en ello al pensamiento de Proudhon (págs. 84 y sigs.) y de ahí su deseo de establecer la primacía absoluta del Derecho objetivo: «cada uno recibe su status y su regla de conducta del Derecho objetivo, nadie puede llegar a erigirse en legislador» (pág. 106). De hecho, no obstante su obra fue instrumentalizada al servicio de los regímenes totalitarios de diferente signo: fascista, nacional-socialista, comunista. Grimm

señala a este respecto que tal utilización constituía en cierto modo un abuso en la interpretación de su obra. El sistema de Duguit era ciertamente totalitario, de «peligroso rostro» (pág. 107): reducía el valor del individuo a pura pieza del sistema social (pág. 61), confundía las esferas del Derecho y de la Moral (pág. 45), pero se trataba de un «modelo totalitario, ideológicamente neutral, tecnocrático»: «Das System ist zwar totalitär, aber niemandem zu Diensten. Alles dienst vielmehr dem Recht» (pág. 106). Su negativa a admitir un Derecho superpositivo, por exigencias de su propio método (pág. 107) hizo posible que tal vacío fuese rellenado por las más variadas ideologías totalitarias.

El trabajo de Grimm resulta de gran interés para el filósofo del Derecho y para el jurista en general no sólo por la magnífica exposición —sobria y concisa— que el autor hace del pensamiento del Decano de Burdeos y de su influencia, sino además por su especial tratamiento, y su valoración crítica, que demuestra una firme convicción en la necesidad de la Filosofía. Como él mismo dice, la obra de Duguit atestigua muy claramente que «el precio pagado por el miedo ante la Filosofía es la falta de sentido» (pág. 61). Tal miedo hizo posible que el enemigo del marxismo-leninismo fuese invocado en la Unión Soviética en defensa del sistema, que el enemigo de la soberanía absoluta del Estado gozase de gran prestigio en la Alemania nazi y en la Italia fascista.

Jesús BALLESTEROS.

JUTGLAR, Antonio: *Pí y Margall y el Federalismo español*. Taurus. Madrid, 1975-76. 2 vols., con amplios apéndices documentales.

La monografía de Jutglar sobre el federalismo pimargalliano es, en mi opinión, sumamente ilustrativa: mucho más por lo que da a entender y significa, que por lo que dice o contiene expresamente. Condensada en fórmula única, esta obra demuestra y muestra hasta la saciedad que el federalismo pimargalliano —y muchos de los movimientos confluyentes en él, paralelos a él, o simples «compañeros de viaje» ocasionales suyos— fracasaron estrepitosamente no ya por razones coyunturales o en virtud de fuerzas antagónicas exteriores sino, sobre todo, por un cúmulo impresionante de contradicciones, impotencias y prejuicios internos que dimanaban de su propia sustancia, de su estructura ideológica y táctica, y de su misma estrategia política, social e incluso revolucionaria.

¿Cuáles fueron las contradicciones e impotencias más significativas que pone de relieve la obra que aquí comentamos? Unas derivan de la estructura mental y del talante personal del insigne prohombre barcelonés. Resaltan espacialmente su intransigencia utópica y maximalista en la dirección del propio partido y en sus «alianzas» exteriores; su apriorismo romanticista, visceralmente anticristiano y panteístico —otro ex-seminarista que se fue al otro extremo— tras el surco de Hegel y Proudhon; su mesianismo difuso y universalista, inútilmente empeñado

en superar abstracciones propias y ajenas; y su débil reformismo gubernamental (en los breves días en que Pí y Margall tuvo en sus manos el Poder Ejecutivo de la República) frente a los radicalismos de muchos de sus propios correligionarios, y frente a los contrataques de otros movimientos, momentáneamente desplazados por el federalismo triunfante.

Entre las contradicciones e impotencias de carácter objetivo-estructural y político-estratégico sobresalen, según Jutglar, las derivadas de la heterogeneidad e incluso rigurosa oposición política y social de las mismas bases del movimiento pimargalliano: «La complejidad de mentalidades y de factores estructurales —unido a las contradicciones de un partido formado por bases, totalmente, contrapuestas y socialmente enemigas— llevaría aparejado el fracaso del Federalismo e incluso, de la misma Revolución burguesa española. Ello no obstante, sin embargo, para que se patentice la importancia de la obra de Pí que, de manera especial, intentó —por vez primera— resolver dos de los grandes problemas que han constituido el centro nervioso de la historia posterior de España: el regional —especialmente la llamada *cuestión catalana*— y el del proletariado industrial y campesino» (pág. 34).

Es evidente que en 1870 no había en España —ni tan siquiera en Cataluña— una burguesía y clases medias suficientemente numerosas y potentes para intentar, y mucho menos para lograr, la pretendida revolución según sus propios objetivos, intereses y pautas de actuación. Es evidente que al unirse tácticamente a las masas proletarias —también en sí mismas, acéfalas, desorganizadas e impreparadas para todo lo que no fuera oposición y reivindicación— el federalismo burgués de la república pimargalliana tenía que quedar desbordado y necesariamente centrifugado y desmembrado por sus propias bases. Es evidente, por fin, que con políticas y reformismos de salón y de probeta y de aficionados se pueden suscitar tempestades impresionantes de esperanzas, de utopías y de promesas —e incluso auténticas revoluciones a nivel nacional— pero difícilmente se resuelven no ya los problemas pendientes ante los que se reaccionó, sino los así creados.

La obra de Jutglar, «primeriza» en su composición aunque no en su publicación, es suma y resultado de una ingente tarea investigadora y sistematizadora. Como todas las tesis doctorales que se publican en su formato y líneas más o menos originarias, corría el riesgo de la difusión temática y de la inmadurez crítica. Los retoques, recortes y sangrías a que la ha sometido su autor, son todavía insuficientes. Sobran «preámbulos cordiales» y declaraciones de tipo subjetivístico-personalista que no interesan más que al autor. Sobran, a nivel crítico, muchas de esas notas difusas y confusas a que tan aficionado se muestra el autor («ver lo indicado en notas anteriores»; «ver capítulos anteriores y posteriores»; «ver referencias anteriores y posteriores al respecto»; «me remito a...»; «ídem íd.»; etc.). Estas referencias vagas y reiterativas no sirven más que para desorientar al lector, y para privar de sentido e interés crítico a otras notas auténticamente certeras y sustantivas, que quedan así difuminadas.

El otro gran riesgo estaba precisamente en la amplitud y generalidad de la temática abordada. De ella ha desgajado su autor numerosos estudios más concretos, publicados aparte. Corría entonces el riesgo suplementario de quedar como algo desustanciado e insípido, como un verdadero «mamotreto» en palabras de su autor. No ha sido así. La obra, aunque de lectura a veces difícil y algo reiterativa, cumple adecuadamente con su finalidad esencial de brindar al interesado una amplia y bien documentada panorámica del federalismo pimaragalliano en sus diversas etapas genéricas, en sus razones y sinrazones, en sus éxitos y fracasos.

¿Qué queda, entonces, para la historia y para el eterno presente español, si hacemos un balance global del federalismo pimargalliano, resumen y paradigma del federalismo español según la obra que comentamos? Queda, en primer lugar, una vasta y polifacética labor publicística de Pí y Margall, con múltiples discursos, proclamas, ensayos, esbozos e intentos incluso de carácter constituyente y constitucional. Queda, en segundo lugar, la extraordinaria y ejemplar honestidad pública y privada del patriarca del federalismo decimonónico español. Queda, en tercer lugar, un impresionante *dossier* histórico-sociológico y documental, no suficientemente sistematizado, desbrozado y dibujado en sus líneas maestras por Jutglar, pero que en todo caso implica y significa una soberana lección de historia viva.

Queda, sobre todo, un «legado histórico» de enseñanza, experiencias e incluso escarmientos que hay que aprovechar a todo trance. La historia no se repite. Pero lo que sí se repite constantemente —porque va consustancialmente unido a la condición humana, individual y colectiva— son unas cuantas opciones básicas del ser y del quehacer de individuos y comunidades. En todo caso, la España actual de los años 70 parece decisivamente distinta de la de los 70 decimonónicos. Es una España industrial, con potentes y numerosas clases medias: con un Estado fuerte y prospectivo, aglutinado en torno a una joven y dinámica institución monárquica; con basamentos sociales, institucionales y de salvaguardia colectiva que no pudo ni soñar la república pimargalliana. Una España que tiene lo que —por no tenerlo— hizo fracasar a la del siglo XIX.

Desde una óptica histórica, lineal y progresiva, de Estado unitario nacional-territorial, para muchos ya no tiene sentido hablar de federalismo español, y mucho menos de federalismos catalanes, andaluces, gallegos, vascos, aragoneses, etc. Desde esta perspectiva la «cuestión federal española» habría quedado resuelta —bien o mal, eso es otra cuestión— con la segunda época de los Reyes Católicos, con la liquidación de las Comunidades castellanas y levantinas, con el centralismo uniformista de los Austrias y con los Decretos de Nueva Planta borbónicos. Para los mantenedores de esta interpretación de la intrahistoria española, todo el siglo XIX y la tercera década del XX —y especialmente las dos Repúblicas españolas— serían inútiles intentos suicidas y reaccionarios por *volver* a la Edad Media y a los catonalismos comuneros,

aunque bajo vistosos disfraces de foralismos, regionalismos o federalismos, más o menos separatistas.

No es esa la cosmovisión histórica en que se inserta la obra de Jutglar. Simplificando líneas, diremos que pertenece más bien a la escuela de Vicens Vives, cuya hipótesis de trabajo fundamental es precisamente la visión pluralística, policentrista y «dialéctica» (centro-periferia) de la historia y el eterno presente español. En definitiva, la divergencia entre ambas visiones de lo español se centra en esta opción: *Estado unitario nacional* (eventualmente con «autonomías» territoriales a nivel administrativo, pero no a nivel político-estatal estricto «que no es negociable») frente a *Estados federales orgánicamente unidos* (con un «poder central» más o menos fuerte e indiviso). Lo que para los primeros es irreversible e incuestionable, para los segundos hay que sustituirlo por un nuevo organismo de las «nacionalidades» españolas.

Vidal ABRIL CASTELLÓ.

LARRAZ, José: *Humanística*. Para la sociedad atea, científica y distributiva. Editora Nacional. Madrid, 1972. 494 págs.

En la misma línea de *La meta de dos Revoluciones*, celebrado libro de Larraz, que agotó la segunda edición y aún hubiesen seguido otras de haberlo querido el autor, pero como «superación de aquél», según nos dice él mismo, aparece ahora *Humanística*, en la que se recogen otras publicaciones suyas anteriores como *Esquema y teoría de la Historia* (1970), *El bien común* (1971), ambos ampliados y ligeramente corregidos, más seis capítulos inéditos, todo lo cual forma el contenido del libro que presentamos con veintiún capítulos y el medio millar de páginas.

La obra es un largo recorrido que, paradójicamente el autor va llenando con brevedad y perspectiva reveladoras de su gran erudición y del mérito —propio sólo de maestros— de la concisión, es, diríamos, la historia, el «esquema esquematizado» del mundo y del hombre que, partiendo del cosmos y de sus elementos, se va a centrar, principalmente, en el «microcosmos» que es el hombre. El hombre es un *ser*, entre los seres del universo, un ser *viviente*, entre los seres vivos, *animal*, entre los animales, pero, sobre todos ellos, es un ser viviente, animal *racional*, *espiritual*, *libre* y *social*. Y formando parte de todo este mundo de los entes, el hombre tiene algo de común con cada uno de esos grupos: hay en él unas «tendencias naturales» que responden a ese triple orden óntico-cósmico, cosmo-vital, y propio del «animal rationale et sociale»; tiene unas necesidades y unos fines —muchos intermedios— y un fin trascendente y último en que termina (según una concepción cristiana y teocéntrica del hombre y del mundo) como Fin que fue, a su vez, su Principio. Dios Principio y Fin del hombre.

En todo este proceso histórico desde el comienzo de los seres hasta el fin del hombre se desarrolla la vida toda de la humanidad en una sucesión de hechos naturales, de sucesos históricos, de instituciones de

todo tipo, según los tiempos, o mejor, caracterizando y distinguiendo los tiempos y las épocas que dividen la Historia. Pero el hombre, al servicio del cual está todo lo creado, también ha de servir a los demás y a la sociedad en una conjunción armónica de bienes y de fines comunes, el *bien común*. Cosmos y microcosmos, presente y futuro humano con sus permanencias y mutaciones, sus realidades y aspiraciones, desfilan por el libro de Larraz en una concepción filosófico-teológica de la historia.

Pero una historiología ajustada a los hechos, o mejor un «movimiento director de la historia», nos permite una teorización historiológica comparando las características de tiempos y épocas lejanas en los aspectos más importantes configuradores de la realidad histórico-social (población, medios de subsistencia y producción, trabajo, propiedad, estructuras sociales, económicas y políticas) y ver en este proceso histórico comparativo la evolución e involución, el progreso y retroceso de todos estos factores. Y así, si es indudable que en la actualidad han crecido gigantescamente los factores económicos y culturales (en los países «más enriquecidos actualmente, que son los occidentales-democráticos»), ha disminuido inmensamente la religiosidad; se han hecho más graves para la Humanidad entera los efectos bélicos; y los pueblos más avanzados en riqueza, en libertad y en difusión del poder político «presentan síntomas de degeneración, especialmente en amplias zonas juveniles, rodeadas de la indiferencia de la mayoría». Una teorización historiológica nos conduce a la conclusión de que el movimiento director de la historia, mediante un aumento de las dimensiones demográficas, empresariales y de las unidades sociales totales, y una modificación de las estructuras que, funcionalmente, socializa a los hombres, jerarquizándolos e instituyendo Estados, «ha producido fabulosos incrementos de frutos económicos y culturales, al mismo tiempo que se genera el ateísmo práctico, se sufre el riesgo de una destrucción bélica incomparable con lo pasado, y surgen síntomas premonitorios de degeneración en los países más dotados». Sin embargo, esta teorización —según Larraz— «no puede estimarse aún admisible», sino que para pretender la tendencia secular de una curva, establecer la ecuación con consideración y medida de ordenadas regularmente periódicas, tendríamos que «penetrar en la entraña misma de la historia y contemplar sus principales puntos modales». Eso es lo que va haciendo —*grosso modo*— el autor, subrayando la importancia de los respectivos factores en las épocas más señaladas y por todos admitidas como divisorias de la Historia. La mayor parte de las teorías historiológicas «se vienen abajo porque la Historiología ha de ajustarse a la realidad, la cual, a su vez, propende a aproximarse, sin alcanzarlo nunca, al bien común».

Larraz ha dedicado estudios muy documentados al bien común y aquí en el libro ocupa varios capítulos (en los cuales no podemos seguirle en esta breve reseña) considerando que la doctrina del bien común requiere de la religión como factor social, de tal modo que el bien común institucional, más el *ethos* ambiental (educación y formación religiosa de los niños y adolescentes) que requiere, viene a sumarse en lo que Larraz llama el «íntegro y puro *bien común*» (pág. 367).

Pero la Historia y su teoría —dice el autor— «no cubre más que una pequeña parte de lo que probablemente contará la vida entera de la Humanidad. Hay que abrirse; hay que utilizar la intuición. ¿Qué será lo futuro?».

Aquí se abre la última parte del libro, los seis capítulos en los que su autor va exponiendo las «opiniones importantes sobre lo futuro», agrupados por materias puestas en serie según su proximidad o lejanía de los presentes, los «futuribles probables, más que Futurología», porque si existe un saber teórico de la historia, de éste pueden inferirse fundadamente, junto a *posibilidades* del futuro, notas de *probabilidad* en lo porvenir experimentalmente cimentadas. Son varias las probabilidades teóricas: la sociedad «se irá haciendo más mesocrática», la meta de dos revoluciones «se verá aproximarse enseguida», un «vigoroso renacimiento religioso» y la «necesidad de crear un poder mundial efectivo». Pero, en definitiva, la historia humana «no se debe de conceptuar como la historia de un hombre multiplicada por *n*; aquella necesidad religiosa no es sólo una probabilidad teórica, responde a una realidad: el hombre entra en sí, en su vida personal interior —*in interiore hominis*—, ve su re-ligación con Dios y comprende la posibilidad, mediante una vida virtuosa propia, Cristo y la cruz, de su salvación y de cara a la desesperanza. Cada uno de nosotros, respecto del espacio cósmico (del que el hombre forma parte como ser) y del tiempo histórico en que el hombre —ser histórico— está inmerso, «se siente infinitésimo». No obstante, a la vez, el hombre reflexivo en cuanto miembro de una sociedad política «se siente colosalmente superior al infinitésimo espacio-temporal que es». Y, muy por encima todavía si el hombre reflexivo, sobre ser miembro de una comunidad temporal «se contempla re-ligado con Dios por el sentido divino y la conciencia moral».

La Humanística —muy vieja pero que no ha muerto ni morirá—, «nos ha integrado, armónica y jerárquicamente, el bien común, la vida personal y la *reliatio cum Deo*, ante el telón de la creación grandiosa y de la trágica destrucción que engendra la historia humana y su pre-visible futuro».

Por esta concepción cristiana y trascendente del hombre —anclado en el mundo pero con ansia y aspiraciones de trascendencia y eternidad—, Larraz puede sustituir con ventaja el imperativo categórico kantiano —demasiado humano— y la insalvable angustia existencialista por este otro: «Obra de tal manera que tu conducta te excite a repetir frecuentemente, con anchura de corazón, estas palabras: En Tí, Señor, está mi esperanza».

Emilio SERRANO VILLAFañÉ.

LÓPEZ QUINTÁS, A.: *El pensamiento filosófico de Ortega y D'Ors*. Ediciones Guadarrama. Madrid, 1972. 434 págs.

Lo decisivo en todo pensamiento filosófico no es lo que un filósofo dice de modo expreso, sino lo que pone ante los ojos de modo implícito

a través de aquello que dice, es decir, el esclarecimiento de las posibilidades originarias de un problema fundamental con cuyo esclarecimiento dicho problema se transforma y se mantiene en su auténtica problemática. Esto es lo que pretende el P. López Quintás en este libro por lo que se refiere a los grandes filósofos españoles: Ortega y D'Ors. Porque no va a repetir simplemente lo que ellos han dicho, sino a «recrear» su pensamiento y la problemática que suscitan, porque únicamente a través de esta «repetición» re-creadora pueden llevarse a cabo los modos penetrantes de interpretación que postula la hermenéutica actual. Y esto no implica una actividad subjetivista, sino un manifiesto a favor del carácter *interaccional*, rigurosamente *ambiental*, del *comocer* que trasciende los esquemas objetivo-subjetivo, interioridad-exterioridad, ensimismamiento-alteración, teoría-praxis. Es un esforzado género de *hermenéutica en profundidad* al que ofrece una sólida base el método que López Quintás suele denominar «analéctico» en función de su carácter bipolar, de dos niveles que conjuga la realidad —como se hace patente sobre todo en sus estratos más elevados—: el objetivo y el superobjetivo, el expresivo y el expresante.

Sobre estos principios metodológicos —a los que el autor del libro que presentamos ha dedicado amplia exposición en su obra *Metodología de lo suprasensible* (Madrid, 1971), aborda ahora el pensamiento filosófico de dos pensadores característicos de la primera mitad del siglo xx español. Ortega y D'Ors, de cuya producción global pretende destacar —a través del método analéctico— las intuiciones que todavía conserven vigencia y fecundidad y señalar el camino que todavía pueda llevarlas a pleno logro.

Una lectura «analéctica» de los escritos de Eugenio D'Ors y de Ortega y Gasset y un análisis de sus intuiciones fundamentales —no siempre precisas— adquieren una sorprendente clasificación y desarrollo. La lectura de D'Ors es —según López Quintás— de corte predominantemente *expositivo*. La de Ortega ofrece un carácter más bien *crítico-analítico* en la que *lo decisivo es sorprender los esquemas mentales* y categorías que vertebran su pensamiento así como las posibles extrapolaciones categoriales que pueda cometer. Visto desde 1972, Ortega «es más bien el promotor de empresas intelectuales y ojeador de temas decisivos que el sistemático diseñador de vías fecundas de solución». Tal vez este análisis es el que explique el «desazonante fenómeno de la disparidad de posiciones críticas frente a Ortega». De aquí la importancia que reviste en el análisis del pensamiento orteguiano precisar con cierta finura metodológica la peculiar interacción del yo y la circunstancia verdadera del hombre.

En este punto se inserta la vertiente más fecunda y actual de la obra filosófica de D'Ors, centrada en torno a la dualidad dialéctica «Potencia-Resistencia». Porque a lo largo de una obra copiosa y multiforme, D'Ors «persiguió con tenacidad sistemática, con un estilo de pensar preciso y constante, una meta clara: tensar y flexibilizar el pensamiento en la medida exigida por la realidad vista en su inexaurible riqueza y movilidad creadora». Y así Eugenio D'Ors se cuida de analizar y des-

tacar la diversa densidad entitativa de los diferentes estratos de la realidad con el propósito de esclarecer el nexo que media entre las realidades cargadas de expresividad y la intuición intelectual. *Orden, belleza, juego, potencia creadora, eón, numen* son categorías que desempeñan en el pensamiento de D'Ors una función axial y pueden ofrecer a un análisis hondo valiosas precisiones en orden a la clasificación de los conceptos fundamentales de la «filosofía de los ámbitos». En el momento filosófico actual, consagrado a la tarea de superar el alicorto horizonte empirista por la vía difícil de la inmersión en lo concreto sin concesión alguna a fáciles y nefastos abstraccionismos, «nada más aleccionador —dice López Quintás— que asistir al proceso de gestación de un pensamiento nutrido en exclusiva por la contemplación de los estratos más hondos de lo real». Y esta fidelidad a lo real nos permite advertir la diferencia del rango entitativo que media entre las realidades meramente objetivas —mensurables, asibles, sometibles a verificación y control— y las realidades ambientales constituidas de modo constelacional por la vinculación de ciertos elementos interrelacionales.

Esta visión genética del pensamiento de Ortega y de D'Ors permite distinguir nítidamente los *planteamientos* de las *soluciones*, las *intenciones* de las *realizaciones*, y advertir cómo a veces se cierran a sí mismos el paso en orden al despliegue de sus intuiciones iniciales por no reparar debidamente en las consecuencias que encierra el asumir como módicos ciertos estratos de lo real y sus categorías correspondientes.

De ahí la atención que presta el método analéctico al estatuto ontológico que los autores conceden a la trama de realidades que constituyen la verdadera circunstancia humana y a la actitud que el sujeto cognoscente guarda respecto a ésta.

Sobre la base de estos principios metodológicos, López Quintás estudia, en las dos partes en que divide el libro que presentamos, «La expresividad de lo real y el pensamiento figurativo» del pensamiento filosófico de Eugenio D'Ors, y «La razón vital (¿o analéctica?) del pensamiento de Ortega y Gasset».

Que es como puede hacerse una «repetición» re-creadora y una auténtica «interpretación» de ambos filósofos españoles del siglo XX.

Emilio SERRANO VILLAFañÉ.

LORCA NAVARRETE, José F.: *Adolfo Posada: Teoría del Estado*. Anales de la Universidad Hispalense. Serie Derecho núm. 15. Sevilla, 1973. 77 págs.

El presente trabajo constituye, juntamente con *El Derecho en Adolfo Posada* (Universidad de Granada, 1971), la tesis doctoral del autor: *Derecho y Estado en Adolfo Posada (1860-1944)*, premiada con la máxima calificación.

Posada, krausista, o mejor, como dice el autor, *gineriano*, le debe a su encomiado maestro Giner haber despertado en él una inquietud filosófica en la cual encontrará sentido el significado de los principios del

Derecho Político y de la Ciencia Política. Porque Posada acude a la Filosofía para aunar en una concepción superior todo problema de la política, porque sólo el conocimiento filosófico —que es tanto como conocer una cosa en su esencia— es un conocimiento absoluto. Pero esta prioridad filosófica del conocimiento, porque el principio es antes que el hecho, del que aquél es una manifestación, no le impide reconocer que no es posible una ciencia del Derecho Político sin un conocimiento de la Historia, de ahí la importancia del método experimental.

Los *Principios de Derecho Político*, de Posada, serán, pues, una consideración histórico-filosófica (buscando el *por qué racional*) de los hechos políticos dados en el tiempo. Por eso la Ciencia política —que es para Posada la Ciencia del Estado— como el Derecho Político es el Derecho del Estado político, responde a la necesidad o anhelo del espíritu humano de conocer, analizar, explicar y comprender el Estado, su objeto real, y de conocerlo íntegramente. La unidad de concepto es una exigencia de nuestro espíritu, que sin ella no podría discernir y definir los mismos Estados históricos. Y la naturaleza de ese conocimiento es propiamente filosófica, se propone estudiar la Política, querer conocer lo que el objeto de ésta sea *en sí mismo*, o conocer el Estado en sus *principios* más generales, sin hacer referencia inmediata a hechos políticos determinados de *éste* o *aquel* Estado.

Este conocimiento reflexivo del objeto de la Política así formulado es lo que se llama —y así lo llama Posada— *Filosofía Política* o *Política filosófica* de *principios*. Filosofía política como ciencia de la naturaleza del Estado, del ideal eterno cuya realización debe proponerse todo Estado particular en su vida. La Política como Filosofía se propone desentrañar la realidad permanente, esencial, del Estado. Pero el conocimiento del Estado no se agota en su Filosofía y es preciso, además, el estudio y consideración directa de su realidad positiva. Y así, el conocimiento reflexivo del Estado como hecho o en el proceso de sus realizaciones en el tiempo, de sus fenómenos políticos, constituye el objeto de su historia: la *Historia Política*.

En su obra *La idea pura del Estado*, se plantea Posada el concepto del Estado. Posada —dice Lorca Navarrete— *personaliza* el Estado. El Estado es persona y lo integran personas. El Estado es un régimen de personas, una comunión social de hombres. La idea del Estado, como la del Derecho, ha de formarse tomando como norte una consideración *ética* de su naturaleza, que descansa en el hombre mismo. Por eso el Estado nace y existe por virtud de una ineludible necesidad de la vida humana: la realización del Derecho y el establecimiento de un orden jurídico. El Estado se erige en la personificación jurídica del grupo humano, donde se conjugan armónicamente las libertades individuales y colectivas, dentro de una concepción social y correctora del principio de la soberanía estatal, como puro poder de dominación.

Lástima —apostilla críticamente Lorca Navarrete— que al cabo del recorrido que hace Posada en la exposición de su *idea pura del Estado* «aboque en un fatal, aunque subyugante, escepticismo. Porque a fuerza de *pura*, la idea del Estado de Posada concluye en un bello ideal...

irrealizable, lo cual, después de haber seguido sus afirmaciones al respecto, no deja de ser una triste paradoja».

Distingue Posada entre *Estado Oficial* y *no Oficial*, circunscribiendo al primero a la ejecución *artística* —junto a la *espontánea*— del Derecho, que se encomendaba a órganos de esta función que reciben el nombre de poderes *públicos*, y *juntos*, el de *Estado Oficial*. Es el Estado como Estado gobernante o gobierno. Mientras que el *Estado no Oficial* está constituido por todos los elementos individuales y sociales que lo integran. De éste formamos parte todos los ciudadanos. De aquél cuantos ejercen funciones políticas específicas.

Distingue, pues, justamente Posada el binomio Sociedad-Estado como distingue el Estado del Gobierno. El Gobierno, en términos krausistas, seguidos por Posada, es el Estado Oficial. Pero bien entendido que esta distinción no supone, ni puede suponer, divorcio entre los términos. Porque la vida normal del Estado, según Posada, será la consecuencia natural de la compenetración entre el Estado no Oficial —que es la comunidad política o sociedad— y el Estado Oficial —que es el Gobierno en y para la realización de los fines del Estado. Y esta compenetración armónica se produce merced a la formación y acción de la opinión pública, partidos políticos, prensa, sufragio, etc.

Donde mayormente se revela la influencia krausista de Posada y las «sutilezas organicistas de Ahrens y del arquetipo que le diera Giner de los Ríos», es, según Lorca Navarrete en la elaboración del concepto de soberanía política, en torno al cual afloran problemas tan complejos como los del fundamento del Estado y la justificación del poder político. Este tratamiento sistemático se hace en la obra de Posada a propósito de estudiar la actividad del Estado bajo el punto de vista del poder que a aquél compete.

La soberanía del Estado y la fuerza con que se impone es, en esencia, una fuerza moral cuyo valor arranca del hecho de que todo lo que el Estado hace es racional y, por ello, necesario para el efectivo imperio del Derecho. O, en otros términos: la soberanía es el atributo del Estado, que le permite vivir y realizar su fin. Considerada esa actividad *racional* del Estado desde el punto de vista de la capacidad, constituye el Poder del Estado. Y las funciones todas del Estado no son otra cosa que expresión y realización de su actividad. La total actividad del Estado no se agota en la consideración de su capacidad o poder para obrar, sino en que aquella actividad va a manifestarse realizando el fin del Estado —el Derecho—, en cuyo caso se define como función —jurídica—. Y Posada nos habla de *funciones* y no de *poderes* del Estado. Las diferentes funciones son expresión de la *unidad* esencial de la actividad jurídica del Estado.

Las formas políticas, y la crisis del Estado es la tercera parte del trabajo de Lorca Navarrete. A *la Ciencia política y la Sociología y el Estado Político*, primera y segunda partes, respectivamente, sigue esta última, en la que Posada concibe la *forma* del Estado en el más riguroso sentido krausista, considerando que el problema de la forma del Estado es el de su *Constitución* en el significado que tiene en Giner y

Azcárate. Y bajo el término Constitución «se expresa —según Posada— la total estructura política». En la constitución del Estado se sintetizan orgánicamente los factores que actúan en la constitución social. El Estado se nos revela como una síntesis incesantemente renovada de la acción de todos sus factores constitutivos...; el Estado es de todos los que le forman y todos están en el Estado, son el Estado: y son *animales políticos*.

Pero la intervención y participación se logra en el seno del Estado a través del mecanismo de la *representación*, que es una relación sociológica esencialmente orgánica, que supone un enlace entre el *organismo* político y su miembro, órgano, análogo, como tal, al del organismo biológico.

En este punto —dice Lorca Navarrete— el organicismo ético krausista presenta en Posada ciertos contactos con la concepción realista que late en la doctrina del organicismo naturalista. Pero se desvía del puramente biológico al considerar que dicha relación sociológica no se establece mediante una continuidad celular, sino merced a lazos psíquicos, a una acción interespiritual de seres racionales. Esto es, entre el Estado y sus miembros se establece un lazo *ético*. La noción de representación entraña así una explicación ética y jurídica de un fenómeno orgánico, a saber: el modo en que el Estado realiza su actividad política a través de sus miembros, que si *naturalmente* son sus *órganos*, jurídicamente son sus representantes (pág. 54).

Pero la actividad del Estado no se agota ni enajena porque se condense específicamente en sus miembros; no se traslada o traspasa a ellos íntegramente la actividad del Estado por el pacto o elección, lo cual supondría la desaparición del sujeto de la soberanía —el Pueblo-Estado—. Por eso no es posible una forma de democracia directa, porque aunque ejerciera todo el poder público la comunidad, la pluralidad de los miembros al obrar como tal y para fines de la comunidad, obraría siempre por representación: cada individuo no actuaría en concepto de individuo, sino como representante del Estado.

La acción general del Estado tiene una expresión más genuina en la *opinión pública*, y el ideal del Estado, en cuanto a su organización debe ser el de acomodar su estructura a las necesidades de la elaboración de la opinión pública, procurando que ésta sea certera, flexible, serena y con raíces y ramificaciones en todo el cuerpo social.

El problema esencial de la organización política estriba en encontrar la forma más adecuada para que todos los elementos que componen el Estado actúen y colaboren en su vida, lo cual se logra a través de la opinión pública. Consecuencia de esto es que los Gobiernos de los Estados han de responder a los movimientos y exigencias de la opinión.

Por esto Posada —advierte Lorca Navarrete— «insiste en sus escritos en una necesaria atmósfera de publicidad y *notoriedad* en que justamente ha de formarse la opinión pública».

La forma del Estado, para Posada es la manera según la cual obra, y como el Estado no puede obrar sino por representación, el Estado es *formalmente representativo*, y por la representación se trata de asegu-

rar en todo caso la participación, por el *sufragio*, del organismo social en el Estado y en las decisiones políticas.

Respecto a las *formas de Gobierno* Posada «adopta una actitud de indiferentismo totalmente congruente con su concepción —de fondo, de contenido— del Estado». Porque el problema de la estructura y organización del Gobierno tiene para él un interés muy secundario al lado del problema de fondo del Estado, es decir, de la plena realización de la libertad y dignidad de la persona humana, verdaderas *esencias* que al Estado le compete realizar plenamente concebido el Estado como expresión de un orden social políticamente constituido en régimen de garantías de la persona humana, no dependen, como condición necesaria, de la persistencia del régimen parlamentario ni de ninguna forma política determinada esas *esencias* que pueden realizarse bajo éste o aquél régimen tan plenamente como lo consientan las circunstancias de cada pueblo; su formación cultural, la elevación de su ideal, la intensidad y delicadeza de su sensibilidad jurídica, la fuerza con que se produzcan en la comunidad social las reacciones éticas defensivas contra la arbitrariedad y la injusticia del Poder, y la disposición de ánimo de las gentes frente a la acción dominadora de quien o quienes *detentan* el Poder público.

Por eso para Posada hay *crisis del Estado* cuando ésta afecta no sólo a las instituciones o a la estructura constitucional, sino a la vida misma del Estado, a sus *esencias*, a los valores que han de justificar a la acción política. Repudia, en sus últimos años de docencia, la configuración del Estado totalitario en cualquiera de sus formas, porque «bajo el fascismo, el bolchevismo o el régimen dictatorial, la libertad deja de ser un derecho absoluto y es contemplada como deber». La crisis del Estado, para Posada, es una crisis de la libertad y de los valores y manifestaciones de la libertad. «La libertad es un derecho y la forma típicamente humana de cumplir el deber por la persona *en el* Estado, sin duda, pero *no bajo* el Estado».

En unas *Conclusiones Generales*, Lorca Navarrete sintetiza las sugerencias que la personalidad y doctrina de Posada le han suscitado a través de sus obras. «Posada —dice— con ciertas limitaciones, representa un exponente genuino de una época de una ideología». La época va desde fines del siglo XIX hasta casi mediados del siglo XX. La ideología es el krausismo, a través de su intérprete en España, Giner de los Ríos, y de la Institución Libre de la Enseñanza. «Invariablemente, encontramos en Posada las ideas jurídicas del más puro ginerismo y, en general, del krausismo.»

El Derecho es un orden de condicionalidad orgánica. Y, sobre todo, para Posada —he aquí su rasgo más original— el Derecho es un fluido ético. Posada «entrelaza los escuetos planos de lo jurídico y lo moral. Creemos que Posada se sirve de la moral para servir al Derecho allí donde lo jurídico no llega, a saber: el cumplimiento del mismo. Si la coacción queda marginada, la consecuencia es que el cumplimiento del Derecho tendrá su razón de ser en el campo de la moral y de las convicciones propias».

Y «entrelaza también Posada lo individual y lo social en su teoría de un Estado constitucional y socializado. Estado constitucional como Estado de Derecho —lo mismo que el Derecho Político es un Derecho para el Derecho—, respetuoso con las más puras esencias —libertad y dignidad— de la persona humana».

Pero Posada, al reclamar una y otra vez el cumplimiento espontáneo y voluntario del Derecho y la función simplemente tutelar del Estado, «parece echar en olvido el dato real de la esencial naturaleza egoísta de la persona humana y el carácter autoritario que, ordinariamente, reviste el Estado».

La aportación de Posada y su doctrina del Derecho y del Estado es «meritoria en el campo del pensamiento iusfilosófico, y radica más que en posibilidad efectiva del sistema en el plano de las realidades políticas, en haber intuido y presentado el papel que debe desempeñar el elemento ético a la hora de controlar las veleidades del poder político».

Bien, pues, por el libro —tesis doctoral— de Lorca Navarrete en el que ha sabido captar tan bien el pensamiento jurídico y político del gran jurista español.

Y que, sin profesar la Filosofía del Derecho, supo aportar a ella ideas filosóficas muy en boga entonces en España —como el krausismo— aunque éstas no nos gusten.

Emilio SERRANO VILLAFANÉ.

MACIÁ MANSÓ, Ramón: *Investigaciones filosófico-jurídicas. I. El fenómeno jurídico*. Oviedo. Universidad de Oviedo, 1973. XIV + 346 páginas.

Bajo el título, por demás modesto, de *Investigaciones*, Ramón Maciá, cuya trayectoria relevante en materias filosófico-jurídicas es tan estimada entre los especialistas españoles y extranjeros, brinda en este libro la primera parte de una grande empresa intelectual que, a la hora de su consumación, habrá de ser contada entre las de mayores vuelos en la bibliografía hispánica del siglo xx acerca de las cuestiones jurídicas.

Es Ramón Maciá varón de sólida arquitectura física, trasladada en el estudio a construcciones de no menor robustez. Su indudable, transparente, «seny» catalán innato; su sobria severidad intelectual, atañente a su humanidad peculiarmente catalana, forzosamente aquilatadora, no se deja arrastrar del turbión seductor de la gloria de los simples fogonazos pasajeros; antes le empuja a construir con recia mano de seguridades los sillares de un sistema cuyos primeros indicios constan en el libro que comento. Que no es el profesor Maciá de los que pierden las horas contorsionando textos copiados de media docena de libros a fin de aparentar saber qué sea el estructuralismo o cuál es el imposible secreto de la filosofía hegeliana, por ejemplo. Cuando escribe, profundiza con penetrante agudeza y sin perder de vista que este libro suyo no es más que la primera piedra berroqueña de la construcción que es meta de sus trabajos de auténtico filósofo del Derecho.

Su programa está expresado a la letra en la página 310 al perfilar

como «el presente trabajo no tiene otro objetivo que definir y analizar el fenómeno jurídico. Posteriormente en otros trabajos, que pensamos realizar, el fenómeno jurídico se constituiría en el punto de arranque de una filosofía del Derecho realista y pragmática, entendiendo por tal aquella filosofía que sitúa su punto de partida en la realidad fenomenica del Derecho y pretende contribuir a solucionar problemas de la misma, además de otros problemas, para formar un sistema de filosofía del Derecho completo». *El fenómeno jurídico* ha de ser, por ende, valorado en función de su calidad introductoria. Ya lo expresa el autor desde la página IX del Prólogo.

Abundan a cada paso brillantes planteamientos, acertados juicios y generosas perspectivas. La crítica de los sistemas culturalistas, sobre todo los de Cassirer (pág. 38) y del «espíritu objetivo», en relación con el personal y el objetivado, tal como los entendiera Nikolai Hartmann (páginas 57-59); las aproximaciones y desemejanzas entre las realidades histórica y cultural (págs. 65-68); son algunos de los muchos rasgos de sagacidad hondísima constantes en *El fenómeno jurídico*, lista que no puede prolongarse salvo hacer desmesuradamente largo el comentario de esta glosa.

Siendo *El fenómeno jurídico* umbral esperanzado de un sistema, quedan en pie indagaciones nuevas, necesarias para enjuiciar el conjunto de la postura asumida por Ramón Maciá. Dos de estas indagaciones prometidas serán precisas en especial modo: la investigación filosófica de los problemas del Derecho natural, prometida en las páginas 136 y 150, y la anunciada «teoría del saber jurídico», predicha en la página 226.

Los resultados de la primera de ellas dirán hasta qué punto haya conseguido Ramón Maciá acertar con aquel equilibrio entre Derecho y Justicia que contemplara con tanta perspicacia en su libro *Derecho y Justicia en Suárez*, puesto en relación con las perspectivas culturalistas que aquí le sirven de punto de partida. Lo que eran las relaciones entre Derecho-ley y Derecho-facultad por él tan excelentemente calibradas dentro del sistema suareciano habrá que confrontarlas con las conclusiones que van dimanando de su crítica de los sistemas culturalistas en particular, críticas que son el sugestivo martilleo sobre los yunques de otras teorías, en martilleo de donde saltan las chispas que iluminan los sucesivos pasos del pensamiento del autor. Únicamente tras de la aparición del prometido estudio sobre el Derecho natural, que con impaciencia aguardamos quienes conocemos la profundidad filosófica de los talentos de Ramón Maciá, será hacedero formular una conclusión cierta en torno a cuestiones todavía vistas en este libro desde un ángulo determinado. Incluso en este extremo sería asimismo deseable que Ramón Maciá contrastara sus posturas con otras típicas del pensamiento moderno; concretamente, a través de un cotejo especial con las del maestro Legaz Lacambra y con las temáticas suscitadas por el tridimensionalismo del afamado profesor brasileño Miguel Reale. Serviría para completar los contornos, en los que sería útil para todos los especialistas en Filosofía del Derecho asistir al asalto crítico que con tanta maestría suele llevar a cabo el profesor de la Universidad de Oviedo.

Las conclusiones del segundo estudio prometido acerca de los saberes del Derecho ofrecerían interés particular a quien abajo firma, empeñado en desentrañar la teoría de los saberes jurídicos en el tomo I del *Tratado de Filosofía del Derecho*, de próxima publicación. En especial, pareceme que el haber rehuido el tratamiento del saber técnico debiera merecer una meditación más sosegada por parte de Maciá. A mi ver es imposible reducirlo ni a la noción vulgar, ni al concepto científico. Entre el hombre de la calle y el catedrático universitario está situada la artesanía de los jueces; que actúan con mero saber técnico de aplicación de leyes, saber meditado para no descender al vulgar, más arte que no puede soñar ni atesorando soberbias con elevarse a las alturas de la ciencia, y no digamos ya de la filosofía, jurídicas.

Son observaciones llamadas a apoyar, no a discutir, los méritos de *El fenómeno jurídico*. Al lado de la entereza sabihonda de otros maestrillos de escayola, éste es el libro de un pensador auténtico, anticipo de un sistema que habrá de contar entre los más granados de la Filosofía del Derecho de la España del siglo xx. A veces, por sus maneras, Maciá recuerda la seguridad incomparable de Jaime Guasp, con andar tan des-caminados en sus vías intelectuales. Otras da la impresión de estar leyendo uno de aquellos libros concienzudamente pensados, del tipo de los que produjo la ciencia alemana al doblar del 1900. La seriedad humana y el equilibrio ponderado de Maciá resplandecen en cada página del libro.

Y conste que quien firma no comparte la línea filosófica que Ramón Maciá tiene elegida. Por eso es más de subrayar la calidad de sus talentos, de sus saberes y de sus cualidades de filósofo. Puesto que el único vicio de Maciá es la humildad, débese este reconocimiento de estricta justicia, unido al ruego de que no haga demorar en demasía la continuación de libro tan espléndido.

Francisco ELÍAS DE TEJADA

MARAVALL, José Antonio: *Estado moderno y mentalidad social (siglos XV y XVI)*. Revista de Occidente. Madrid, 1972. 2 volúmenes. 529 y 619 págs., respectivamente.

Historiadores, sociólogos y juristas abordan la problemática del llamado «Estado moderno» desde perspectivas sólo parcialmente coincidentes. Lo que se traduce en importantes divergencias tanto a nivel metodológico como en el campo del desarrollo concreto de cada tema, y mucho más en las calificaciones, terminologías utilizadas y conclusiones que unos y otros infieren de sus propios planteamientos y desarrollos. Todo esto nos lleva a poder valorar, en todo lo que merece, una obra tan monumental y entramada como la que ahora comentamos. Maravall ha abordado la temática del Estado moderno en toda su profundidad y extensión, pero no desde una perspectiva histórico-filosófica o puramente doctrinal, sino desde sus propias posturas académico-profesionales de jurista-historiador, politólogo y sociólogo. Ello ha dado lugar a un tra-

tado de carácter más bien institucional y genético, en el que lo puramente doctrinal y apriórico queda integrado en lo histórico-sociológico-documental con resultados positivos para la ciencia histórica y para la sistemática jurídico-política. El difícil equilibrio logrado por él en el tratamiento de un tema tan complejo y proteico es ya un resultado sustantivo.

En un primer balance global podemos decir que esta densa y apretada «biografía» e «intrahistoria» del Estado moderno es una de esas obras que consagran a un autor e incluso a una escuela. Dentro de la propia producción de Maravall significa un hito importante: uno de sus temas de especialización estaba centrado en el movimiento comunitario protonacional (Comunidades y Germanías); otro momento clave de sus investigaciones es la configuración y concepción del Estado en pleno siglo XVII, cuando empieza a ser claro, para los más clarividentes al menos, el desfase y quiebra del sistema hispánico austríaco. Entre estas dos rupturas se sitúa el llamado siglo de oro español. Pues bien, lo que a Maravall le interesa más directamente en la monografía que ahora comentamos es precisamente el entramado institucional y mental que llenó toda esa época. El momento de eclosión del libro se centra en esa difícil y compleja segunda mitad del siglo XVI y primer cuarto del XVII, en que todo lo hispánico-imperial llega a sus puntos máximos de expansión y tensión interna y externa, y comienza la flexión y decadencia irreversible.

Hemos dicho que esta obra consagra, además, a toda una escuela: historia e historiografía se funden en la monografía de Maravall con resultados positivos. Historiadores sin más e historiadores especializados (del Derecho y del Estado, de la economía, de la filosofía y de la cultura, de la literatura, del arte; de instituciones, hechos o momentos históricos concretos) prestan a Maravall mucho de sus mejores enfoques y conclusiones como otro elemento de interpretación y búsqueda. Esto no quiere decir que las afirmaciones concretas de Maravall, más o menos universalizadas, vayan a ser aceptadas por todos. Pero sí quiere decir que en conjunto esta obra constituye un punto de partida ya insoslayable e imprescindible para todo el que en lo sucesivo aborde temas relativos a la época y objeto estudiados por Maravall.

Por otra parte, el propio Maravall sabe guardar las distancias y subraya, cuando lo cree necesario, su divergencia respecto a interpretaciones y planteamientos de otros: en este sentido la obra es incluso profundamente original y muestra un buen equilibrio entre tendencias de «escuela» dentro de nuestra propia historiografía.

La obra de Maravall es, en suma, más descriptiva y testimonial que discursiva y conceptual o apriórica; más documental que dialéctica; más sintomática que polémica. Incluso en los capítulos más monográficos y detallistas prevalecen los enfoques y desarrollos de conjunto. Esto lleva consigo riesgos muy cualificados, pero el autor no los rehuye ni ignora. Al especialista podrán parecerle insatisfactorios y precipitados algunos de los desarrollos parciales de esta obra. Dada su complejidad temática y sistemática, eso es seguramente inevitable.

Juristas, sociólogos e historiadores hablamos del «Estado moderno» como una realidad nueva y reciente, muy diferente de las estructuras políticas medievales o antiguas. Para algunos se trata de una realidad nacida con el Renacimiento y el descubrimiento de América; es decir, con la modernidad. Para otros se trata de algo bastante más reciente: sólo bien entrado el siglo XVII, tras la liquidación de las guerras de religión y la consolidación de Reformas y Contrarreformas, cabría hablar de Estado moderno (absolutista, unitario y centralista), en sentido propio. Para otros, todavía más restrictivos, Estado moderno no existe más que tras la liquidación de los «estamentos e instituciones intermedias» con la Revolución francesa y el triunfo del liberalismo en pleno siglo XIX.

Para los primeros, Estado moderno significa, ante todo, superación de los pluralismos político-vinculantes heterogéneos de la Edad Media: significa sumisión formalmente igualitaria y unitaria de todos los ciudadanos o nacionales de una misma Monarquía fuerte y concentrada. Para los segundos eso no basta: porque bajo la uniformidad aparente y simplemente programática de las monarquías trasrenacentistas subsistían demasiadas formas de vinculación política estamental y señorial de claro cuño medievalista y arcaizante; lo estatal sólo se impone como estructura política suprema y excluyente con el triunfo del absolutismo de los Reyes-sol. Para los terceros, eso sigue perteneciendo plenamente al «antiguo régimen» estamental: sólo el triunfo de las revoluciones decimonónicas, igualitarias y uniformistas, traerá consigo una forma de Estado auténticamente moderna.

¿Cuáles son las ideas claves que han presidido el enfoque y el desarrollo de la obra? Indicaré las que me parecen más significativas:

a) *Concepción «estructuralista» del Estado.*—Maravall ha estudiado todos y cada uno de los principales factores del Estado que están en juego y cambian a lo largo de la época. Pero no en cuanto realidades aisladas que evolucionan en virtud de leyes y condicionamientos autónomos, sino en cuanto ingredientes de un conjunto. Es decir, que han seguido una doble línea conjunta, plenamente «estructuralista»: cuantificación y cualificación de los cambios de cada uno de los elementos conjugados en cuanto insertos en el todo estatal y en cuanto que determinan cambios cuantitativos y cualitativos en el propio Estado; cuantificación y cualificación de los cambios del Estado mismo en cuanto institución de conjunto y en cuanto que sus propias variaciones inciden en la evolución de todos los factores englobados en él.

En el primer sentido, Maravall ha constatado y pulsado múltiples innovaciones y «revoluciones» parciales. En el segundo aspecto, los cambios —estructurales, funcionales o simplemente coyunturales— habidos en la propia realidad y actuación del Estado le han llevado a calificar los tiempos protomodernos como «la era de la revolución estatal». En todas las épocas ha habido, evidentemente, cambios y repercusiones similares. Pero Maravall opina que en aquella coyuntura alcanzaron una profundidad y extensión muy notable. En todo caso, según él, el Estado

que nace con el Renacimiento y el descubrimiento de América y se consolida a través del enfrentamiento de los nuevos imperialismos coloniales es una institución nueva, si se la ve con suficiente profundidad y óptica histórica.

b) *Concepción evolutiva y continuista*.—Maravall rechaza los saltos en el vacío y las rupturas bruscas. Su visión es más puntualizada y frecuentemente subraya la continuidad histórica. Según él, cualquier institución nueva (el Estado moderno, por ejemplo) tiene siempre una parte mayor de viejo y heredado. Ello le lleva a afirmar globalmente que la misma política del siglo XVI sigue siendo medieval en gran proporción, tanto si se mira a sus formas de organización como a sus fines y a los medios de que dispone y utiliza. Hay, eso sí, un nuevo perfil y sentido de conjunto y esto es lo que parece prevalecer en las calificaciones. Los mismos intentos de una mayor «racionalización» y «tecnificación» de las estructuras sociales y estatales se ven frecuentemente frenados por inercias arrastradas del pasado o por contrafuerzas que surgen de nuevo en sentido opuesto.

c) *Concepción psico-sociológica*.—La tercera idea clave de Maravall (clave también en el aspecto metodológico) es el paralelismo y mutua interferencia entre instituciones vigentes y mentalidad reinante. O, si se prefiere, entre formas de vida y organización colectiva, por una parte, y formas de pensar y preferir, por otra. Esto le lleva a utilizar de un modo sistemático y constante un procedimiento binario pero de base múltiple: consulta de documentos jurídico-legales de carácter cuasiconstitucional u oficial, en cuanto que reflejan el estado institucional, real y efectivamente vigente; consulta de fuentes literarias, filosóficas y testimoniales de carácter estimativo o doctrinal, en cuanto que reflejan la conciencia colectiva y el sentir común sobre esas mismas instituciones y respecto a la actuación de los cuadros políticos rectores. La comparación y composición entre ambos ángulos de visión de un mismo objeto le sirve a Maravall para describir el conjunto y trazar su propia interpretación del mismo.

d) *De lo «protonacional» y lo «protoestatal» al «Estado moderno»*. Estas matizaciones y otras similares sirven a Maravall para lograr una mayor proximidad y adecuación entre concepto y realidad y entre término y concepto. Según él, no sólo no hay ruptura entre lo medieval y lo «proto-moderno», sino que incluso la propia Edad Media española es la menos «medieval» de los países europeos, pues en ella se manifiestan con especial vigor y pujanza lo nacional-territorial y lo nacional-comunitario que caracterizan a lo moderno. En esta línea quizá habría que admitir (al menos como hipótesis de trabajo muy probable, en opinión de Maravall) que en gran medida el proto-estado español fraguó antes y mejor que en otras geografías coetáneas; antes incluso que sobreviniera el descubrimiento de América. La prioridad en disponer de un auténtico «Estado moderno» dio a España, según él, ventajas com-

parativas importantes y fue concausa en el ulterior éxito mundial de la empresa española y de la propia Monarquía hispánica. Con Carlos V la consistencia interna del Estado español y la dinámica intranacional de la propia Monarquía terminó imponiéndose a las superestructuras imperiales; con Felipe II incluso las absorbió.

e) *De lo nacional-imperial a lo internacional-comparado.*—Es otra de las dimensiones más ricas y sorprendentes de la obra que comentamos. Al lector no familiarizado con anteriores publicaciones del mismo autor llegará incluso a asombrarle la riqueza, profusión y profundidad de las «lecturas» y fuentes en que se apoya Maravall. Está, además, muy lejos de «nacionalismos» miopes: al estudiar aspectos concretos y parciales de la Hispania de entonces son muy frecuentes sus referencias a autores foráneos y a momentos e instituciones coetáneas de otros países (particularmente, Francia, Flandes, Alemania e Inglaterra). Esto ayuda poderosamente al lector —e incluso al especialista— a situar y calibrar cada una de sus afirmaciones y matizaciones relativas a las instituciones nacionales dentro de un contexto auténticamente «histórico» y planetario (es decir, en las dos coordenadas básicas de todo lo humano: tiempo y espacio). Se constata así que muchas de las pretendidas originalidades y exclusivas históricas de lo español no lo son tanto, al menos en la época estudiada aquí; y a la vez se descubren matices diferenciadores donde no se esperaban.

¿Hasta qué punto puede considerarse como Estado moderno el complejo y abigarrado sistema político-institucional implantado en España tras la terminación de la reconquista y el logro de la «unidad nacional» con los Reyes Católicos? ¿Hasta qué punto sigue siendo el mismo «Estado» el sistema político-imperial impuesto por Carlos V tras la liquidación de las comunidades y germanías? ¿Hasta qué punto la «conversión a lo español» llevada a cabo por el propio Carlos V en sus últimas etapas de reinante (y mantenida a machamartillo por Felipe II con el primer «Estado burocrático» de la Historia) está en continuidad con la línea anterior o la contradice? ¿Hasta qué punto el sistema dinástico-imperial patrocinado por los austrias menores entronca con la «Monarquía tradicional» hispánica (protonacional), la ratifica o la traiciona por objetivos «extraños» al pueblo y a la propia institución monárquica o estatal? ¿Puede hablarse de una línea evolutiva constante y unitaria o se trata más bien de esquemas de Estado contradictorios entre sí y sólo cronológicamente sucesivos?

Por otra parte, además de la perspectiva intranacional existe la dimensión comparativa internacional del problema: ¿Hasta qué punto las diversas estructuras e instituciones políticas globales de la España áurea armonizan con las correspondientes de otros países? ¿Son más «democráticas», «modernas», «racionales» ... o más «absolutistas», «arcaizantes», «desfasadas», etc.? Conocida la relatividad consustancial de todas las formas políticas y de todas las calificaciones historiográficas, resulta extraordinariamente complejo y difícil intentar responder a estas y otras interrogantes similares.

Vidal ABRIL CASTELLÓ.

MILLÁN PUELLES, Antonio: *Economía y libertad*. Confederación Española de Cajas de Ahorro. Madrid, 1974. 444 págs.

El profesor Millán Puelles viene a llenar, con la serie de perspectivas que engloba en este libro, un importante sector de ciertas reflexiones que podríamos denominar «antropología filosófica» centrada en la problemática del hombre contemporáneo, pero sin eludir las dimensiones permanentes de la estructura del ser humano considerado en su realidad histórica. De ahí el planteamiento de los temas del escorzo económico, a la luz de la problemática de la libertad humana, considerada ésta, no ya sólo en sus radicaciones ontológicas básicas, sino también en su fenomenología aparentemente más superficial a fuer de cotidiana.

De ahí que el profesor Millán Puelles lleve a cabo su investigación fijándose en las experiencias más elementales de la economicidad: las necesidades, los medios, y el sentido y esencia de la actividad económica. En tales coordenadas plantea los temas del libre albedrío, de la índole esencialmente libre del trabajo, del determinismo económico, de las conexiones de la actividad económica con el bien común, y siempre con el horizonte, más postulado que definido, de la libertad moral del ser humano y de todas sus posibilidades racionales.

La aportación antropológica reside en la consideración del comportamiento humano en cuanto un *ens oeconomicum*, y la importancia de la actividad socioeconómica en el contexto de la vida humana, bajo el primado de las diversas modalidades de libertad de que aquél se halla afectado.

Las necesidades básicas del hombre son la que sólo tienen por supuesto la tendencia humana a subsistir. Pero la civilización elemental de la coexistencia implica ya la posibilidad de un vivir mejor que induce a una cierta prosperidad exterior (observaciones tan palpables que no hubieran necesitado de la mención de Aristóteles y de Santo Tomás para imaginarlas, como el autor hace pródigamente en demasiados lugares: páginas 43 y siguientes, 75, 118, 151, etc.).

El medio humano está constituido por la naturaleza, o sea, por el conjunto de las circunstancias materiales en que el hombre existe y con cuyos condicionamientos ha de contar para poder vivir. Frente a ella cuenta con las propias posibilidades técnicas, las cuales son esencialmente indefinidas en cuanto que se despligan desde capacidades no prefiguradas totalmente en sus aplicaciones ni en sus modalidades de invención. El instrumento técnico en que el hombre simboliza su poder universal, institucionalizado en el ámbito organizado económicamente de adquisición de bienes existentes, es el dinero; y la capacidad de hacer que haya bienes, el trabajo.

Desde la preexistencia de los varios tipos de necesidad, y del mundo de los medios económicos organizados, los problemas económicos son modalidades pragmáticas del genérico problema de la libertad individual y colectiva. El trabajo, la actividad productiva, son formas de autodeterminación en cuanto que aquél no proceda de necesidades físicamente inmediatas. El tema de la enajenación del ser humano oscila entre el

polo de la libertad de autodeterminación en que el trabajo es una tarea a dimensiones humanas, y el polo de la opresión por el sistema de la esclavización del trabajador condenado a servir unilateralmente a la organización opresora de los privilegiados en la sociedad (como ha visto Marx). Pero la actividad económica no podría realizarse sin alguna clase de normatividad, entendiendo por tal alguna especie de conocimiento que regulase o dirigiese la actividad humana del producir. Por ello opina el autor que el saber positivo en que consiste el normativismo de la ciencia ¿o de la estructura? económica, ha de tener también en cuenta la existencia de los saberes acerca de normas de valor extraeconómicas, como sería la ética filosófica.

La inmediatización de la apropiación que el hombre hace de las utilidades que para él tiene algún bien material es el «consumo». Mas la producción de tales bienes no puede llevarse a cabo de cualquier manera, sino que la forma en que hayan de producirse no ha de ser «inhumana», como resultado de lo que el autor denomina «alienación laboral», la cual no debe ser admitida. En este punto la ética se limita a exigir el respeto de la dignidad personal del trabajador, sin entrar en los aspectos del trabajo que sólo tengan una significación económica y técnica.

Se introduce también el profesor Millán Puelles en el tema de la propiedad, que acertadamente contempla como derecho de usar un bien material excluyendo a los demás hombres de ese uso, llegando a referirse al tema de la propiedad privada precapitalista y capitalista, y al de la propiedad socialista, recabando en todo caso la exigencia de que ha de organizar suficientemente, no sólo las necesidades humanas inferiores, sino también ciertos valores de orden superior, como es el mantenimiento de la paz.

El estudio del profesor Millán Puelles es útil por divulgar, de un modo concentrado, algunas ideas que se hallan en el ambiente de las concepciones economicistas de circulación en un nivel de cierto sentido común, ordenándolas conforme a una línea constructiva que peca tal vez de ingenuidad y facilidad, lo cual es una virtud denominada «divulgación», pero que defrauda en cuanto que podría esperarse un planteamiento más profundo en sus dimensiones antropológicas, abiertas a problemas acuciantes de nuestros días, y más concretamente, en cuanto a las implicaciones de una verdadera antropología filosófica como la aristotélico-tomista, en los conocimientos socioeconómicos contemporáneos.

Efectivamente, las consideraciones de Max Weber y de Schnelser sobre la actividad económica hubieran podido ser mencionadas con el resultado de conseguir mayor claridad, precisión y adaptación al lenguaje usual, en lugar de las pesadas referencias a Engels. Dentro mismo de las habituales referencias a las doctrinas de los católicos sociales (Byé, Calvez, etc.), hubiera podido servirse el autor de múltiples ideas, muy elaboradas algunas de ellas, que han sido utilizadas ya por otros autores nacionales (e incluso divulgadas sistemáticamente, como en el libro del recensionista *El poder en la actividad económica*, desconocido por el profesor Millán Puelles en su conseguido intento de una simplificación sumaria de lecturas especializadas).

Más, aparte de lo somero y contingente de los elementos manejados en esta investigación, se ha perdido en ella la oportunidad de profundizar en los problemas antropológicos que surgen a la altura de la complejidad orgánica de la sociedad (capitalista, socialista) contemporánea, donde la problemática de la libertad humana resulta tremendamente cuestionada. Efectivamente, el nivel organizado de la actividad económica moderna presenta a la reflexión antropológica una suma de cuestiones anteriormente desconocidas, no sólo del pensamiento socioeconómico antiguo, medieval o novecentista, sino de las preocupaciones filosóficas de no hace más de una década: las nociones de información, de código, de mensaje, de programa de comunicación, de inhibición, de represión, de expresión, de control, etc., sin las cuales una elucidación contemporánea se parece excesivamente a un cuento de hadas extraído de una trastienda polvorienta. La inserción de la vida activa en la naturaleza, de un lado, y la conexión de las informaciones cibernéticas (o sea, determinantes) con las formas de organización de la vida humana, tanto individual como colectiva, parecerían exigir a quien se profesara «filósofo» un tratamiento rigurosamente actualizado cuando pretendiera aludir, al menos someramente, al tema de la economía y de la libertad. ¿Cómo resulta afectada la noción de «naturaleza» por la conciencia ecológica, tal como aparece a partir de los estudios de Schrödinger (1945) y de Morin (1972), denominados, respectivamente, *¿Qué es la vida?* y *El hombre y la muerte*. La noción de la compleja estructura de la totalidad natural, que sienta nuevas radicaciones para la antropología filosófica en la obra de Wilden *Sistema y estructura* (1972) no hubiera debido quedar oculta a la perspectiva explicada por Millán Puelles en este libro.

Los aspectos más importantes del tema de la libertad humana en sus escorzos atinentes a los procesos socioeconómicos vienen a recaer, como ha visto el autor, en las dimensiones éticas de toda racionalidad humana. Ahora bien, en este aspecto, hubieran debido tenerse en cuenta las recientes investigaciones sobre los comportamientos específicos del ser humano, tal como los ha estudiado T. A. Sebeok a lo largo de su investigación *Comunicaciones animales* (1968), por no hablar de los estudios del famoso K. Lorenz (*La agresión*, 1969) y del no menos fundamental W. Wickler (*Las leyes naturales del matrimonio*, 1971). Lo que Morin denomina el «paradigma perdido» de la antropología tradicional es el único concepto clave tenido en cuenta por Millán Puelles. Con lo cual este profesor realiza más bien un cierre del pasado que una abertura hacia el porvenir del saber antropológico válido.

Angel SÁNCHEZ DE LA TORRE.

MORELLI, Gerardo: *Il diritto naturale nelle costituzioni moderne. Dalla dottrina pura del diritto al sistema dell'ordinamento democratico positivo*. Vita e pensiero. Pubblicazioni della università Cattolica. Milano, 1974. 395 págs.

Esta obra puede resumirse brevemente, para luego subrayar algunos

de los puntos en que más se ha ocupado el autor de las cuestiones más interesantes desde el punto de vista metodológico.

El esfuerzo por captar críticamente la totalidad del ordenamiento jurídico conduce a superar el prejuicio metódico de que todo lo que no sea estricto conjunto normativo sea factor extraño al saber jurídico. Tal prejuicio es ideológico unas veces, metodológico otras.

El monismo metodológico ha podido justificarse, en el pasado reciente, según los conceptos científicos de que la legalidad, por el hecho de estar promulgada, es válida y por tanto obligatoria sin más y a todos los efectos. Pero contemporáneamente se ha introducido un instrumento de control de la positividad normativa, que es el control de legitimidad constitucional.

Por ello el objeto de la ciencia jurídica, o mejor del saber jurídico, no puede circunscribirse estrictamente a las normas jurídicas, sino abarcar también todo el conjunto fenoménico de la realidad del Derecho, en su ser y en sus transformaciones funcionales. Por tanto, ninguna metodología purista puede pretender lícitamente dejar fuera de consideración científica el problema de la fundamentación jurídica del ordenamiento normativo positivo.

El movimiento constitucional vigente desde hace unos siglos en Europa, contiene ciertas convicciones más o menos difusas, prácticas usuales así como expresas disposiciones de Derecho, que se proyectan en la perspectiva de buscar o argumentar en base del fundamento del orden jurídico, unas veces señalado como poder constituyente, otras como propia soberanía popular.

Sin embargo, el autor hace ver que la noción de la soberanía popular no se ha de confundir con la de voluntad de la mayoría. Esta distinción se convierte en nuestros días en prueba decisiva para la existencia de una ordenación jurídica democrática, dado que en la actual sociedad pluralista muchos de sus grupos se orientan por intereses diversos y a veces incompatibles entre sí. De hecho, las Constituciones europeas vigentes, en los países occidentales, limitan los poderes de todo legislador, sea en el uso de sus facultades ordinarias, sea incluso en circunstancias de creación constituyente. De ahí que el pueblo y sus determinaciones concretas encuentren también límites prácticos, al ser considerado en su soberanía, pero también sabiendo que su ejercicio soberano no es infalible ni todopoderoso.

La existencia de un sistema jurídico requiere, en su lógica más profunda, que incluso el pueblo soberano debe respetar ciertas limitaciones, a no ser que las disposiciones de voluntad transgresoras carezcan de legitimidad en cuanto actos jurídicos plenariamente obligatorios en el marco constitucional.

La tesis del autor, que se va desplegando a través de comprobaciones doctrinales y del análisis de textos constitucionales, viene a ser la siguiente: quien niega la existencia de normas metaestatales vinculantes, en el plano del Derecho, incluyendo al legislador constitucional constituido o constituyente, niega de hecho las bases de viabilidad de ese peculiar sistema normativo que denominamos «Derecho».

Esta posición se argumenta en términos y expresiones de Derecho Natural, con lo cual se aplican las argumentaciones conocidas en esta tradición yusfilosófica, pero además se concreta una cierta noción del Derecho Natural determinada por su dialéctica normativa hacia las normas e instituciones propias del Derecho Positivo. Se trata, pues, de una argumentación que se fija, más que en las técnicas de conclusión entre principios y consecuencias normativas necesarias, en las técnicas de determinación de las normas justas en el ejercicio de la adaptación histórico-cultural del orden jurídico a las vigencias básicas de la convivencia civilizada, mediante la actividad legislativa y aplicativa de los órganos colectivos existentes al efecto. Para el saber jurídico hay una consecuencia importante: que la interpretación de las normas positivas bajo tal enfoque, alcanza a resultados que son bastante diversos respecto a los meramente técnico-positivos que no contengan referencia alguna a su legitimidad como imposiciones coactivas pero justas. Pues la comprensión del sistema de las normas jurídicas, no debe referirse sólo a sus inmediatas consecuencias resolutorias, sino también a la vigencia global y mediata de tales secuencias, las cuales han de ser valoradas también desde las premisas de toda clase que han conducido a la concreción de tales normas como partes del ordenamiento jurídico positivo. La aplicación de la justicia no es sólo cuestión de cierta coherencia interna, sino también de cierta coherencia externa.

Siguiendo a Legaz, observa a este respecto el autor que la aplicación de la norma positiva ha de tener en mucha cuenta, no sólo el conjunto valorativo que podríamos advertir como vigencia sociológicamente considerada que trata de buscar un método coercitivo al imponer conductas jurídicamente obligatorias, sino el hecho de que la propia norma jurídica, para ser entendida cabalmente, ha de ser interpretada en cuanto que reproduce algo que es previamente una estructura normativa de la vida social.

El tema de la soberanía popular en relación con el poder constituyente viene estudiado, con especial referencia a la constitución italiana, mediante el análisis de varios textos constitucionales europeos, de donde concluye que la Constitución tiene de modo concreto una preeminencia legitimadora tanto sobre el Parlamento como sobre las voluntades concretas del pueblo, aunque la Constitución no crea la soberanía popular sino que solamente la declara, por lo cual la soberanía popular es un presupuesto del ordenamiento, pero no es el único presupuesto del mismo, y ni siquiera el más importante, dado que la índole política de la existencia humana no puede ser un elemento omnicomprendivo a que se reduzca todo principio normativo que haya de buscar plena vigencia en la sociedad.

Los límites de la operatividad legisladora son, por tanto, unos internos por responder a los elementos mismos comprendidos en la vigencia externa de la coexistencia humana organizada, y otros externos, a los cuales se refiere más particularmente el autor manejando los elementos constitucionales analizados: garantías de los límites de acción del poder constituyente y del poder de revisión constitucional; signifi-

cado y legitimidad del control constitucional; el problema del derecho a la resistencia como problema distinto del derecho a la revolución, etc.

Dada la índole de su estudio, se emplean conceptos y argumentos tomados en una rica variedad de autores europeos. Entre ellos aparecen los españoles Caamaño, Galán, García Arias, Lalaguna, Legaz, Lucas Verdú, Juan de Mariana, Pérez Luño, Puy y Recaséns.

Angel SÁNCHEZ DE LA TORRE.

NIN DE CARDONA, José M.^a: *Herbert Marcuse* (en torno de su pensamiento social, jurídico y político). Instituto Editorial Reus. Madrid, 1972. 288 págs.

Nin de Cardona, con sana inquietud filosófica y fiel a lo que ésta obliga, está al tanto de las publicaciones actuales de las que viene haciendo reseñas críticas. Herbert Marcuse, sus obras y las vivas polémicas que han suscitado son de actualidad; en torno a su pensamiento filosófico social (jurídico y político) se han agrupado quienes no tenían acaso otros asideros doctrinales más fuertes, porque la crítica —y crítica es principalmente la obra de Marcuse—, sobre todo si es negativa, atrae con mayor facilidad a los espíritus inquietos y prontos a la «protesta». Por eso se ha atribuido a Marcuse la paternidad de unos movimientos estudiantiles del más subido tono; Marcuse se ha dejado querer por la adulación aunque a veces repudía que él con su crítica de la «sociedad de consumo» y de la «sociedad represiva» pretendiera convertirse en jefe de la «revuelta universitaria». Más bien —y lo dice él mismo— los libros de Marcuse y el movimiento mundial de los estudiantes se encuentran en un final común: la revolución.

Nin de Cardona, en este libro que presentamos, va espigando en la obra de Marcuse —«pensador serio y objetivo»—, y con buen conocimiento de las ya abundantes publicaciones sobre él, el pensamiento de este autor que, si a veces parece repartir palmetazos a diestra y siniestra, no oculta sus «anti» ni las vivas simpatías por ideologías, sistemas y programas con los que Nin de Cardona no está, por supuesto, de acuerdo (como no lo estábamos nosotros cuando antes de ahora dedicamos un trabajo a algunos aspectos de la doctrina de Marcuse). Esto no obstante, Nin de Cardona, a través de los siete capítulos en que divide el libro va exponiendo la doctrina de Marcuse, fijándose más que en la puramente filosófica, en las adjetivaciones que ha querido dar al subtítulo del libro.

Marcuse y la sociedad industrial avanzada; Marcuse y la revolución universitaria (la cultura de la sociedad de Masas); Marcuse y la ciencia jurídica; Marcuse y el concepto de revolución; Marcuse y el destino de la libertad; Marcuse y el concepto socio-político del Estado, y Marcuse y el marxismo soviético, son el contenido de otros tantos capítulos del libro, que, ante la imposibilidad de seguirle —y que nos gustaría y lo merece en alguno de ellos— por la extensión señalada a esta breve «no-

ticia del libro», me limito a enunciar solamente, porque bien recogidos los puntos principales y con atinadas observaciones de Nin de Cardona avaladas casi siempre por otros autores que en estos años ha estudiado a Marcuse, animarán a los lectores a buscar el pensar de este autor tan discutido, a confirmar que lo que de él han leído está aquí bien interpretado, y a rectificar, a veces, y hasta extrañarse de que, por ejemplo, el marxista Marcuse, sea uno de los críticos más agudos del marxismo soviético. Bien saben esto en la Rusia soviética que es el único país del mundo donde no se permiten las obras de Marcuse. Porque Marcuse sabe bien distinguir entre el marxismo doctrinal ortodoxo y la falsificación que de él han hecho los «dirigentes», la «clase» (que dirían Djalas y Kelsen) en detrimento de los principios que dice sentir Marcuse. Y que sea Marcuse quien hace esta crítica es muy significativo. Lástima que este aspecto del antisovietismo de Marcuse no sea tan conocido ni se haya aireado tanto como otros más superficiales.

El libro de Nin de Cardona es una aportación valiosa al conocimiento de un pensamiento y de su autor de la mayor actualidad, por las polémicas por él suscitadas o en torno a él surgidas.

Emilio SERRANO VILLAFañÉ.

OLLERO TASSARA, A.: *Universidad y Política. Tradición y Secularización en el siglo XIX*. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, 1972. 238 páginas.

Bien sabía Renán cuando en ansia de impio proselitismo pudo decir: «dadme la Universidad, lo demás para vosotros». Por eso en el siglo de la seguridad, paradójicamente el más inseguro entre nosotros, el siglo XIX, se disputan la Universidad «dos actitudes, dos idearios, ¿dos Españas?, dos mundos»: la tradición que pretende conservar los valores espirituales tradicionales en España sin perjuicio del progreso (que no está reñido con la tradición), y el secularismo disolvente que al insistir en la separación renacentista entre lo divino y lo humano, pretende fundamentar un orden de convivencia demasiado «natural» o demasiado «racional» y llevar esa nueva ideología, muchas veces mal digeridas, de otros países al nuestro. Y, naturalmente, ha de hacerlo, principalmente, por la cultura y ésta a través de la Universidad y de otras «instituciones» que sean dóciles a sus intereses políticos.

El libro de Ollero Tassara que presentamos recoge el contorno universitario y político de una parte de la filosofía jurídico-política de la época, dejando los aspectos filosóficos para otro libro suyo que nos anuncia de próxima aparición. Pero el enfoque del problema lo hace «desde uno de los polos animadores de la época: el representativo de la actitud tradicional». Pero los intereses encontrados e irreconciliables en el siglo XIX, las posiciones dialécticas que pretenden convertir en objetivo de su lucha a la Universidad son tan complejas en su contenido, que aun examinado «desde uno de sus polos», se hacía preciso bus-

car y encontrar una figura «cuya vida y obra guardase una estrecha relación con las vicisitudes de los distintos campos del proceso, y permitiera abarcarlo sin perder la visión de conjunto ni la riqueza anecdótica». Esta figura es, para Ollero Tassara, Juan Manuel Orti y Lara, por sus «excepcionales condiciones de labor filosófica, intervención en la lucha educacional y peregrinaje a través de los distintos grupos políticos».

Ya había dedicado antes de ahora Ollero Tassara un documentado estudio biográfico a Orti y Lara, filósofo y periodista, y gran debedor del krausismo en España, quien por su concienzuda y sólida formación cristiana y filosófico-jurídica podía repartir palmetazos a diestra y siniestra desde su roquera posición católica y española. Y, claro es, desde la elevada plataforma de la Universidad y de la Prensa a las que sirvió eminentemente.

Tradicición y secularización se disputaban el futuro de España. El libro de Ollero Tassara intenta «un acopio de elementos que ayuden a iluminar el balance de este choque». Es el dilema entre progreso y reacción, que tiene sus largos y viejos precedentes; es la «postura de innovación» que, desde el antropocentrismo renacentista y del liberalismo revolucionario, hace acto de presencia en el siglo XIX. Se trata de la existencia de un proceso securizador: libertad, igualdad, humanidad, progreso, luces, coinciden en un común denominador: consumir la separación del Hombre de Dios, de la Filosofía de la Teología, del Derecho y de la Política de la Moral; en una palabra, secularizarlo todo. La tradición (que no es conservadurismo reaccionarismo, ultramontanismo ni integrismo, ni tampoco «tradicionalismo» filosófico), por el contrario supone una «defensa del valor de la historia, como elemento fecundo del progreso humano» (que se apoya en la tradición y se desenvuelve lentamente en ideales de perfección); se presenta con un fuerte contenido religioso que está siempre presente en el pensamiento tradicional español; es una afirmación de las amplias categorías de filosofía perenne (aspecto histórico) o filosofía cristiana (carga religiosa).

Pero la tradición, además de contrarrevolución política, es también restauración filosófica e incluso apologética religiosa. Por ello es, eminentemente, contrasecularización.

Esta tensión tradición-secularización, a cuya caracterización dedica Ollero Tassara la primera parte de su libro, encuentra una especial repercusión en el ámbito cultural y universitario. En la polémica serán tenidas en cuenta tres concepciones distintas del problema: la enseñanza considerada como una cuestión de *soberanía* como una cuestión de *libertad*, o como una cuestión de *verdad*.

Bien caracterizadas por Ollero Tassara estas tres concepciones, el primer grupo surge entre elementos de *actividad polarizada en lo político* y de secundaria significación cultural: la educación es un instrumento del Estado y prerrogativa de la soberanía, que compete, por tanto, al poder. Es el monopolio del «Estado docente». El segundo grupo tiene un carácter predominantemente cultural: el progreso científico y la libertad en la consecución y transmisión del saber, utilizando para

ello las estructuras políticas y educativas del monopolio estatal. Y si estas estructuras no les sirven (en el sentido estricto del término) la sustituirán por «instituciones libres» de enseñanza. La libertad y autonomía de la labor científica respecto a las convicciones morales y religiosas, marcan en esta posición un claro signo secularizador. Por último, para quienes el problema de la enseñanza es una cuestión de *verdad*, la enseñanza es fundamentalmente un medio de transmisión de la verdad filosófica y científica y de profundización de su contenido. Claramente opuesta al monopolio estatal y al propósito secularizador, defenderá esta postura la intervención de la Iglesia (custodio infalible de la verdad) sobre la enseñanza, para vigilar por su adecuada relación con sus principios doctrinales y morales el derecho que tiene a difundir y defender la verdad.

Este es el panorama, y ante él no debe extrañar —dice Ollero— que la batalla estalle interminablemente. Los tres grupos influirán sucesivamente en la política educacional, y la enseñanza es continuo tema de la polémica política, e incluso su repercusión en el orden público llega a convertirla en «cuestión» de alcance nacional. Textos constitucionales y política educativa se implican: la solución que los primeros van dando al dilema unidad católica-libertad de cultos es punto de arranque de la política educativa (pág. 74).

La postura *estatalista* (heredada de la *Kulturkampf*) cuenta con la figura de Gil de Zárate, «alma de la Ley Universitaria de 1845» que atribuye, al Estado como atributo de la soberanía, el derecho de educar, pero consistiendo este derecho en monopolio estatal. Este punto de partida supondrá como consecuencia la secularización, que es prolongada por otras leyes de enseñanza y recogida por la Ley Moyano de tan larga y decisiva influencia en la política educativa.

Ante esta postura inicial, los innovadores «sintonizan con la secularización preconizada». En estrecha relación con la ideología krausista (su teoría de «los fines de la vida») proyectada en su valoración de las instituciones o «personas sociales» respecto al Estado, los innovadores procurarán que su ideal del hombre sea asimilado por los gobernantes para apoyar su difusión por un «método vivo» de la investigación, y por un «medio de redención» despertar y enderezar las fuerzas nativas del hombre «históricamente sofocadas y permitidas», y guiarlas y disciplinarlas conforme a la ley que «cada individuo» puede y debe reconocer en «su» conciencia, y hacer de este «divino dictado» el «verbo de sus obras» (con razón satiriza Orti Lara esta retorcida fraseología krausista).

Por el contrario, los pensadores tradicionales, partiendo de un planteamiento moral y religioso del tema, rechazaron vigorosamente los argumentos secularizadores, considerando el monopolio estatal como mero instrumento de este intento. Niegan la necesidad de un «estado docente» y su competencia para dirigir el espíritu en lo relativo a sus intereses espirituales que corresponde a la Iglesia como muestra infalible de la verdad. La Universidad debe, asimismo, ser servidora de la verdad y servidora de la sociedad. El concepto católico de libertad de en-

señanza o de cátedra va a entrar en conflicto con el monopolio defendido por el Estado. Y se atenta contra esta libertad o no dejando enseñar la verdad, o permitiendo enseñar el error. Lo que se defiende no es una libertad doctrinal, sino de ejercicio; no del contenido de la enseñanza, sino del derecho a enseñar.

Analizando este triple punto de partida, Ollero Tassara recoge a través del libro «las principales vicisitudes de la problemática educacional del siglo, insistiendo especialmente en las valoraciones y reacciones del sector tradicional, siempre de la mano de Orti y Lara».

El guante partidista lanzado por Julián Sanz del Río en el discurso inaugural en la Universidad Central en 1857 será recogido por Manuel Orti y Lara, paladín de los intereses católicos en la enseñanza. Su *Impugnación* al discurso, que había sido un reto, supone la aceptación formal del «estado de guerra»; es un documentado ataque exhaustivo al pensamiento krausista y a su proyección, a través de la enseñanza, en la vida social. Como buen maestro que quiere «formar» y «educar» (que es algo más que «informar» e «instruir»), Orti y Lara hace ver el peligro que la expansión de las doctrinas «importadas» supone para la juventud y la posibilidad de que el monopolio estatal acabe al servicio de la secularización.

La valiente bandera levantada por Orti y Lara encontró pronto un resonante eco en las filas católicas y en el campo estrictamente científico. Pero también la *Impugnación* del fogoso profesor granadino encontró pronto ecos adversarios en la prensa y entre algunos docentes de su propia universidad. Las Academias Católicas y la prensa tradicionalista por un lado, la secularización en el Ateneo, en el Poder, y la Institución Libre de la Enseñanza por otro, avivaron la polémica en el doble aspecto, inseparable como bien hace resaltar Ollero, político y educacional. Pero mientras en el primero no fue difícil llegar a la convivencia, en el segundo se mantenía la guerra educacional (defensa del monopolio estatal, acaparamiento de cátedras, imposición de «textos vivos», etc). «La disyuntiva queda abierta: o la condena sistemática como espectadores instalados en la fortaleza de los principios, o en el intento de bajar a las realidades para intervenir en el juego. Se trata de un dualismo que va a trascender el problema de la enseñanza para plasmarse con toda virulencia en el de la política nacional». El problema, que por otra parte es internacional, y admite una coexistencia, sin transigencias doctrinales, y una lucha por los intereses católicos, respetando las reglas del juego establecido, no había de tener éxito entre nosotros, acaso por nuestra propensión más al monólogo que al diálogo, y quienes honradamente lo intentaron, como Pidal y Mon, recibieron de nuestros de uno y otro extremo.

La tensión entre el lógico pluralismo político, exacerbado por la crisis ideológica de la época, y los intentos de confesionalismo político, con su secuela de politización de la jerarquía, queda sin resolver. Y si el siglo XIX supone, en general, un laborioso acercamiento hacia una pacificación ideológica, la elaboración de esa convivencia «exige una adecuada canalización del factor religioso, cuyo maximalismo matizó tan

profundamente su crisis interna». Nuestro siglo XIX —sigue diciendo Ollero Tassara— es el escenario de un pueblo que va aprendiendo penosamente a convivir, adquiriendo lenta conciencia de que es preferible un ambiente que permita una libre virtualidad de contenidos ideológicos, a una contraposición polarizada de éstos.

Lo cierto es que a fin de siglo continúan entrecruzándose los tres enfoques de la enseñanza señalados por Ollero Tassara en este estudio. Los que la consideran como depositaria de los derechos de la *verdad* o de la *libertad*, presentes en el dualismo cultural de todo el siglo, y el que la considera cuestión de *soberanía* reflejando las leyes iniciales, cuya influencia no desaparecerá. El choque de tradición y secularización en la enseñanza no acaba con el siglo. Se adentrará en el siglo XX, sufrirá las consecuencias de su desintegración política, de sus intentos de nuevos planteamientos y de sus vacilaciones.

Pero cien años después hemos de replantear el marco ambiental. El panorama no supondrá ya un enfrentamiento de *Tradición* y *Secularización*, sino que más bien es el esfuerzo por armonizar *libertad* y *verdad* lo que parece dar sentido a su tensión interna. Pero «Universidad y Política son escenarios vivos del fracaso de toda conciliación entre los derechos de la verdad y las exigencias de la libertad humana, la búsqueda libre de soluciones y la adhesión a unos principios objetivos, que rechaza todo relativismo». Libertad y verdad «chocan dramáticamente en el enfoque de la enseñanza». Mientras que los defensores de ambos criterios luchan entre sí, va consolidándose el protagonismo estatal que llega a convertirse en monopolio más por la atonía de la iniciativa privada, que por el arraigo de sus fundamentos ideológicos. De él se deriva «una continua politización de la vida universitaria, que la instrumentaliza y la somete a sus vaivenes coyunturales». Termina Ollero Tassara afirmando que «Desde un punto de vista universitario, el logro de una efectiva autonomía aparece como solución deseable. Desde el punto de vista político, la autonomía de la Universidad requiere un marco general de convivencia proporcionalmente fluido y abierto. De no existir éste, la autonomía universitaria se convierte inevitablemente en factor discordante y perturbador».

Por ello «las experiencias de nuestro siglo XIX apuntan el logro de una síntesis superadora, al hallazgo de la intrínseca complementariedad de libertad y verdad».

Un libro muy oportuno y bien trabajado del profesor granadino, y una aportación más, muy valiosa, al conocimiento de problema tan interesante como es el de *Universidad y Política*.

Emilio SERRANO VILLAFañÉ.

PEREIRA, José Esteves: *Silvestre Pinheiro Ferreira. O su pensamento político*. Universidad de Coimbra. 1974. 340 págs.

La obra, editada por la Facultad de Letras de la Universidad de Coimbra, está incluida en la lista de publicaciones del Seminario de

Cultura Portuguesa, serie de Historia de las Ideas. Es una investigación realizada en dicho Seminario, dentro del proyecto de investigación sobre la historia de las ideas en Portugal en los siglos XVIII y XIX del Instituto de Alta Cultura, dirigido por el profesor J. S. Da Silva Dias. El autor es becario de dicho Instituto. Su trabajo se divide en dos grandes apartados. El texto propiamente dicho de la investigación y un amplio apéndice documental. Ambos tienen sensiblemente idéntica extensión.

El texto de la investigación, a su vez, consta de tres grandes grupos de cuestiones, que constituyen respectivamente: una introducción; la parte primera, que contiene dos capítulos; y la parte segunda, que contiene cinco capítulos. En la introducción se hace una sumaria biografía de Ferreira. En la parte primera se estudian sus actuaciones políticas, como diplomático y gobernante. Y en la parte segunda se analiza su pensamiento político, propiamente dicho. Los temas fundamentales en que se explaya este último son los siguientes. Primero, las estructuras del pensamiento político. A continuación, el problema de las relaciones entre la teoría y la praxis. Después, el programa político desparado en la amplia producción de Ferreira. Los puntos fundamentales de éste están constituidos por los siguientes temas: los derechos y los deberes del hombre y el ciudadano; la jerarquización social; los poderes políticos, a saber, el legislativo, el ejecutivo, el judicial, el electoral y el conservador. El autor se detiene especialmente en la exposición de las ideas ferreiranas sobre el poder ejecutivo, cuyos órganos básicos son una serie de ocho «juntas supremas»: de Artes y Oficios, de Comercio; de Agricultura y Minas, de Obras Públicas, de Hacienda, de Justicia, de Instrucción Pública, de Salud Pública y de Ejército y Marina. A continuación de este detallado análisis de la estructura social, que enlaza al ciudadano por abajo con el gobernante por arriba, el autor expone el pensamiento económico y social de Ferreira, enhebrándolo alrededor de cuatro temas: la teoría del valor, la corrección social, el mutualismo y el socialismo.

El apéndice documental contiene dos cartas, de Mouton y Mazzoni; una de Ferreira a Fernando García; cinco oficios de Lesseps; una serie de trabajos sobre una polémica famosa mantenida entre Pinheiro Ferreira y Antonio Feliciano de Castilho; cuatro artículos de Ferreira publicados en *A Revolução de Setembro*, y otro más del propio Ferreira publicado en *O Panorama*. Cierran el volumen una serie de índices y una cuidadosa bibliografía de primer y segundo grado. Es especialmente interesante la primera, que refleja la producción completa, inédita y publicada del autor estudiado. Esta última, comprendiendo treinta y cinco títulos de muy variado alcance, en que no faltan trabajos jurídicos y filosóficos de interés bibliográfico y erudito. La impresión y presentación, excelente.

* * *

Silvestre Pinheiro Ferreira nació en Lisboa el 31 de diciembre de 1769. Se educó en el Oratorio, es decir, en una pauta aristotélico-to-

mista, que cedía ya a las insinuaciones modernistas gasendo-cartesianas, encaminándose hacia el experimentalismo newton-lockiano. Las ideas políticas marcaban la transición del ilustrismo despótico pombalio hacia tesis proto-liberales. Las ideas jurídicas estaban dominadas por el iusnaturalismo post-burlamaquiano. En suma, Ferreira es ya un producto de la nueva pedagogía impuesta por Luis Verney el Barbadinho. A finales del siglo XVIII, la Facultad de Derecho de Coimbra intentaba combinar el iusnaturalismo racionalista con el derecho nacionalista, dentro de la forma peculiar de la época de considerar la historia. El resultado fue el triunfo clamoroso del llamado «derecho de gentes». El iusnaturalismo fue así un elemento importante en la génesis ideológica del preliberalismo portugués, como se puede ver en la polémica de fin de siglo sostenida por Antonio Ribeiro dos Santos y Pascual José de Melo Freire dos Reis, a propósito del Nuevo Código de Derecho Público de Portugal. En Ferreira, el iusnaturalismo entra por tres canales principales: Martini, De Vattel y De Martens.

En 1798 Ferreira viaja a Alemania y centroeuropa. Oyó a los grandes idealistas como Fichte y Schelling, que difundían el kantismo. No los entendió, denostándolos de «heráclitos». Tampoco compartió ideas con los espiritualistas franceses como Cousin, a quienes insultó como «fantasmagóricos». Siempre despreció a Rousseau. Parece que en cambio mostró simpatías intelectuales por Leibniz y por Thurot, M. Gioja y, sobre todo, por Bentham.

En 1809 llegó a Brasil. Allí comenzó a explicar Filosofía en 1813, así como su carrera de publicista. Regresó a Lisboa, ahora como político en 1821. Su acción política le enfrenta a la Santa Alianza. Por lo tanto, cuando en 1823 entra en España el Duque de Angulema, Ferreira parte para el destierro político en París, permaneciendo fuera de su patria hasta 1841. En esa época tuvo una fecunda actividad de escritor, la cual continuó a su vuelta a Lisboa, donde falleció el 1 de julio de 1846.

* * *

Como puede apreciarse por lo ya dicho, el tema del libro es el análisis de un pensamiento político, más que de un pensamiento jurídico. Sin embargo, no faltan elementos curiosos respecto de éste, que conviene subrayar. Con ello, además, se ofrecen las bases profundas de las cuestiones políticas de detalle de Ferreira, en las que no podemos entrar en los márgenes de esta nota.

De acuerdo con el autor, el pensamiento de Ferreira se apoya en un criticismo integrador que adopta flexiblemente diversas influencias ideológicas. En su doctrina se da una formulación moderada, con influencias de Montesquieu, que le distancia relativamente del individualismo rusioniano, y de su contractualismo radical. Ferreira comparte la hipótesis contractualista, pero apoyándola en la idea de la continuidad histórica y social, idea ajena a Rousseau. La filosofía política del ginebrino no permitía un liberalismo de integración social, y por eso la re-

chaza Ferreira. El cree, por el contrario, que sólo un pensamiento abierto a un sentido utilitario, en orden a una política de resultados, puede ser fecundo. Y aquí es donde enlaza con Bentham, fundamentalmente, así como con otros enciclopedistas más pragmáticos, cuales Diderot o D'Alembert.

Consiguientemente, su concepto de la ley y de la justicia es ecléctico. Para Ferreira, la ley natural, que ilumina la ley civil, no puede ser hipostasiada, sino que tiene que ser buscada en el marco de las realidades y necesidades de una determinada sociedad. La sociedad no tiene una estructura igualitaria, sino jerarquizada en sus diversos estratos burgueses. La justicia consiste en dar el mayor bien al mayor número. Y por ende, la ley de lo justo es aquella que permite abarcar la noción de utilidad según su naturaleza y el destino que tiene en la sociedad, como dice al comienzo del tomo primero de su *Manual de cidadão em um governo representativo ou principios de direito constitucional* (1834): «Ahora la ley de lo justo no admite el principio de ventaja de unos cuantos en detrimento de todos los demás. Incluso se rechaza la doctrina de aquella escuela que proclama los mayores bienes para el mayor número. A los ojos de la justicia, el único principio que no es inicuo, es el que confiere el mayor bien posible para todos en general y para cada uno individualmente».

Estos fundamentos son los que le conducen en política al «doctrinismo». El de Ferreira radica en una clara inteligencia benthamiana, al que matiza subrayando la emulación, o tendencia ascensional, en el plano de la organización social, e incorporándole aspectos tomados de los liberales franceses de proclividad doctrinaria, como por ejemplo y sobre todo Benjamín Constant, así como aspectos tomados de las posiciones contrarrevolucionarias, incorporadas coetáneamente en Portugal por José da Gama e Castro. Estos últimos aspectos, con todo, quedan un tanto en la periferia de sus argumentaciones, quizá porque, como ha demostrado António Joaquim da Silva Pereira, y también Luis Manuel Reis Torgal, el tradicionalismo portugués de la época es bastante superficial y poco original. Son en cambio muchas las alusiones y las concomitancias con los doctrinarios franceses, como Constant, Royer-Collard y Guizot.

Los aludidos fundamentos son los que conducen, asimismo, a Ferreira a un humanitarismo muy de la época, que retrotrae sus orígenes a Filangieri y a las declaraciones de derechos, y que se basa en tres derechos fundamentales: la seguridad personal, la libertad individual y la propiedad real (como sostiene en su *Cours de droit public et externe*, al comienzo del tomo I, 1830). Según Ferreira, todos los derechos positivos o derivados de las leyes sociales se basan precisamente en estos tres principios y nada más.

Y los mismos principios, en fin, son los que le conducen a un economismo, en el que reacciona contra Adam Smith, David Ricardo y Robert Malthus, de la mano de Mac Culloch, y en cuya sede nos ofrece otra visión de la justicia, sentada sobre el principio de «a cada uno de acuerdo con sus obras, y a cada obra de acuerdo con su mérito». Esta

actitud le aproxima a los socialistas primitivos. En sus obras se nota la presencia sobre todo de Owen, Saint-Simon y Fourier. Pero tampoco se identifica plenamente con ellos. Les critica su voluntarismo y su individualismo filosófico. Les secundó, en cambio, en su exaltación de las organizaciones cooperativas, de estructura ética, y paralelas, mas no sustitutivas, del proceso liberal.

* * *

La obra, en conclusión, resulta interesante, como una cala en las ideologías fluctuantes de la primera mitad del XIX, o mejor, de la transición entre la edad moderna y la contemporánea. Se echa de menos en ella una referencia más explícita al pensamiento español coetáneo. Las referencias que se encuentran (en pág. 33) sobre la actividad del embajador español en Lisboa José María de Pando, y (en pág. 64) a los intentos ferreiranos de concluir un tratado hispano-portugués, son radicalmente insuficientes. Desde ese punto de vista, este libro prosigue la línea de la mutua ignorancia entre los dos países ibéricos, tan homogéneos paradójicamente en su evolución cultural histórica, actitud que sólo nos puede perjudicar a todos. El lector español se tiene que preguntar, cómo es posible exponer el pensamiento de un pensador portugués de la primera mitad del siglo XIX, iusnaturalista, utilitarista y doctrinarista, sintiéndose obligados a compararlo y conectarlo con los escritores de estas mismas tendencias actuantes en Francia, Inglaterra, Alemania e Italia, y sin nombrar siquiera a españoles coetáneos de una influencia tal, cuales basta a ponderar la mera denominación de algunos de ellos: Francisco Martínez de la Rosa, Francisco Martínez Marina, Agustín Argüelles, Conde de Toreno, Gaspar Melchor de Jovellanos, Mariano José de Larra, Francisco Fabra Soldevila, Antonio Alcalá Galiano, Toribio Núñez, Ramón de Salas, Joaquín Escriche, etc. Sería de desear que este divorcio intelectual entre España y Portugal desapareciese con la acción conjunta de esfuerzos provenientes de las dos naciones.

Francisco PUY.

PUY, F.; HERVADA, J.; MOLANO, E.; DALLA TORRE, G.; MARTÍNEZ DORRAL, J. M.; VALDÉS, J., y otros: *El matrimonio, ¿tópico social o institución permanente?* Número monográfico de «Persona y Derecho. Revista de Fundamentación de las Instituciones Jurídicas» (1974). Facultad de Derecho, Universidad de Navarra.

El estudio del profesor Puy consiste en una descripción ontológica, juntamente ética, antropológica y sociológica, de la institución familiar y de sus condiciones básicas de funcionalidad. Este planteamiento le permite averiguar las condiciones políticas de la pervivencia y equilibrio del grupo familiar, así como las posibilidades de su instrumentación a través de los recursos potenciadores latentes en el asociacionismo

familiar, insertado en las representaciones públicas de los intereses colectivos del grupo familiar.

Particularmente interesante para un estudio de la índole institucional del Matrimonio en relación con el Derecho Natural es la intervención del profesor Hervada. Comenzando por asentar que el Matrimonio es tanto una relación societaria como comunitaria, al ser unidad de hombre y mujer en sus naturalezas, sobre la cual puede asentarse cierta comunidad de vida. Sin embargo, tal unidad no es la esencia o constitutivo formal del Matrimonio. A su vez este elemento constitutivo es la *dilectio*, diferenciada como amor personal operando específicamente hacia ciertas finalidades, y caracterizada como amor plenario y total, incluyendo por tanto derivativamente la perpetuidad, la exclusividad y la apertura paternal y maternal hacia la descendencia.

El estudio de Hervada se define como un intento fuertemente racionalizador de los elementos básicos de la institución conyugal, pero se desentiende, en aras de un armonismo virtual entre las exigencias del personalismo ético moderno (de origen y planteamientos claramente cristianos) y las condiciones legales en que se mueve el matrimonio canónico, de cuestiones importantes. Al tener en cuenta las inserciones institucionales, en el Matrimonio, de la libertad humana, de la dinámica del amor personal, y de la responsabilidad nacida del compromiso entre los cónyuges y hacia la prole, quedan delicadamente encubiertos los problemas básicos de la radicación afectiva del matrimonio (*affectio maritalis*, expresión que no aparece en las explicaciones del autor), e incluso de la capacidad del ordenamiento canónico para regular su estructura institucional penetrando en ella tangencialmente por el bies de la sacramentalidad del Matrimonio. Creo que la doctrina contenida en este artículo es importante y sería desde una argumentación positivista del Matrimonio Canónico tal como aparece en el ordenamiento vigente, pero le faltan las radicaciones profundas que le insertan, bien en su naturalidad ético-biológica universal —cosa que hubiera debido realizarse dado el título del estudio—, bien por la cualificación y verdadero alcance que la dimensión sacramental tiene en el Matrimonio, aparte y fuera del hecho de su regulación como Instituto canónico de modo y forma determinados eventualmente en un ordenamiento concreto.

Efectivamente, el concepto de Matrimonio queda fuertemente desvirtuado cuando, con vistas a asentar argumentos que van a distorsionar fuertemente el sentido «natural» del matrimonio, se afirma que «el matrimonio puede llamarse relación amorosa con verdad, pero en un sentido análogo, es decir, en cuanto contiene el compromiso de amor, no en el sentido propio de relación afectiva». Pues, ¿puede hablarse de un *affectus maritalis* como base del matrimonio, siendo sólo un compromiso? Por el contrario, el compromiso es realmente el propio Matrimonio, al ser cierta forma de *maris ac feminae coniunctio*, cierta forma que, al ser elemental, reúne las características suficientes para ser considerada como forma yusnatural del Matrimonio, anterior a cualquier otra forma positiva del mismo (sea bajo ceremonias civiles, eclesiásticas o sólo bajo ciertas sanciones abiertas, paulatinamente elabo-

radas como *usus*). De ahí el alcance meramente ideológico de la afirmación (pág. 101): «Por eso, acabado el amor, no se acaba el matrimonio». Cosa cierta, pero incompleta. Pues, acabado el amor, se empieza a descomponer el matrimonio al irle fallando los elementos biológicos y naturales que, en el nivel del Derecho Natural se hallan en la *coniunctio maris ac feminae*. Otra cosa completamente distinta son las consecuencias normativas, institucionales e incluso las ficciones legales que regulan ciertas fases consecutivas, que podrían durar hasta la muerte de alguno de los cónyuges, como resultado de la existencia de regulaciones positivas vigentes que así lo establecieran. Sólo en este último y ontológicamente empobrecido sentido sería verdadera la afirmación de que «tanto si hay amor, como si no lo hay, la existencia del matrimonio no se sustenta en él». Toda esta compleja y trascendente realidad permite hallar soluciones que históricamente son también muy importantes. Lo que no procede es convertir afirmaciones entendidas imperfectamente, para obtener resultados conceptuales que sólo serían verdaderos si no hubieran sido ambiguos sus componentes argumentales. En último término, la «yusnaturalidad» de una institución cualquiera, y no sólo la del Matrimonio, reside en elementos más básicos, más universales y mucho más necesarios, que la que viene especificada en alguna de las «positividades» históricas que trantan de instalar culturalmente algunas dimensiones seleccionadas en la naturalidad de los hechos básicos en que se prefiguran las relaciones subjetivas correspondientes. Por ejemplo, ¿sólo cuando se da un *error conditionis* desaparece la potestad mutua que los cónyuges se entregan en orden al matrimonio, tratándose del nivel yusnatural del mismo? Efectivamente, el ordenamiento positivo de una institución cualquiera recibe ciertas normatividades necesarias ínsitas en la relación misma, pero no consiste sólo en cierta prolongación valorativa y regulativa de aquéllas, sino también en cierta configuración extrínseca, la cual, tratándose del matrimonio canónico, consiste en la aplicación a la institución del *iustum connubium* de ciertas importantes connotaciones éticas, culturales e institucionales procedentes de la existencia de la Institución eclesial misma. Creo que una aportación vital para la comprensión profunda de las realidades matrimoniales sería un intento de distinguir, aunque no de separar, estas diferentes estructuras regulativas. Todo lo contrario sería un intento, como parece ser el presente, de confundir diversas instancias de valores y de reglas cada una de las cuales debiera tener su nombre. ¿Es que no tiene ya suficientes problemas la teoría sacramental del Matrimonio canónico, a lo largo de su historia y en el momento presente, como para pretender encubrir las dimensiones naturales (permanentes, universales, transideológicas y transhistóricas) del Matrimonio «de Derecho Natural»? Además, se requeriría sacar la *maris ac feminae coniunctio* fuera de su planteamiento individualista, o si queremos interindividual, para situarlo en su dimensión plena como constitutivo de la familia, y observarlo por tanto en esa plenitud existencial, donde adquieren sentido tanto los valores individuales como los colectivos (sumariamente aludidos bajo las formas sociojurídicas de la *societas* y de la *communitas*), y no sólo las inciden-

cias superficialmente moralizadoras que miran sólo a ciertas consecuencias (los *consilia evangelica* que puedan ser importantes para los cónyuges cristianos, y sobre todo para quienes se crean autorizados para ofrecer tales *consilia*, sean o no presentados como *iuris praecepta*).

Importante en conexión con la problemática planteada en el estudio anteriormente comentado es el referente a la naturaleza del Matrimonio en Santo Tomás, del que es autor Eduardo Molano. Tanto la relación conyugal como la filial se insertan entre las *inclinationes naturales* de que consta la Ley Natural según la doctrina de Santo Tomás, y de otro lado sirven auténticamente a ciertas facetas de la perfección natural de las personas (aunque no de todas, como es obvio). El Matrimonio es para Santo Tomás una organización jurídica de tipo analógico, como en Aristóteles, pues aunque produce cierta unidad (*una caro*), entraña también cierta igualdad (*relatio aequiparantiae*), de donde habría por tanto surgir, al ser principios opuestos, cierta problematicidad en las consecuencias, las cuales no pueden reducirse, como afirma el autor, *ad unam generationem et educationem prolis et ad unam vitam domesticam*. La exposición del pensamiento tomista trata de armonizar y no de problematizar las diferentes exigencias regulativas que el propio Aquinatense observa a lo largo de distintos puntos y momentos de su doctrina, llena de racionalidad y de constructividad en su conjunto. Sin embargo, una explicación de la naturaleza del Matrimonio en Santo Tomás, hubiera podido también contener una crítica de la misma, tal como la efectuada por tomistas tan importantes como Melchor Cano, refiriéndose a textos de *In 4 Sententiarum*, dist. 1, q. 1, art. 3, en relación con *Adversus Gentes*, lib. 4, cap. 78, en cuanto a la sacramentalidad del Matrimonio, de donde no resultaría una tan cómoda exposición como la armonizada por el profesor Molano, sino que esa noción del Matrimonio, en cuanto consistente en la unión del macho y de la hembra mirando a engendrar y educar para el culto de Dios a su prole, es sólo un concepto sacramental, y no un concepto natural y ni siquiera jurídico.

Una transparente doctrina, surgida de un perfeccionismo ético admirable que sólo podría hallarse en el postulado de la vigencia plena de la moralidad evangélica, aparece en el estudio de Martínez Doral refiriéndose a la «indisolubilidad» del matrimonio, como normatividad que refleja un grado insuperable de justicia y que por tanto podría, e incluso debería en tales supuestos, obtener vigencia en cualquier género de situaciones culturales, históricas o biográficas de los interesados y afectados por tal institución. Somero pero también importante es el estudio de Johannes Vilar sobre los elementos estructurales del amor conyugal, teniendo en cuenta pensamientos tradicionales, pero también problemáticas actuales, del Matrimonio. Sin embargo, intenta centrar el problematismo del Matrimonio a través de lo que él denomina «contrasentido» entre la totalidad y la temporalidad de la efusión amorosa, sin tener en cuenta que la totalidad de la relación amorosa es vivida temporalmente. La argumentación aludida caería por su base si se tuviera en cuenta la presenciabilidad temporal de la entrega amorosa: vivida «para siempre» por ser acto de entrega total, aunque el transcurso del tiempo

se encargue de hacer ver la transitoriedad de toda entrega amorosa, al menos en su intensidad psíquica plenaria. El sentido de que «no hay amor como el primero», como dice un dicho popular español, significa, no que el primer enamoramiento experimentado en una vida sería el más racional, perfecto y destinteresado, cosa que no siempre sucede, sino otra cosa que se les escapa a los sabios: que sólo en el primer enamoramiento se vive el amor sin la vivencia de que tal plenitud de sentimiento no pueda acabarse alguna vez. Efectivamente, en enamoramientos que eventualmente puedan llegar una vez pasado el primeramente experimentado, se tiene ya la idea de que el amor es una situación que, quiérase o no, puede acabarse, aunque siempre se pretende instalarse en tal plenitud con voluntad de permanencia inacabable. Por ello ya «no hay amor como el primero», aunque tal vez el verdadero amor sólo haya de ser «el último». Sin embargo, ¿no incluye cierta frivolidad tratar estas realidades del sentimiento y de la plenitud vitales, como elementos pasivos de unas normatividades institucionales que pudieran o no coincidir con aquéllos? La lucha por la dignificación del amor es un ideal buscado por la ética cristiana y consiguientemente por algunos de los aspectos normativos del Matrimonio canónico. Pero hay más cosas en la realidad de las que pueden alcanzar los ojos de los sabios. De ahí la profunda problematicidad del tema que ha sido abordado en el volumen de que se hace mención, y la importancia de sus estudios.

Angel SÁNCHEZ DE LA TORRE.

ROMANO, Santi: *L'ordre juridique*. Traducción francesa de la segunda edición de *L'Ordinamento giuridico*, por Lucien Francois y Pierre Gothot. París, Dalloz, 1975.

Esta traducción va precedida de una introducción de Ph. Francescakis, Director de Investigación en el Centro Nacional de Investigaciones Científicas de Francia. Hace la presentación para los lectores de lengua francesa de Santi Romano, diciendo que es poco conocido fuera de Italia y que su doctrina, opuesta a la de Kelsen, es semejante a los «institucionalistas», y coincide con la de Villey en ser antinormativista. Señala las circunstancias de cumplirse el Centenario del nacimiento del autor.

También hay un prólogo de los traductores y el de Santi Romano a la segunda edición del libro, publicada en 1946. Como es sabido la primera edición apareció en 1917-1918, en Pisa.

Además de motivos accidentales del Centenario, tiene interés la publicación de esta traducción, porque el pensamiento de Santi Romano no está agotado. Presenta rasgos muy interesantes y que en los países latinos, donde las teorías «institucionalistas» han recorrido un largo camino reviste particular importancia.

En efecto, empieza haciendo notar la insuficiencia de concebir el Derecho objetivo como una norma. La definición del Derecho como

norma procede de la doctrina del Derecho privado pero hay que tener en cuenta el ordenamiento jurídico como un todo, no una simple suma de normas. La intuición del ordenamiento jurídico como «sistema» es independiente de las normas particulares que lo integran.

Explica la expresión «ordenamiento jurídico» que no sólo incluye las normas, sino algo más. En la definición de Derecho —dice— hay que incluir los siguientes elementos:

- a) Relación al concepto de Sociedad; *ubi societas ibi ius*.
- b) La idea de orden social.
- c) El orden social precede a las normas. El Derecho es la organización, la estructura de la sociedad misma.

De aquí deduce que todo orden jurídico es una institución y a la inversa. Sobre el concepto de institución hace referencia a la doctrina alemana y sobre todo a la francesa de Hauriou, pero separándose de éste defiende la identidad de institución y ordenamiento jurídico objetivo. Entiende Santi Romano por institución a todo ser o cuerpo social cuyos caracteres fundamentales sean:

- 1) Existencia objetiva.
- 2) Ser una manifestación de la naturaleza social del hombre.
- 3) Tener individualidad propia, aunque sea capaz de relacionarse.
- 4) Ser una unidad estable y permanente.

Por eso la institución es una organización social, es una esfera existente, más o menos completa, de Derecho objetivo. El objetivo característico del Derecho es, precisamente, la organización social. La institución es la manifestación primera, originaria y esencial del Derecho. Por ello rechaza las doctrinas que dicen que el Derecho es sólo una «forma».

Hace varias aplicaciones de este principio a la relación entre Estado y Derecho y entre Derecho y ética. También se refiere al orden jurídico internacional, diciendo que la comunidad internacional tiene organización pero no personalidad. Hace referencia al concepto de «estructura» de la comunidad internacional, para deducir la validez del Derecho Internacional. El momento fundamental no es el de los Tratados, sino el «nacimiento» de la moderna comunidad internacional.

La existencia de personas, ligadas entre sí por relaciones jurídicas se basta para hacer nacer una institución. Lo mismo el nacimiento de la comunidad internacional como el proceso de formación de un Estado, son fenómenos pre-jurídicos.

A juicio de Santi Romano la persona jurídica se caracteriza por ser un ordenamiento de Derecho objetivo.

Confronta esta doctrina con varios problemas interesantes, como el carácter jurídico del poder estatal, la personalidad del Estado y otros varios. Con ello da fin a la primera parte de la obra, consagrada a la noción de «ordenamiento jurídico» y dedica la segunda y última a con-

siderar la pluralidad de los ordenamientos jurídicos y sus relaciones respectivas. El punto más importante aquí debatido es la refutación de la doctrina que reduce todo derecho al Derecho estatal. Piensa nuestro autor que hay tantos ordenamientos jurídicos como instituciones y cita como principales ordenamientos jurídicos no estatales el Derecho Internacional, el Derecho Eclesiástico y el propio de las entidades reconocidas por el Estado a las que se concede cierta capacidad normativa.

Pasa luego a estudiar las relaciones entre las diversas clases de instituciones, clasificadas según diversos criterios; originarias o derivadas, simples o complejas, perfectas o imperfectas, etc.

Explica, a continuación, la noción de «relevancia» de un ordenamiento jurídico respecto a otro, diciendo que para que exista dicha relevancia es necesario que la existencia, el contenido o la eficacia de un ordenamiento jurídico sea conforme a las condiciones puestas por otro ordenamiento. De aquí pueden surgir diversas relaciones; como las de dependencia y superioridad, las de procedencia, subordinación, sucesión, etcétera. Da término a la obra extendiendo estas consideraciones a varios problemas de la doctrina jurídica como el Derecho Internacional Privado, la eficacia civil del Derecho Canónico, los diversos casos de irrelevancia entre ordenamientos jurídicos y el ordenamiento interno de las instituciones, frente a otras que las engloban.

La traducción es exacta y bien cuidada. En casos necesarios se añaden notas explicativas sobre el empleo de las palabras principales que no encuentran correspondencia exacta entre los idiomas italiano y francés. En particular la misma de «ordinamento», que suele traducirse por «ordre», y la de «rilevanza», para que los traductores utilicen la equivalente francesa de «relevance», aunque reconocen que ésta se encuentra en desuso.

Rafael CASTEJÓN.

RODRÍGUEZ-ARIAS BUSTAMANTE, Lino: *Alternativa ideológica. Comunitarismo* (Historia-Democracia-Trabajo). Colección *Justitia et Jus*. Universidad de los Andes. Facultad de Derecho. Mérida (Venezuela), 1971. 478 págs.

De no haber precedido a este libro otros del mismo autor como *La teoría del deber jurídico y el derecho subjetivo. El hombre-miembro y el hombre-voluntad* (1948), *Hacia una concepción comunitaria del Derecho* (1948 y 1949), *El Derecho positivo comunitario* (1949), *La Democracia Comunitaria*, y después *La Democracia y la Revolución en la Sociedad Comunitaria* (ambos en 1966), diríamos que éste de ahora que presentamos es un manifiesto doctrinal y también político del pensamiento comunitario de Rodríguez-Arias Bustamante.

A los tres títulos del libro, que corresponden, respectivamente, a la trilogía *Historia-Democracia-Trabajo*, precede un vibrante *Prólogo* que refleja la circunstancia personal actual del autor, español de

origen, nacionalizado en Panamá y «desplazado de la Universidad de Panamá a la de los Andes (Mérida, Venezuela) con posterioridad al golpe de Estado Militar ocurrido el 11 de octubre de 1968». Refleja, también, la preocupación profunda por Iberoamérica, en la que, principalmente, ha nacido la doctrina del Comunitarismo, deseando vivamente que ésta sirva «para unificar a sus pueblos y encauzar su potencialidad nacionalista».

Sin embargo, este libro de Rodríguez-Arias Bustamante no es el de un resentido frustrado, ni mucho menos el de un nihilista protestatario (aun cuando protesta y se rebela contra muchas cosas), porque «destruyendo acabaríamos también nosotros quemándonos en el fuego que encendimos». Por el contrario, «es el fruto del esfuerzo de más de veinte años de acumular información, de experimentar vivencias y de pensar y repensar nuestro ideario comunitario». Es un llamamiento a la lucha por la sociedad para «extirpar los egoísmos del mundo actual y alentar los anhelos de la juventud, que está hastiada de hipocresías, de intereses creados y de ánimo de lucro. Todo ello montado para sostener los privilegios de los menos y la miseria de los demás. ¡A pesar de la fraternidad cristiana! Este es el mundo que nos proponemos triturar de los fariseos, especuladores y vividores!».

Fuertemente influido por la teoría de la institución y su concepción comunitaria y por el humanismo cristiano de Maritain, el profesor Lino Rodríguez-Arias Bustamante ofrece el modelo de la *Sociedad Comunitaria* como «un punto de partida», ya que la *Historia* nos advierte que «no se trata de una ideología improvisada ni huérfana, sino con profundas raíces en el pensamiento humano y con proyecciones indescriptibles en el futuro de la organización social». Para esta proyección futura preconiza como tipo de orden político la *Democracia*, en la que se conjuguen los principios de libertad y de autoridad. Y el *Trabajo*, en cuyo campo florecerá el hombre que vivirá en su comunidad sin despersonalizarse ni alienarse trabajando en función del bien común. Mientras exista «voluntad de servicio a la comunidad, respeto a la dignidad humana, estructura social basada en el trabajo, pluralismo político y conciencia de cambio revolucionario, estaremos ante un principio de vida comunitaria» (Prólogo, páf. 13).

Sobre estos principios «construiremos una sociedad fraterna inspirada en los ideales del cristianismo primitivo y del marxismo humanista, decantado de la violencia, como norma; de la lucha de clases, como proceso de evolución, y del economicismo, como sustrato histórico» (aun con estas fuertes mutilaciones del marxismo, que hace el autor, aún le queda mucho y esencial, a lo cual no renuncia, que hacen difícil —sino imposible— esa «sociedad fraterna» con los ideales del cristianismo). Y sigue diciendo el autor: Por el contrario, «erigiremos nuestra sociedad sobre una estructura eminentemente ética y sociológica, equidistante por igual de un subjetivismo arbitrario y voluntario y de un objetivismo colectivista y subyugante de todo lo humano, que pudieran desconocer caprichosamente los tres pilares básicos de la convivencia humana: la libertad, la justicia social y la seguridad u orden (*ibíd.* pá-

gina 11). Viviremos apartados, por lo tanto, del capitalismo y de la dictadura del proletariado. Nos encaminaremos hacia un nuevo estilo de vida.»

Este es —dice el autor —«nuestro ideario comunitario presentado sin reticencias ni pretensiones a la vista de una nueva época social». Tiene el mérito —afirma él mismo— «de que ha sido orgánicamente estructurado, por primera vez, en la historia de las ideas, como un estudio filosófico-político y laboral». Dentro de la concepción iberoamericana «constituye la aportación de nuestro mundo al campo de las ideologías universales) (*ibíd.*, pág. 12).

Vivamente deseamos, con el autor, que en estos principios, depurados de algunas interpretaciones, encuentren los queridos pueblos iberoamericanos, mejor que por la revolución por una urgente y decidida evolución (según recomienda una muy celebrada encíclica) la estabilidad económico-social y política que para ellos queremos.

Ya en este expresivo y un poco explosivo *Prólogo*, que hemos comentado, está el programa e índice del libro de Rodríguez-Arias Bustamante. Su principal propósito es presentar un estudio articulado de forma orgánica en que se haga el diagnóstico conceptual —y en la «praxis»— de los rasgos más acusados que pueden configurar la sociedad comunitaria.

Entre el individualismo capitalista «que nos exalta al "individuo" negando valor a la realidad social», y la mística de lo colectivo, «que desconoce la realidad y el valor de la persona humana, desde el momento que la subyuga a la clase, a la comunidad, al partido, etc.», surge el Comunitarismo como «vía propia que supera la antítesis capitalismo-marxismo», pero no a través de una fría combinación de elementos de uno y otro, sino «mediante una síntesis superadora de estas ideologías antagónicas que cada día se encuentran más lejos de proporcionarnos la felicidad humana».

Se sitúa así el autor en un sano eclecticismo que le permite por igual repartir palmetazos a diestra y siniestra, si bien nos parece, a veces, muy generoso con algunas concesiones al humanismo marxista.

En esta «tercera vía» afirma que cuando nos refiramos a la dignidad de la persona humana, «sabremos cómo se salvaguarda en una sociedad comunitaria, sin tener que seguir amparándola en las libertades del capitalismo»; o si lo hacemos a la justicia social, «tendremos una noción exacta de los mecanismos para su cumplimiento, sin tener necesidad de recurrir a las fórmulas marxistas que exigen tantos sacrificios humanos». Se conjugan así libertad y autoridad, personalidad individual y exigencias sociales. Y «siempre dejando a salvo el valor humano, en lo que tiene de personal y trascendente, sin atender a sus creencias».

A este «perfil» que, con palabras medidas va formando el autor, añade una breve exposición del pensamiento de otros autores, que se han adherido a la concepción comunitaria, y los ensayos y sistemas que se han inspirado en esta orientación ideológica de instaurar, entre los hombres, la sociedad comunitaria. Entre los primeros, cita a Jacques Maritain quien pone en circulación los términos *personalista* y *comuni-*

tario, con su nuevo sentido ideológico, en un nuevo humanismo (el («humanismo integral»)) *personalista, comunitario, pluralista y cristiano*. En una clara posición frente al individualismo liberal y capitalista y frente al colectivismo comunista y fascistas, está Mounier, que propugna una revolución al servicio, simultáneamente, de la persona individual y de la comunidad humana. Adriano Olivetti, conocido industrial italiano, defendió teóricamente su posición ideológica comunitaria en su revista *Comunità* y la llevó a la práctica en su importante complejo industrial mediante la organización del Sindicato de la *Comunità*, de diversos servicios sociales, con la fundación de «Centros Comunitarios». Teilhard de Chardin, cuya doctrina sobre el *personalismo* y la *socialización* es calificada por Rodríguez-Arias Bustamante como *comunitarismo*. Otro autor citado es Martin Buber que «abogó por una restauración socialista de la sociedad, en comunidad de comunidades que concuerda bastante con el "socialismo utópico"». Erich Fromm, quien elabora su tesis del socialismo democrático humanista o socialismo comunitario. El Padre Luis José Le Bret, fundador del Movimiento de Economía y Humanismo, para estudiar las realidades humanas, económicas y sociales; para provocar trabajos científicos y elaborar una doctrina espiritualista, poniendo la economía al servicio del hombre; suscitar técnicos o profesionales capaces de determinar las condiciones concretas del bien común de su profesión o regiones estudiadas, y promover una *revolución solidaria* que evite, a escala mundial, un enfrentamiento entre los países del bienestar y la abundancia y los países proletarios y del hambre. José Larraz, que partiendo de su acuñado concepto de *Comunomía*, y con una visión comunitaria de la sociedad, representa «un esquema mental que abre brecha en la tercera vía con ingredientes comunitarios fuertemente influidos por la doctrina aquinatense». Manuel Lizcano, quien en su estudio *Industrialización y laicización en una sociedad contemporánea*, se pronuncia por una concepción comunitaria de la sociedad de base comunera o histórica con fuerte dosis anarcosindicalista. Y dentro de esta última línea de pensamiento está José Luis Rubio, que presenta como tercera vía ideológica al sindicalismo revolucionario, haciendo coincidir en él la democracia y la libertad, y evitándose así caer en las fórmulas del marxismo y del capitalismo.

Entre los ensayos prácticos o sistemas políticos inspirados u orientados en o hacia el comunitarismo, cita el autor la *Revolución en Libertad*, de Eduardo Frei, en Chile, que la línea del desarrollo social «ha llevado a cabo gigantescos planes educacionales y habitacionales para incorporar a los llamados «pobladores» a la vida activa nacional», y en el plano económico, su avanzado plan de Reforma Agraria. Cita, también entre los comunitaristas chilenos a Rodomiro Tomic, Orrego Vicuña, quienes presentan las perspectivas de un comunitarismo espiritual, económico e ideológico, identificándose con la perspectiva espiritualista que es la que se ajusta mejor para alcanzar una transformación de la sociedad individualista hacia formas más humanas de convivencia social, hacia una comunidad de hombres libres, nacida del convencimiento razonado y convicción moral de sus integrantes y no por incorporación

gubernamental y proceso burocráticos. Y, por último, los también chilenos J. Conchol y J. Silva, partidarios de socialismo comunitario, haciendo estos autores abundantes referencias a la doctrina del cristianismo para sustentar su tesis. Para alcanzar la sociedad solidaria, los pueblos tendrán que hacer su *Revolución social*, es decir, tomar conciencia de su indigencia y explotación, debido a que el poder social y económico sigue siendo ajeno a la población trabajadora y está concentrado en muy pocas manos que devengan su provecho e inclusive despilfarran lo que podría subvenir a las necesidades colectivas para educación, vivienda, salud, etc.

Y hemos llegado así a un concepto que es básico y fundamental en el comunitarismo: el de *revolución* que, como método, se considera, a veces, como indispensable e ineludible. «La posición ideológica comunitaria es *revolucionaria* o no tiene razón de ser». Esto, dice Rodríguez-Arias Bustamante, «tiene razón de ser en tanto en cuanto la hemos presentado como alternativa a los sistemas que hoy tienen vigencia histórica en la sociedad actual» (pág. 61). Claro es que depende de lo que se entienda —y entienda él mismo— por revolución. El comunitarismo —sigue diciendo Rodríguez-Arias Bustamante— «es una ideología político-social de esencia revolucionaria». Y si el comunitarismo es un sistema diferente del capitalista y del marxista —y también éstos tienen su revolución—, «¿podemos coincidir en la etapa revolucionaria, aun cuando no lo hagamos en la meta? ¿O estaremos de acuerdo en la meta, o sea en la sociedad sin clases, aun cuando no en los medios a utilizar para alcanzarla?». Este es el problema, y la respuesta a estos interrogantes «depende de que estas ideologías coincidan o no en el concepto de revolución». Pero «a distintas ideologías corresponden diferentes posiciones frente al concepto revolucionario».

En efecto, la revolución, para el anarquismo, es el único valor, el único *bien absoluto*; el hombre revolucionario debe concentrarse en una sola pasión: la revolución, que todo lo justifica, en una sola actividad: la «revolución permanente». Para el marxismo comunista la revolución es un medio para conquistar el poder e imponer por la violencia su esquema ideológico. Dentro del pensamiento comunitario «la revolución está puesta al servicio del hombre, como fin en sí mismo, como persona humana, si bien ésta se encuentra subordinada como miembro de la comunidad, como ser comunitario».

El comunitarismo pone, pues, su revolución al servicio de la persona y de la comunidad. La diferencia, respecto al anarquismo y al comunismo, es, ciertamente radical. Además, el comunitarismo, según afirma nuestro autor, «no emplea el término revolución como sinónimo de violencia y tan sólo permite acudir a ésta cuando el régimen político imperante conculque los derechos naturales humanos, debido a que se prefiere alcanzar el cambio de estructuras económico-sociales por la vía pacífica a fin de respetar a la persona humana». Y aun cuando en la América Latina «se tiene la impresión pesimista en amplios sectores de que no será posible hacer la revolución social que necesitan nuestros pueblos para emanciparse del sistema capitalista que los yugula, sin acu-

dir a la violencia o insurrección armada» (en este sentido se pronuncian el *Che* Guevara, Bejar Rivera y el P. Camilo Torres), «en principio, no debemos acudir a la rebelión armada para imponer la ideología, para hacer factible nuestro esquema teórico, siempre que se nos ofrezcan circunstancias objetivas que nos permitan razonar la posibilidad de alcanzar el poder mediante los mecanismos democráticos...», y «solamente cuando nos asfixie el ambiente que nos rodea, no queda otra solución si se quiere ser consecuente con el ideal que se ha proclamado...». «Luego, la violencia revolucionaria es otra de las vías que puede abrirse al comunitarismo... en el supuesto de que las oligarquías de nuestros países se cierren más a la incompreensión y a la justicia social».

Ya nos gustaría, si la extensión señalada a estas recensiones nos lo permitiera, hacer por nuestra cuenta alguna observación crítica a estas precedentes afirmaciones, insistiendo en la distinción entre el fin y los medios, o lo que el autor llama «meta» o «medio». Pero no es nuestro pensamiento el que hemos de exponer aquí, sino reflejar lo más exactamente posible el del autor del libro que presentamos.

Nos explicaremos, además, el ímpetu «revolucionario» del pacífico y pacifista Lino Rodríguez-Arias Bustamante por su circunstancia personal y la de muchos pueblos iberoamericanos que no han sabido o no quieren encontrar esa «vía pacífica» y evolutiva de una profunda reforma social como medio de realizar la justicia social.

Con esos «perfiles» de los demás y el suyo propio, concienzuda y honradamente elaborado, puede nuestro autor intentar una caracterización del comunitarismo y llegar, con rigor filosófico-jurídico y político, a una definición del mismo. Afirmado vigorosamente el *personalismo* —que no es individualismo—, por él el hombre, al personalizarse, *se comunica*, haciéndose solidario con su prójimo, con los otros hombres, con la comunidad. La comunidad se nos ofrece enriquecida con los valores personales que el colectivismo por sí sólo agota y asfixia, alcanzando por este camino la personalización del colectivismo o la socialización personalista. Es la *sociedad comunitaria*, que no es una utopía, sino una alternativa entre el capitalismo y el marxismo dictatorial.

Consecuente con su línea de pensamiento, define el profesor Rodríguez-Arias Bustamante el comunitarismo, en concordancia con los rasgos que, en su «perfil», le ha señalado, del siguiente modo: «*Es la tercera vía ideológica, que se presenta como alternativa a los sistemas capitalista y marxista, y contempla al hombre en función del bien común, sin despersonalizarlo*».

Emilio SERRANO VILLAFANÉ.

SÁNCHEZ DE LA TORRE, Angel: *Principios de Filosofía del Derecho*. Universidad de Deusto. 1972. 304 págs.

A su reciente *Introducción al Derecho*, el profesor Sánchez de la Torre añade ahora su obra *Principios de Filosofía del Derecho*, con las

que proporcionó a sus alumnos, de la Universidad de Deusto, dos buenos libros de texto, puestos al día, con los que pueden seguir sus explicaciones de clase y entender la bibliografía, que recoge, y completa su formación filosófico-jurídica.

El libro que presentamos, que su autor llama modestamente *Principios* o *Apuntes*, se dirige a los estudiantes «no como una demostración de saber, sino de una elucidación de lo que se puede aprender, y de cómo estudiarlo». Trata el autor de establecer un concepto de Filosofía del Derecho que posea las condiciones requeridas para serlo, sin incurrir en los desvíos en que han caído importantes doctrinas contemporáneas. Una Filosofía del Derecho reunirá, por tanto, los requisitos siguientes: 1) Constituir un saber jurídico de nivel filosófico. 2) Proceder de una reflexión filosófica acerca de la realidad jurídica, los conceptos jurídicos y la experiencia jurídica en cualquiera de sus dimensiones efectivas.

Este «nivel filosófico» postula en primer lugar, que la Filosofía del Derecho pretenda un conocimiento jurídico último y radical, cuyos principios sean fundamentales y fundamentantes de «lo jurídico». Esto es, será una Ontología de la realidad jurídica. Y como el Derecho sólo para el hombre y en consideración al hombre ha sido creado en todos los tiempos, la Filosofía jurídica puede ser fijada en la dimensión de la «libertad», donde radica tanto el sentido individual de la existencia humana, como el sentido colectivo de la responsabilidad social que el Derecho establece y administra. Por esto una Filosofía del Derecho «ha de constituir un arranque ontológico en el análisis de la libertad inter-individual, y su desarrollo formalmente jurídico en la dialéctica abierta entre la libertad individual y la responsabilidad colectiva, así como entre la libertad social y las garantías colectivas de seguridad». Porque, efectivamente, el Derecho consiste en la organización y aseguramiento de «lo suyo» de la persona humana —tanto *uti singulus* como *uti socius*— mediante aquellas formas de vida instauradas y afirmadas normativamente como jurídicas.

Por ello, para Sánchez de la Torre, formalmente organizado el Derecho a partir del concepto metafísico de persona, la categoría del «ser personal» domina la totalidad del panorama filosófico del Derecho, que ha de ser examinado filosóficamente en aquellas dimensiones en que se desarrollan efectivamente las personas. Y consideradas éstas como «sujetos racionales conscientes», la Filosofía del Derecho *estudiará* la radicación ontológica de estos temas: la *subjetividad* social entendida como unidad humana en la realidad jurídica de la libertad y responsabilidad; la *racionalidad* social entendida como facultad humana de escoger y seleccionar los medios conducentes a los fines queridos; y la *consciencia* social o capacidad humana de determinar los efectos de la conducta en la libertad propia y en las conductas ajenas conforme al empleo que los sujetos jurídicos hayan hecho de los recursos jurídicamente institucionalizados (pág. 61).

Esto es el libro de Sánchez de la Torre, un estudio compendiado de ese vasto plan temático de la Filosofía del Derecho. Un saber jurídico,

hecho «*more philosophico*», de la realidad jurídica y de la realidad social y antropológica a que se refiere el Derecho. Un estudio o teoría general de la estructura del Derecho que, juntamente con sus funciones, nos aproximan a una definición del Derecho. Justicia y Derecho, y el Derecho como objetivación de la justicia, ocupan otro interesante capítulo del libro.

En la *objetividad científica del Derecho*, de que trata el capítulo VI, expone la teoría del Derecho positivo; la estructura de la norma jurídica y de la relación jurídica.

Muy interesante es el capítulo final que dedica Sánchez de la Torre al Derecho Natural: el problema del Derecho Natural (Ética y Derecho, Cultura y Derecho, Naturaleza y Derecho, realidad social objetiva y fundamentos del Derecho); teoría del Derecho Natural (concepto del Derecho Natural, Derecho Natural y principios jurídicos fundamentales); Derecho Natural y Derecho Positivo (sus relaciones y función jurídica-social del Derecho Natural).

Un buen libro de «Principios de Filosofía del Derecho» porque responde a los problemas que la temática filosófico-jurídica presenta hoy a quien quiera conocer a nivel filosófico la realidad del Derecho.

Emilio SERRANO VILLAFañÉ.

TAMOTSU SHIBUTANI: *Sociedad y personalidad. Una aproximación interaccionista a la psicología social*. Editorial Paidós. Buenos Aires, 1971. 570 páginas.

La ya numerosa Biblioteca de Psicología Social y Sociología, de la Editorial Paidós, nos brinda este nuevo volumen, que es versión castellana del original inglés: *Society and Personality. An Interactionist Approach to Social Psychology*. El autor, en este libro que presentamos, estudia la Psicología Social considerando al individuo desde un punto de vista «interaccionista», esto es, más que como elemento estructural de un grupo, como *participante*, como sujeto *activo* del grupo.

La Sociología social —dice Tamotsu Shibutani— es joven aún y los psicólogos sociales no han logrado hasta el momento resolver algunos de sus problemas con los que desde muy antiguo se enfrenta la humanidad, lo cual «no debe desanimarnos ni impedir que continuemos la búsqueda, porque nada hay inherente a la conducta humana que haga de ella un objeto inadecuado para el estudio científico». Y en eso consiste el libro: en un estudio científico y con métodos que se asemejan más a los de las ciencias físicas y biológicas, en el que recoge las investigaciones (clínicas, descriptivas y experimentales) y hechos relativos a las conductas típicas de los hombres en ciertas circunstancias. Y como los hechos sólo se hacen significativos en la medida en que se vinculan con principios generales, así se construye ciencia como conjunto ordenado y sistemático de principios. En este caso, se trata de reducir las diversas actividades de los hombres a un número limitado de *principios*

generales con precisión en sus formulaciones y la verificación de los datos empíricos que, como elementos de prueba, se han recogido de un modo ordenado.

Los estudiosos de la conducta humana han procurado seleccionar los problemas cuidadosamente, y formular y poner a prueba las hipótesis con gran precisión. La importancia de la verificación empírica posterior se reconoce cada vez más y se presta cada vez mayor atención a la reunión y al análisis ordenado de los datos. Pero el estudio científico de la conducta humana dista mucho de haber llegado a resultados definitivos, lo que aparece manifiesto cuando se pretende aplicar a problemas concretos las generalizaciones con que actualmente cuentan los científicos sociales. Ciertamente que existe en la actualidad una buena acumulación de conocimientos sobre la conducta humana, pero no se ha sistematizado todavía en forma adecuada. La psicología social no está todavía firmemente establecida como campo independiente de conocimiento con límites didáctico-docentes claramente definidos. Los psicólogos han estudiado tradicionalmente las uniformidades de la conducta individual y sostuvieron que, aun cuando los hombres participen en grupos, lo que sienten, piensan y hacen puede explicarse en función de los principios de la conducta individual. Y si la Psicología Social está surgiendo como una disciplina independiente, esto se debe, en gran parte, a que muchos especialistas pertenecientes a diversos campos reconocen que sus especialidades no pueden resolver satisfactoriamente ciertos problemas. Los psicólogos sociales ven a los hombres en cuanto participan en grupos, creyendo que muchas cosas que los hombres hacen adquieren cierta forma debido a la necesidad de adaptarse a sus semejantes; no se ocupan de todas las cosas que hacen los hombres, sino que su atención se concentra solamente en *las regularidades de la conducta humana que surgen del hecho de que los hombres participan de grupos sociales*.

El libro que presentamos no intenta abarcar todos los temas investigados por los sedicentes psicólogos sociales. La atención se centra en cuatro áreas de problemas: el control social, la motivación, las relaciones interpersonales y la socialización. Y todo esto bajo un solo punto de vista que puede llamarse (según el subtítulo del libro) el enfoque *interaccionista* de la Psicología Social. No constituye más que una de las numerosas maneras posibles de considerar las cosas que hacen los hombres. Lo que caracteriza el enfoque interaccionista en el pensamiento de Tamotsu Shibutani es la afirmación de que «la naturaleza humana y el orden social son productos de la comunicación».

Desde este punto de partida, la conducta no es una respuesta a los estímulos del ambiente, ni expresión de necesidades somáticas o psicógenas, sino que se considera que la dirección adoptada por la conducta de una persona «es algo que va construyéndose según el mutuo toma y daca de hombres interdependientes que se adaptan recíprocamente». Además, se considera que la personalidad de un hombre se desarrolla y se reafirma día tras día en su interacción con sus asociados. Asimismo, no se considera la cultura de un grupo como algo exterior que se le impone a la persona, sino como «modelos de conducta apropiada que sur-

gen en la comunicación y van reforzándose continuamente a medida que las personas se adaptan conjuntamente a las condiciones de la vida».

Si la motivación de la conducta, la formación de la personalidad y la evolución de la estructura del grupo ocurren todas en la interacción social, de ello se sigue lógicamente que la atención deberá concentrarse en los intercambios entre los seres humanos cuando entran en contacto recíproco.

Esta es la tesis que el autor desarrolla a través de las cuatro partes del libro que se corresponden con las cuatro áreas del problema que hemos señalado: el control social, la motivación, las relaciones interpersonales y la socialización. Y que van revelando plenamente la relación inseparable entre «sociedad y personalidad», y constituye «una aproximación interaccionista a la Psicología Social».

Emilio SERRANO VILLAFañÉ.

TORRES LACROZE, Federico: *Manual de Introducción al Derecho*. Coeditora de Derecho y Ciencias Sociales. Buenos Aires. 2.^a edición, 1973. 315 págs.

La favorable acogida que tuvo la primera edición de esta obra impulsó al autor a presentar esta segunda que comentamos, enriquecida con nuevos aportes y actualizada en materia legislativa, y prologada por Manuel Río, de la Academia de Derecho. El doctor Torres Lacroze, profesor desde hace muchos años en la Universidad de Buenos Aires, es modesto en cuanto al alcance que pretende dar a su labor; nos dice en el Prólogo a la primera edición que no tiene pretensiones de redactar una obra científica, que abundan en la literatura nacional y extranjera, sino un manual cuya principal finalidad sea didáctica, una ayuda al estudiante que comienza su carrera, para que pueda enfocar los distintos temas con claridad y a la vez pueda orientarse en la abundante bibliografía existente.

Es por ello que la obra está estructurada en forma gradual, comenzando por las primeras y más elementales nociones jurídicas enfocadas también desde el ángulo filosófico. Así los capítulos dados a explicar la noción de Derecho, la norma, la relación jurídica y el orden jurídico positivo. Completa esta visión del mundo jurídico una parte dedicada al análisis de las corrientes iusnaturalistas, entre las que se enrola decididamente el autor, en su versión aristotélico tomista. Principal predilección entre los tomistas actuales le merecen Maritain, Lachance y Graneris, en los cuales frecuentemente se inspira. Pero esta sencillez en los planteos no obsta a una visión general y satisfactoria que ofrece de las muy diferentes corrientes y doctrinas en juego, a las cuales critica desde la filosofía de Santo Tomás de Aquino y sus seguidores.

Sigue luego la parte conocida entre nosotros con el nombre de «Enciclopedia jurídica», un panorama sintético del campo jurídico que luego se estudiará en forma particular en cada disciplina. Y por fin

dedica dos capítulos a la vida práctica del jurisconsulto y de la aplicación fáctica de las normas, incluyendo un acápite dedicado a la moral del profesional, tema bastante descuidado en la literatura jurídica actual, que contiene tanto las normas positivas como las reglas propuestas por filósofos y juristas, demasiadas veces olvidadas y no pocas directamente desconocidas. Es de esperar que esta obra siga prestando ayuda a nuestros principiantes y que dé los frutos que el autor ha deseado.

Celina A. LERTORA MENDOZA.

VALLET DE GOYTISOLO, J.: *Datos y notas sobre el cambio de estructuras*. Speiro. Madrid, 1972. 254 págs.

Reúne el autor en este libro cuatro cuidados trabajos (alguno de los cuales había sido ya publicado), cuyo título es altamente significativo y manifiesta su actualidad: *Capitalismo-Socialismo-Tecnocracia, ¿Socialismo católico o con rostro humano?, ¿Cristianismo marxista?, ¿Fundamentos y soluciones de la organización por cuerpos intermedios?*

El ilustre académico de Jurisprudencia y Legislación y notable jurista Vallet de Goytisoló, hace en este libro que presentamos una exposición breve pero muy documentada, con sólida doctrina propia y con supremos testimonios de los demás (documentos pontificios, autores clásicos y contemporáneos) en cada uno de esos estudios que son otros tantos capítulos en que se divide la obra.

En *Capitalismo-Socialismo-Tecnocracia* empieza por caracterizar —y lo hace muy certeramente— los conceptos ambiguos de capitalismo (monopolización y socialización en lo económico, y monopolio y centralización política) y socialismo (el marxista, nacional-socialista e incluso los ahora pretendidos socialismos regionales) en lo que tienen de principios comunes). Distingue y matiza seguidamente el socialismo marxista-leninista de la U. R. S. S., el socialismo revisionista yugoslavo y la esperanza fracasada de la primavera de Praga, para fijarse en el socialismo de los partidos socialistas clásicos de los países occidentales (*el socialismo distributista* tradicional, la *social-democracia*, el *socialismo de cátedra* sustituido por un *socialismo de los medios de comunicación de masas*, y hasta algún «rebrote de *nihilismo anarcoide*» que hace acto de presencia en algunas huelgas y subversiones). Dentro del socialismo europeo, está el socialismo sueco, cuya idea básica consiste en «actuar no sobre la producción sino sobre el consumo, tratando de conseguir que éste se realice con la máxima igualdad posible, mediante medidas fiscales que doten al Estado de medios para financiar el consumo a través de *circuitos de distribución colectivos* y, en lo posible, gratuitos». Así resultan aseguradas por la colectividad las necesidades de enseñanza, obras educativas, deportes, casas de cultura, radio, televisión, seguridad social, etc. La encrucijada sueca «se halla entre ir cayendo en un verdadero socialismo, con sus consiguientes nacionalizaciones, por la vía que conduce desde el Impuesto-Providencia al Estado-Moloch; o bien

hacer marcha atrás por el camino de la responsabilidad e iniciativa privadas».

Tanto la moderna tecnoestructura del gran capitalismo y, especialmente, el capitalismo dirigido por el Estado de los países occidentales, como el neosocialismo occidental y las nuevas tendencias socialistas que se manifiestan en los países dominados por el comunismo, conducen a la *tecnocracia* que, como el socialismo, supone «una concepción ideológica del mundo que admite su mecanización dirigida centralmente por unos cerebros capaces de ordenarla e impulsarla del modo más perfecto». Pero ¿existe alguna otra vía —se pregunta Vallet de Goytisolo— que las tres señaladas, caracterizadas y repudiadas, por unilaterales, por el autor? El «único remedio social frente a ella radica en una organización por cuerpos intermedios, que oponga la solución biológica a la organización mecánica impuesta desde un centro tecnificado». En la última parte del libro esboza Vallet de Goytisolo algunos caminos concretos.

¿*Socialismo católico o con rostro humano?* es el título del segundo estudio del libro de Vallet en el que éste poco más hace —y estimamos que es el testimonio más elocuente— que recoger textos de la enseñanza tradicional del magisterio ordinario de la Iglesia acerca del socialismo. Pero son muy expresivas estas palabras del autor, a modo de introducción al capítulo: «Al repasar hoy, por una parte, la doctrina social de la Iglesia y, por otra parte, al contemplar la actitud de amplios sectores del catolicismo, incluso de organizaciones oficiales, sacerdotes, religiosos y obispos que se proclaman socialistas, los católicos no podemos evitar un instintivo sentimiento de vacilación, de asombro, de confusión. En medio de la actual algarabía resuenan en nuestro cerebro las palabras de Pío XI (en *Quadragesimo anno*, 48): «Socialismo religioso socialismo cristiano, son términos contradictorios; nadie puede ser al mismo tiempo buen católico y socialista verdadero».

En este capítulo, el autor trata brevemente y expone: 1.º Lo que ha dicho el magisterio pontificio y, al respecto, se ha venido considerando como doctrina social católica. 2.º Lo que pretenden los grupos más moderados de quienes conscientemente se califican católicos y socialistas. 3.º Lo que puede deducirse de la distinción entre ideologías y movimientos históricos concretos socialistas, insinuada por Juan XXIII en la *Pacem in terris* y ratificada por Pablo VI en la *Octogesima adveniens*, y de los condicionamientos puestos, en esta última, a la colaboración con estos movimientos.

No terciamos en la viva polémica. El esquema que presenta nuestro autor es bien sugestivo para quien quiera seguirle en sus páginas (lo que no podemos hacer en una breve reseña) y encontrar alguna luz en tanta confusión como él denuncia y lamenta.

Tampoco insistimos aquí, por su íntima conexión con el estudio anterior, en el tercero que titula ¿*Cristianismo marxista?*, al que dedica sus apartados, a modo de subcapítulos, sobre las enseñanzas pontificias, la apertura al pensamiento y acción marxistas en ciertos sectores eclesiásticos europeos; el análisis marxista y la terminología utilizada para

realizarlo, las previsiones y promesas del marxismo. Termina Vallet de Goytisolo este tercer trabajo preguntándose: ¿Cómo ha sido posible que se haya llegado a repensar todo lo cristiano a través de un pensamiento antagónico? Esto es, ¿tiene alguna base racional una versión del Evangelio interpretado conforme al marxismo?

En el terreno de las soluciones, porque Vallet de Goytisolo no es de los que plantean problemas sin aportar la solución que cree acertada para resolverlos, la última parte del libro se refiere al *Fundamento y soluciones de la organización de cuerpos intermedios*.

La doctrina de los cuerpos intermedios «no es una mera fórmula práctica; no es sólo una solución de equilibrio político y jurídico...; tiene una raíz más profunda, filosófica e incluso teológica. En su auténtico ser va ligada a una concepción del mundo y a la existencia de un orden de la creación divina». Siendo así, tras exponer los fundamentos (teológico, metafísico, antropológico, teleológico, axiológico, deontológico y existencial), Vallet de Goytisolo complementa éstos con la comprobación de su certeza en la prueba que nos suministran las soluciones equilibradas a que lleva su aplicación. La solución política (concepción orgánica de la sociedad, pluralismo, fuerismo o foralismo); solución económico-política (libertad, propiedad privada, economía concertada); solución jurídica (Derecho Natural-pluralismo de órdenes jurídicos, Estado de Derecho); solución en orden a la seguridad social, para la agricultura, para la función social realizada por las llamadas profesiones liberales; solución de problemas para una justa ordenación urbanística, y solución de problemas de la educación y la enseñanza.

Ningún aspecto importante queda fuera de las previsiones y acertadas soluciones dadas por Vallet de Goytisolo a través de la doctrina y organización de los cuerpos intermedios que tan rica tradición y fundamentación filosófico-jurídica y política tienen entre nosotros.

Emilio SERRANO VILLAFañÉ.

VARELA FEIJOO, Jacobo: *La protección de los derechos humanos*. Jurisprudencia de la Comisión y Tribunal Europeo de Derechos del Hombre. Editorial Hispano Europea. Barcelona, 1972. 327 págs.

El libro que presentamos fue en su día la tesis doctoral del autor premiada con la máxima calificación por la Facultad de Derecho de Santiago de Compostela. Cuidadosamente estudiada y retocada constituye hoy una valiosa aportación al problema tan actual y crecientemente interesante de los derechos humanos.

Mucho se ha escrito ya, ciertamente, sobre los derechos humanos, sobre todo desde que estos, en la práctica, eran poco menos que desconocidos. Sobre todo desde la Declaración Universal de la O. N. U. de 1948, y al cumplirse el XX aniversario en 1968, libros, revistas, prensa, medios de comunicación han proliferado por todo el mundo, especialmente por Occidente, sobre la proclamación, declaración e invocación

de la dignidad de la persona humana y, como consecuencia, de sus derechos.

Pero es de señalar la lamentable paradoja de que ante esta verdadera «inflación» doctrinal, en cuyos principios básicos todos coinciden, acaso en pocas épocas de la historia, la práctica haya ido desmintiendo trágicamente lo que teóricamente proclaman los tratadistas. Guerras y conflictos internacionales, olvido o desprecio de la persona en tantos pueblos, formas más o menos larvadas aún en el siglo xx de esclavitud, miseria de los hombres y de los pueblos, son otros tantos mentís a esas «declaraciones» solemnes. Y esto porque no son tanto las declaraciones y afirmación de los derechos de la persona humana que, en definitiva, por ser inherentes a su propia naturaleza, los tiene aún sin esas «Declaraciones» históricas, lo que falta, sino una auténtica «garantía» y protección de esos derechos.

El libro de Varela Feijoo, se fija principalmente, casi exclusivamente en este segundo aspecto que es el verdadero práctico e interesante. Porque aun cuando recoge el articulado de la «Declaración Universal de Derechos del Hombre», aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas, en París, el 10 de diciembre de 1948, se limita —lo advierte el mismo— a la exposición de la Convención Europea de Derechos del Hombre, en su normativa, y jurisprudencia —también en sus principios— como «la primera puesta en práctica de un sistema internacional de control y protección de los derechos humanos», situando el estudio de la «Convención Europea» en el marco de ese movimiento producido en las últimas décadas en favor de la «internacionalización» de la protección de los derechos del hombre». Se preocupa predominantemente, pues, la obra que presentamos de los aspectos formales de la protección de los derechos humanos, lo cual hace notoriamente más interesante el libro.

Y con esta internacionalización de protección de los derechos humanos, de ser efectiva, se superaría el gran obstáculo que hasta ahora se ha opuesto a una verdadera garantía de los derechos humanos: el dogma, considerado intangible, de la soberanía nacional contra el cual se han estrellado cuantos intentos han exigido que los Estados hagan dejación de su inatacable soberanía. Es lo que en otro lugar nosotros llamamos el «individualismo estatal», que es tan funesto respecto a la solidaridad y comunidad universal como lo es el individualismo personal respecto a la comunidad nacional. Porque si es cierto que los Estados suelen ponerse de acuerdo con facilidad en cuestiones de «menor cuantía» como, por ejemplo tratados y convenios postales, de comunicaciones, transportes, etc., no sucede así en aquellos otros en que el resabio del principio de soberanía nacional les hace recelar de lo que puedan considerar atentatorio contra el mismo aun cuando ello pudiese ser imprescindible para la convivencia internacional. En estos días está sobre el tapete mundial de la O. N. U. el problema del terrorismo y, aparte de otros recelos políticos, mucho nos tememos que en el mayor, y acaso insuperable obstáculo, sea el de la conservación a ultranza del clásico dogma de nacionalidad y soberanía.

El libro gira, pues, en torno a la *Convención Europea de Derechos del Hombre*, firmada en Roma el 4 de diciembre de 1950, que, después del depósito del décimo instrumento de ratificación, entró en vigor el 3 de septiembre de 1963 (¡trece años más tarde!). Cinco partes comprende el libro: En la primera parte presenta el autor el cuadro del *orden jurídico internacional y derechos humanos*. La Convención Europea y los cinco protocolos a la misma. A estas normas añade —segunda parte— respecto al procedimiento ante los respectivos órganos, las contenidas en el *Reglamento del Tribunal Europeo de Derechos del Hombre* (18 de septiembre de 1959), el *Reglamento de la Comisión Europea de Derechos del Hombre* (texto revisado de octubre de 1960) y las *Reglas de procedimiento* adoptadas por el Comité de Ministros relativos a la aplicación del artículo 32 de la Convención (1959 y 1961).

Toda esta normativa es reproducida y analizada, ordenada y seleccionada conforme al plan que sigue el autor en su trabajo:

I. *Parte sustantiva* (general a las normas y su aplicación) y especial (los derechos y su extensión). II. *Parte orgánica y procesal*: La Comisión (órgano, partes y procedimientos) y el Comité de Ministros (competencia, reglas de procedimiento).

Unas *Conclusiones* en las que sintetiza su exposición, un *Apéndice* con los textos fundamentales y un exhaustivo índice de jurisprudencia y una cuidada bibliografía, completan el interesante libro que Varela Feijoo, que es presentado con un doctísimo *Prólogo* por el profesor Poch y Gutiérrez de Caviedes.

Emilio SERRANO VILLAFANÉ.

VILLAR PALASÍ, José Luis: *La interpretación y los apotegmas jurídico-lógicos*. Real Academia de Jurisprudencia y Legislación. Madrid, 1975.

Esta investigación revisa profundamente la teoría clásica del Derecho desde tres perspectivas modernas: la mentalidad estructuralista, la mentalidad concretizadora de la tópica y los métodos de la lógica deóntica.

El saber jurídico clásico ha constituido un saber prácticamente autónomo al carecer de las ciencias auxiliares más recientes en el campo de la Sociología, y abarcar unas fronteras muy amplias. Por ello actualmente oscila entre el formalismo y la investigación interdisciplinaria.

Los problemas actuales de la interpretación jurídica son planteados en nuestro país por la reforma del Título Preliminar del Código Civil, en su artículo 1.º, número 6. En relación con esto hay que estudiar los criterios para la aplicación de las normas jurídicas: el sentido propio de las palabras, su relación con el contexto, los antecedentes históricos y legislativos, la realidad social del tiempo en que han de ser aplicadas y, fundamentalmente, el espíritu y la finalidad de las normas. Pretende Villar estudiar la evolución multiseccular de estos criterios hasta verlos plasmados en la normativa vigente, desde la cual se encara al momento de la

interpretación de la norma y de su aplicación como problemas científicamente supremos del Derecho. Efectivamente, la teoría y la práctica acerca de la búsqueda y del hallazgo de la norma son conceptos relacionados pragmáticamente. La paradoja de la interpretación es su intrínseco problematismo dada la convergencia de varias posibilidades de llevarla a cabo: así la interpretación es, un conjunto de métodos instrumentales, cuya jerarquización no es apodíctica, cuyos resultados pueden ser reversibles, que siempre tienen carácter argumentativo, y que no pueden prescindir de los matices ideológicos de la conciencia histórica concreta.

Así pues, todo acto interpretativo de normas jurídicas contiene: un cierto concepto de interpretación, una teoría descriptiva de la misma y una aplicación peculiar. Aunque su objeto sea siempre la comprensión de la norma y la calificación del hecho, en la referencia recíproca de una subsunción lógica.

El Derecho actúa instrumentado en nociones jurídicas, pero éstas se hallan condicionadas por la estructura social del lenguaje común del que participan. El conocimiento jurídico pretende que cada noción o definición lleve consigo connotaciones inequívocas aunque no alcancen a ser exclusivas.

La interpretación jurídica es una actividad científica en que pueden describirse cinco niveles de conocimiento: el sociológico, el socio-psicológico, el lógico-semiótico, el empírico-institucional y el lógico-cooperativo. Desde ellos el lenguaje jurídico es el contenido de las normas jurídicas.

A la vista de este planteamiento el autor se refiere ampliamente a las cuestiones siguientes: cuál sea el sentido propio de las palabras de la ley, el contexto del ordenamiento, la ideología (o sea, realidad social del tiempo de la aplicación), la *ratio legis*, la analogía y los principios generales. Pues desde tal panorama se define el modelo aplicativo de nuestro Derecho, y el método de interpretación operativa.

La relación con el contexto implica una referencia a la totalidad situacional de tipo estructural, conforme al antiguo apotegma *nisi tota lege perspecta*, pero también las relaciones conexas en el sistema normativo. La estructura es para Villar un método de operar con la realidad de modo reflexivo y justo, desde planteamientos generales también mentados en la teoría moderna de los conjuntos, en que existen ciertos materiales y ciertas reglas. En todo caso se pretende entender el ordenamiento jurídico en su totalidad, por más que sea posible descomponerlo hasta llegar a sus elementos más irreductibles. El problema es reducir a unidad lo múltiple, agrupar los subsistemas de normas más allá de las leyes singularmente entendidas. La interpretación ha de contar con unos sistemas coherentes en cuyo seno pueda actuar racionalmente.

Efectivamente, los grupos normativos no actúan aisladamente o sólo a través de concurrencias operativas, y por ello se da el problema de los concursos de normas, así como la referencia contextual e ideológica

en casos de colisión que deba ser resuelta coherentemente al proceso sociojurídico.

La aplicación de los «conceptos jurídicos segundos» plantea problemas que Villar considera con especial detenimiento, dado que allí es donde aparecen los procedimientos aplicativos inmediatos y, por tanto, la verdad del Derecho. Los apotegmas vienen a insertarse en este momento para conseguir la plenitud del ordenamiento jurídico, consistente en su resolutivez concreta, más allá de toda dubitación e incluso de la inexistencia de ley o enunciado normativo directamente aplicable. Las categorías jurídicas son productos históricos dentro de un proceso no interrumpido y muy fluido. Aparecen a veces sin haber sido previstas en regulaciones no sólo específicas sino tampoco genéricas. Pero también puede llegar a haber «lagunas diacríticas», o sea ausencia deontológica en relaciones, nuevas o antiguas cuya valoración social ha variado, que requerirían solución jurídica determinada.

Sin embargo, el juez ha de dar siempre una solución, aunque sea bajo el pronunciamiento de que no haya lugar a la pretensión procesal ocurrida.

Casi en todos los ordenamientos continentales el juez tiene prohibida la creación de normas. Pero siempre puede moverse, previamente, desde un sistema de normas de calificación que contienen valoraciones de ciertas conductas, contando con criterios de valoración deóntica que constan en series de proposiciones prescriptivas, y con fórmulas de criterios de decisión. Tales elementos pre- o normativos actúan conjuntamente y permiten solucionar lagunas sin que el juez incurra en arbitrariedad extrasistemática. De ahí que puedan ser interpretadas, no sólo internamente sino también externamente en sus conexiones de sentido y de facticidad, las lagunas normativas que puedan aparecer como problemas de interpretación jurídica.

La interpretación abarca, por tanto, un campo muy amplio siempre definido por la necesidad de hacer justicia, aunque con peculiaridades aplicativos que cubren las diversas modalidades de la actividad interpretativa.

El caso más obvio es cuando no hay ambigüedad ninguna en las palabras y expresiones de la ley: *in claris non fit interpretatio*. Pero la falta de claridad en el lenguaje normativo produce diversos niveles de ambigüedad, de orden lexical, de orden sintáctico, y de orden plurisignificativo. La peculiaridad semántica del Derecho radica en que, aparte de algunas pocas nociones, opera con el lenguaje usual, funcionando como un subsistema en el sistema general de los significados. Pero en la conexión significativa del lenguaje jurídico hay una delimitación intrínseca dada en las consecuencias fácticas que se derivan de las determinaciones normativas del orden concreto que se establece a ciertos efectos. La claridad, tanto contextual como sistemática, sólo puede resultar como una cualidad de la aplicación de la norma, previa la búsqueda y hallazgo de la aplicable al caso, y tiene dos vertientes: la normativa y la fáctica, que son las dos componentes de la aplicación normativa.

La interpretación operativa e integrativa, que es la más interesante

en la contemplación científica del ordenamiento jurídico y de sus problemas pragmáticos más ampliamente considerados, tiene uno de sus puntos más importantes en la naturaleza específica de los principios generales del Derecho, en cuanto que son distintos de las máximas jurídicas y de los apotegmas lógicos y decisionales. El principio general del Derecho es esencialmente una posición valorativa, o sea, «informadora» del ordenamiento jurídico.

Ahora bien, es dudosa la asignación que Villar atribuye a los principios generales del ser, desde el punto de vista jurídico, como un freno de los fenómenos sociales reprehensibles (pág. 132) como en el caso del *neminem laedere*, lo cual no deja de ser un criterio valorativo que señala las condiciones genéricas de una cooperación colectiva activa (véase mi libro *Los principios clásicos del Derecho*, en dicho tema). Por el contrario es plausible la función de los principios generales en que se recogen aquellos puntos de consenso social que evidencian criterios válidos para establecer ordenamientos, parciales o amplios (pág. 143). En todo caso, resulta que el conjunto de los principios es lo que produce y determina la unidad y homogeneidad de un sistema jurídico (conforme a doctrina de que se hace eco el autor en obras anteriores, citadas a su vez en el mencionado libro del recensionista). Efectivamente, se recuerda, los principios actúan frente a las normas explícitas de varios modos: como fundamento de interpretación, como fundamento para el cambio en los criterios jurisprudenciales anteriores, como fundamento para excepciones de la ley, como fundamento de nuevas leyes, y como criterio de actuación en casos singulares. Por ello el principio general, siendo una directriz normativa, es necesariamente vago en su expresión, tiene vigencia frente a otros principios, pero no excluye otras posibles fuentes de interpretación.

Pero en su acepción más auténtica, los principios generales son la forma más clara, contundente y general del «espíritu de las leyes». Siendo además la fuerza política y lógicamente determinante de la racionalización de los ordenamientos jurídicos.

Hay argumentos jurídicos que constituyen parte importante del razonamiento del Derecho, obtenidos por procesos de lógica formal, mediante el análisis lógico y la deducción, con el resultado de obtener también una importante función social: la seguridad y la coherencia del Derecho, prolongando el pragmatismo jurídico hacia una comprensión de la estructura del sistema normativo global.

Resume Villar el proceso histórico de la configuración de los apotegmas lógicos desde los tiempos de la antigüedad clásica helénica hasta nuestros días, en un esfuerzo que puede valorarse entre lo más notable del conjunto de su investigación. Entre los diversos alcances de los apotegmas jurídicos, que actuaban en diversos momentos de la interpretación de los hechos, captados entre el instante de la conjetura meramente sociológica hasta el de la decisión argumentativa técnico-jurídica, aparece la categoría de los aforismos o apotegmas lógicos o pseudológicos que encuentran su enclave en la lógica, auxiliares de la interpretación operativa. A estos se refiere centralmente la investigación del autor, de-

nominándolos apotegmas «lógico-decisionales». A partir de este momento, páginas 163 y siguientes, la densidad del estudio hace casi imposible una exposición detallada de su contenido, por lo cual la tarea recensionista se limitará a fijarse sobre algunas de las partes más interesantes.

El argumento de analogía, que combina de algún modo el procedimiento inductivo con el deductivo, no entraña la necesidad lógica de su conclusión, sino sólo cierta convicción ejemplar o paradigmática, basada en cierta proporcionalidad real entre los supuestos comparados. La teoría jurídica de los precedentes se mueve en esta misma modalidad argumentativa, así como los problemas consistentes en la integración de un caso particular en otro particular, y en términos más generales el engarce de categorías jurídicas nuevas en otras ya previamente normadas. El tema lógico de la intersección y de la disyunción de conjuntos normativos resulta de la aplicación del precedente cuando hay expresa remisión legal de un texto a otro.

Una de las dificultades propias de los procedimientos analógicos, en cuyo campo operan apotegmas, aforismos, reglas o máximas pseudo-lógicas con cierta frecuencia en el trabajo de los juristas, procede de la ambivalencia técnica de la analogía, pues de un lado pueden utilizarse aquellos razonamientos como principios interpretativos para determinar el sentido de una ley, y de otro son instrumentos para colmar lagunas normativas, con una eficacia más transcendente que en el caso anterior.

El Derecho romano rechazaba la modalidad integrativa de la aplicación analógica, pero en sus elaboraciones medievales aparece la posibilidad de la analogía extensiva, en un contexto donde actúan también la *ratio legis* y la *exceptio* como procedimientos autónomos a veces directamente relacionados con la *aequitas*. Diferente de una mera interpretación extensiva de la ley que desbordase la expresión estricta de la misma, la analogía desarrolla desde supuestos distintos la idea de la ley, pero en una especie de progreso del Derecho en una intensidad mayor que la prevista en la ley.

El principio *ubi est eadem ratio*, en sus variadas expresiones, conduce a tomar decisiones normativas dentro de un círculo de semejanza entre la hipótesis legal y la no prevista, mediante la selección de los elementos relevantes de uno y otro. Evidentemente ello implica la renuncia a la utopía del logicismo total, que ni siquiera podría darse en una estricta aplicación normativa de los supuestos legales, dada la irreductibilidad existencial de todo acontecer humano.

El *argumentum a simile*, la *extensio ad similia*, el *argumentum a pari*, la *fictio ex aequitate* conducen al tratamiento de la aplicación analógica en la nueva redacción del título preliminar del Código Civil en las páginas siguientes, y al estudio del soporte de los principios generales del Derecho en la doctrina jurídica española. Alternándose las explicaciones pragmáticas con la profundización doctrinal, se refiere Villar sucesivamente a los elementos relevantes de un supuesto normativo y el círculo de similitud *more syllogismi*, la *analogia legis* y el proceso de aplicación del Derecho, la parte lógica del argumento de analogía, la analogía *ex*

contextu, la posible logización de la analogía como silogismo decisonal, los procedimientos lógicos para la detección de lagunas (integrables y no integrables), la inaplicabilidad al Derecho del postulado de no contradicción, etc.

Los argumentos *e silentio* y *lege non distinguente* se diversifican lógicamente de los argumentos analógicos. Los argumentos *a pari*, *a contrario*, *a fortiori* entrañan problemas de determinación acerca de la homogeneidad o heterogeneidad de los conjuntos de supuestos a que se hayan de aplicar.

La investigación efectuada por el profesor Villar aboga por la inserción de todas las posibilidades argumentativas ofrecidas por la lógica, dentro de un sistema jurídico con sentido, superando la metodología purista, al considerar al Derecho como ciencia valorativa, susceptible de aportaciones ideológicas en todos sus niveles y por tanto capaz de enriquecerse con los procedimientos racionalmente pertinentes a su complejidad real.

La lógica jurídica tiene, por tanto, unos objetivos, y se mueve dentro de unos límites, internos y externos. Límite interpretativo sería en todo caso la iniquidad manifiesta, donde la lógica tendría la función de delimitar las contradicciones lógicas de un sistema, tanto como evitar los resultados de interpretación aplicativa que condujeran al absurdo.

El Derecho está constituido para los hombres, y no al revés. La lógica puede detectar contradicciones y sistematizar normas, pero no inventar los valores sociales y jurídicos que el ordenamiento jurídico habrá de promover. El Derecho es una transacción entre la vida y la justicia, pero no debe convertir las oposiciones en tragedias. Si ha de buscar la seguridad general, ha de estar también abierto a los valores personales. En todo caso, en el seno de los conflictos que deberían desembocar en una solución justa, la lógica del sistema total y la lógica del caso se hallan instrumentalmente unidas a las valoraciones jurídicas de la colectividad y a las situaciones jurídicas de los seres humanos que en aquélla están implicados como sujetos.

Angel SÁNCHEZ DE LA TORRE.

CERVERA, Alejo de: «Concerning the effort to Define the Law», *ARSP*, LXI/1, 1975, págs. 43-54.

Las implicaciones que surgen entre la realidad y su concepción nocional, plantean problemas de exactitud para el conocimiento. No es lo mismo el concepto «Derecho» que «el concepto de Derecho».

El proceso nocional de la definición de una realidad resulta de tres fases consecutivas: la fase meramente indicativa, o sea, el comunicar a otros la existencia de cierta realidad hasta hacerles caer en la cuenta de su posición; la fase descriptiva, en que se enuncian y denotan aquellos caracteres que concurren elementalmente en un objeto y que le hacen estar estructurado como objeto unitario; y la fase propiamente definitoria, que se refiere al objeto por el descubrimiento de su *genus proximum* y de su *diferentia specifica*. Para una investigación sobre la realidad, obviamente estas frases, sobre todo la descriptiva y la definitoria, dado que la meramente indicativa se daría por supuesta en la fijación del objeto considerado, han de concurrir convergentemente, para permitir una adecuada correlación entre las dimensiones concretas y abstractas de la realidad que se intenta conocer.

La noción de «Derecho» no está aún aislada en la fase en que éste es pensado en su *genus proximum*, donde también concurren otras conexiones normativas que afectan tanto al dinamismo de la realidad «Derecho» como al de su concepto, así como la experiencia de las sustituciones de las normas unas por otras, y la evidencia de que esta consideración genérica no es suficiente para adscribir una noción exacta del Derecho. Por ello la fase ulterior del esfuerzo definidor ha de conectarse estrechamente con la primera, para desplegar entre los elementos comprendidos en ella aquel aspecto capaz de caracterizar con

absoluta propiedad la realidad buscada.—A. S. T.

GOUREVITCH, Víctor: «Philosophy and Politics, I», en *The Review of Metaphysics*, XXII, 1, págs. 58-84.

El estudio que del concepto de «tiranía» efectúa Leo Strauss analizando el diálogo *Hierón* de Jenofonte, sirve de punto de partida a las actuales consideraciones en que se compara la mentalidad o actitud filosófica con la política.

Hay en este análisis una diferenciación muy aguda: la diferencia entre el pensamiento clásico y el actual (antiguos y modernos). Los clásicos se producen en un momento en que no había precedentes que seguir, sino pura productividad teórica y práctica. Los modernos son esencialmente derivativos, pues sólo en esta comparación tienen significación peculiar. Por ello la tradición es más rica y profunda, y la actualización más unilateral y superficial. Así decía Maucaulay que el pensamiento político libremente crítico había disminuido en la misma proporción en que habían aumentado las libertades de expresión y de manifestación del propio sentir. Para Strauss, el lenguaje político moderno es banal, tanto como auténtico el clásico.

Uno de estos ricos conceptos clásicos es el de Derecho Natural. Todas las graves objeciones que a su empleo se han hecho y puedan hacerse demuestran que es un concepto indispensable. Al expresar la relación entre Filosofía y vida social y política, se refiere al aspecto de la vida misma, mientras que la ciencia se refiere al orden de la sociedad. En la base de la investigación socrática hay, como observa Strauss, la desproporción que hay entre una búsqueda intransigente de la verdad, y las exigencias de la sociedad, con el resultado de que no todas las verdades son absolutamente ino-

cuas. Hay una diferencia entre la vida filosófica y la vida política. De un lado el tratamiento filosófico de la realidad política; de otro el tratamiento de aquellas perspectivas filosóficas relevantes para la vida política, o sea, el tratamiento popular de la filosofía, o la introducción política a la filosofía. Este último es el concepto de «filosofía política» de Leo Strauss.

En el diálogo *La tiranía* Sócrates habla de la desproporción que hay entre las pretensiones de la filosofía y las de la sociedad, que no pueden menos de desembocar en un irreductible conflicto, como enseña la permanente historia de la hostilidad de la sociedad contra la filosofía. La filosofía es sospechosa, porque la gente cree que el saber es poder, y que el poder absoluto o tiránico es el bien más deseable. Pero la gente está muy equivocada en sus suposiciones. Pues los filósofos tienden más a hacerse preguntas que a resolverlas o a explotarlas prácticamente una vez que las hubiesen resuelto. Sin embargo, plantean siempre el problema de si realmente son valiosas las apetencias comunes y si son verdaderas las opiniones y creencias generales. Y al basar en tales apetencias y creencias su eficacia la autoridad pública, la filosofía ataca sus fundamentos dado que la organización colectiva de la vida social no puede estar dependiendo de las hipotéticas verificaciones de la filosofía. Por razones de autodefensa, «la sociedad siempre tratará de tiranizar el pensamiento», decía Sócrates. De ahí que los filósofos deben estar siempre alerta ante los políticos.

Esta es la trascendencia que tiene el diálogo *Hierón*, a través del diálogo entre el poeta Simónides y el tirano de Siracusa Hierón. La actividad política busca ser admirada por la mayoría del pueblo, pero además el político puede hacer más favores a sus amigos que un particular cualquiera. De ahí que un tirano está en mejor posición que nadie para ser amado también por el pueblo.

Este supuesto, ¿qué relación guarda la justicia con la verdad?

La justicia es la virtud política por excelencia, y la verdad es esencialmente una virtud no-política. Si se trata de hacer bien ciertas cosas, no se busca simultáneamente, sino que se da por supuesto, qué calidad de bien tengan las acciones políticas mismas. De ahí que, el problema humano no puede ser resuel-

to a nivel de acción política. Si es condición necesaria de la libertad humana liberarse de las necesidades mediante su satisfacción, cada uno habrá de mirar a su propia visión del bien, excluyendo a la de los otros, y por tanto no puede haber una perspectiva del bien inmutable y permanente, pues siempre tendemos a preferir nuestro punto de vista al ajeno. Si el amor siguiera siempre a alguna razón, los hijos amarían más a sus padres que éstos a sus hijos. Y lo que sucede es lo contrario.

Hay otro aspecto en que la filosofía y la política se contraponen. La política organiza solidariamente la colectividad. La filosofía aísla de apetencias y desnuda de necesidades, y por ello también de vinculaciones colectivas, al pensador. El filósofo viene como un hombre *entre* los hombres, pero no como *uno* de los hombres sin más.—A. S.

GOUREVITCH, Víctor: «Philosophy and Politics, II», en *The Review of Metaphysics*, XXII, 2, págs. 281-325.

Describe Strauss al filósofo como un hombre cuya pasión dominante es el anhelo de verdad, o sea, el conocimiento del orden eterno, de la eterna causa o causas de la totalidad». Filosofía es ascenso, desde la realidad de lo perecedero y contingente, hacia la realidad de lo permanente y necesario. Requiere despreocupación hacia todas las minucias de la vida corriente, y ocupación hacia las eternas verdades accesibles al espíritu humano. Pero esta inquietud sabe también que no hay conocimiento aislado, sino que la condición humana entraña una radical apertura del alma a todo el conjunto de la realidad, comenzando por el conjunto de todos los seres humanos. Mas, dentro del conjunto de la humanidad, el filósofo atiende sobre todo a distinguir entre lo que se sabe realmente y aquello que sólo se cree o se opina, y por ello suele empeñarse en extender el ámbito de lo efectivamente cierto transformando para ello lo que de no cierto tengan las creencias y opiniones comunes, o meramente extendidas entre la gente o entre algunos individuos.

La referencia o cuadro de significaciones válidas en que se mueve la tarea del filósofo es la noción de «orden eterno». En esta línea se mueve precisamente la denominación clásica de Dere-

cho Natural. Su fuerza consiste precisamente en esto: que se trata de una afirmación corroborada en la experiencia usual. La más inmediata de nuestras convicciones es el orden natural del mundo, o sea, el mundo del sentido común. En el orden cósmico el hombre es una parte cuyas dimensiones son características dentro del conjunto de la realidad verificable.

Por tanto, la actividad filosófica es tan amplia como la abarcada por la política. Mas el conflicto entre ambas surge precisamente por esto, pues dedicándose a idénticos objetivos, lo hacen de muy diferente manera. La sociedad política no puede estar esperando lo que de cierto haya en el cielo y en la tierra. Mientras que el filósofo no puede prescindir de esta ponderación.

Es curiosa la observación de que la actividad filosófica no se da efectivamente en todos los lugares ni en todas las épocas. El poeta Simónides, interlocutor del tirano Hierón en el diálogo de Jenofonte que lleva este título, observa que el conocimiento primario de la realidad es prefilosófico. Esto es válido para el nivel de creencias en que la organización política se mueve. El Derecho Positivo asume su más alta dignidad cuando el universo de los hombres y sus formas de organización actuales tienen un origen divino en la creencia de las gentes.

Había entre los filósofos griegos cierta contradicción en cuanto al valor filosófico de la religión. Aristóteles niega valor cognitivo a lo que ahora denominaríamos experiencia religiosa. El Platón de *República* trata análogamente de sustituir los Dioses por las Ideas, pero en *Leyes* considera como un crimen la indiferencia política hacia la religión.

Un filósofo deja de serlo cuando trata de imponer su certeza subjetiva de una solución, superando la estructura problemática de la realidad, dentro de la cual toda solución tiene que ser también problemática. Para no convertirse en un sectario, el filósofo debe dejarse atraer por la fuerza de convicción de que el problema busca solución. El «orden eterno» debe ser un marco exterior en que se mueva la investigación concreta, partida desde la comprensión fundamentalmente problemática de la realidad. Un filósofo no será ni dogmático ni escéptico, y jamás decisionista, sino radicalmente abierto a la plenitud total de las

posibilidades de la realidad. De ahí que la mejor regla filosófica es la del sabio sin reglas, como no sean las no escritas reglas que atienden al acuerdo universal dentro de la naturaleza global, pero sin que ésta deje nunca de ser, a su vez, el problema de la radicalidad comprensiva y fundamental de todo lo que hay. Pero una regla tal es de imposible actualización como vigencia inmediata y positiva para la colectividad. De ahí la necesidad de la política y de las reglas jurídicas positivamente establecidas por la autoridad política. La ley positiva ha de estar consentida por los súbditos, aunque proceda de la autoridad. Por tanto ha de ser intermedia entre ambos, o sea, participar de sabiduría y de necedad. Además no hay ningún consentimiento pleno capaz de pasar sin algún género de coerción. Y ésta puede recaer también sobre quienes traten de imaginar leyes absolutamente atendidas a la bondad absoluta y a la verdad extrapolítica.

Concluyendo, resulta que la primacía de la legalidad positiva se refiere al nivel de verdades de la comunidad no-filosófica; mientras que la primacía de las verdades filosóficas no sometidas a leyes políticas es cierta a nivel de los filósofos en cuanto tales. Tanto la política como la filosofía tienen métodos operativos autónomos.

La radicalidad filosófica entraña moderación. Sus seguridades son más fuertes cuando afirman la problematicidad de la realidad que cuando afirman las soluciones válidas para cada problema concreto. La justicia política se realiza mediante una moderación entre los hombres.

La sabiduría filosófica problematiza los criterios de toda justicia. El político es justo actuando, el filósofo absteniéndose de actuar.—A. S.

SALDANHA, Nelson: «History, Reason and Law», *ARSP*, LXI, 1 (1975), páginas 57-65.

Mediando en la polémica actual del racionalismo y del historicismo en cuanto metodologías del conocimiento sociológico, piensa el autor que una teoría del Derecho que pretenda ser fundamental, debe captar y recoger, en la experiencia jurídica, sus dimensiones históricas, o sea, reconocer la relativa variabilidad de las formas de la coexistencia

jurídica, tanto como su relativa invariabilidad, sin quedarse en una percepción meramente abstracta y logicista. Análoga actitud habría de tomarse para la captación de la realidad de los valores. Ello no conduciría a negar la naturaleza racional de la idea de valor, sino que su conocimiento sólo puede actualizarse tomando una perspectiva histórica.

Llevando tal apreciación al seno de una teoría del Derecho, resultaría que, en lugar de pretender localizar la realidad jurídica fijándonos en un solo rasgo característico, como hacen los monismos metódicos (teoría pura, etc.), habrían de fijarse una serie de caracteres peculiares que es el modo en que el Derecho se da en el proceso histórico, en sus diversas épocas y funciones, donde la racionalidad pura de su concepto no es más que una pretensión metódica aproximativa y útil, no un dogmatismo unilateral que impida la captación de la realidad integrada en toda su compleja historicidad.

La razón misma se constituye en un proceso histórico que la permite captar las realidades humanas, tanto en su amplitud como en su estricta significación, y lleva consigo tanto la lucidez como la contingencia que caracterizan la propia índole del ser humano.—A. S. T.

SHATIN, Joseph: «The Notion of a Minimum Content of Natural Law», *ARSP*, LX/4, 1974, págs. 547-553

La expresión, tan popularizada posteriormente, de que el Derecho sea un «mínimo ético» se debe a Jorge Jellinek y expresa cierta cantidad de cualidad, referida al sustantivo «Derecho». Posteriormente Víctor Cathrein ha acuñado la expresión del «Derecho Natural mínimo, de contenido variable». Ambas ideas sirven para conectar las normatividades mutuas del Derecho Positivo y de los valores éticos, con un alcance análogo al que tuvo esta cuestión en los sistemas de Aristóteles, San Agustín o Santo Tomás.

Las zonas de contacto entre Derecho y Moral son bastante amplias. Frecuentemente sus motivaciones coinciden. Un Derecho totalmente inspirado de Moralidad sería puramente moral de no estar implicada también cierta hipótesis de actividad estatal respecto al primero.

Gény, Del Vecchio, entre otros, rela-

cionan frecuentemente Derecho y Moral. De otro modo piensa Dabin, para el cual el Derecho Natural no es un mínimo ético, sino que su finalidad sería realizar en su más alto grado los valores morales. Como polo opuesto, Kelsen opinaba que el Derecho puede pasarse perfectamente sin acudir a representarse valores morales absolutos.

Hart tiene una visión original de la noción del contenido mínimo del Derecho Natural. Pues tal mínimo sería esencial para mantener las solidaridades sociales (*social arrangements*) requeridas para una existencia normal del ser humano. Por tanto no coincide ni con la Moral ni con el Derecho en sí mismos, sino que es una condición previa para un mínimo de cooperación social y para la vigencia usual tanto de la Moral como del Derecho, aunque luego esa Moralidad sea absurda o ese Derecho injusto. Claro es que tal mínimo ético podría ser denominado a su vez «Moralidad», como hace Fuller.

Opina Shatin que el Derecho Natural integra articuladamente un sistema que combina principios jurídicos, sociales y éticos juntamente, mirando a ciertas finalidades bien determinadas. Es indivisible, y su sujeto correlativo es la propia estructura coexistencial de los seres humanos en su conjunto, por lo cual el Derecho Natural contiene en su seno el ideal de la justicia y la exigencia de leyes justas. De ahí el auténtico alcance de la expresión del contenido variable del Derecho Natural, al representar los ideales de justicia imaginables por los hombres en los momentos y situaciones históricas concretos.—A. S. T.

TAMMELO, Ilmar: «On the Construction of a Legal Logic in Retrospect and in Prospect», *ARSP*, LX/3, 1974, páginas 377-391.

La verdad de la sabiduría comienza por la sencillez, que no es lo mismo que el simplismo o la facilonería rutinaria, sino todo lo contrario. De ahí el mérito, superior al de muchos libros, de este breve artículo, en que un buen pensador desvela su propio proceso mental, y de paso ofrece al lector un camino honesto y fecundo de una investigación ejemplar.

El tema investigado es la «lógica jurídica». Intenta llevar claridad a la creciente complejidad de las funciones ju-

rídicas que impregnan de normatividad coercitiva un número creciente de relaciones y de situaciones humanas. La lógica del Derecho ha de autentificar primero a la realidad jurídica en cuanto tal, y luego al hacer jurídico de los juristas y de la sociedad. Tras las investigaciones de Adler, Klug y García Máñez, piensa Tammelo que los usuarios potenciales de esta disciplina, estudiantes y juristas, han de reunir altos niveles de conocimiento tanto en lógica moderna como en ciencia jurídica. De ahí que ha tratado de proveer de materiales asequibles a ambas simultáneas finalidades. En 1969, tras diversas colaboraciones en varias instituciones de enseñanza e investigación, estaba ya en condiciones de publicar el libro *Outlines of Modern Logic*, que era una introducción elemental a la lógica jurídica pensada para su inteligencia por los juristas. En 1971 publicó, en japonés, *Principles and Methods of Legal Logic*. Posteriormente ha puesto a punto, sin haberlo publicado aún, una *Modern Logic in the Service of Law*, en que expone sistemáticamente la teoría básica de la lógica jurídica, mirando a su aplicación a varios tipos de actividades jurídicas.

El autor, que se mueve en términos de lógica moderna, no omite empero una explicación en términos de lógica tradicional, porque en ella se han basado importantes razonamientos jurídicos que llegan hasta el momento actual y entrañan muchos aspectos familiares de la actividad científica de los juristas. Luego ha venido el problema de la terminología, en que ha tenido que adaptar, entre los existentes, los términos más coherentes para la lógica del Derecho, e incluso inventar otros. En la notación simbólica ha seguido al polaco Lukasiwicz.

Tammelo ha puesto a punto un cálculo básico consistente en un sistema de signos no-interpretados, cuya construcción ofrece un fundamento uniforme a cualquier lógica y elimina la necesidad de inventar modalidades diferentes de cálculo para cada aplicación de la lógica, y es muy útil didácticamente.

El núcleo central de los problemas lógico-jurídicos es, para Tammelo, la validez o invalidación formal de los argumentos jurídicos. Para tal género de planteamientos ha empleado varios métodos, cada uno de los cuales tiene ventajas y desventajas respecto a los otros.

Por ejemplo, un método usual válido para finalidades expositivas, conduce a fórmulas cuya aplicación revela la existencia de tautologías y de dislogías.

Tiene gran importancia la explotación de la lógica deóntica, sobre todo para la captación y adecuado tratamiento de las inconsistencias y lagunas legales, así como para articular ciertas ideas relevantes a través de oportunas elaboraciones terminológicas.

Los desarrollos ulteriores que se propone seguir el profesor Tammelo, apuntan hacia la determinación del sentido del pensamiento jurídico en su conjunto, atendiendo no sólo a factores logicizables sino a otros factores no susceptibles de ser significados mediante instrumentos lógicos. Se ocupa también del interés de la lógica jurídica para la enseñanza de los juristas, así como para la simplificación nocional que requieren los instrumentos electrónicos, tales como las computadoras. En general, la lógica jurídica, como disciplina y técnica usual, es más necesaria en los sistemas jurídicos basados en razonamientos casuísticos (como en los países del «Common Law»), que en los ordenamientos cuyas fuentes formales vienen dados en forma legislativa.—A. S. T.

TEBALDESCHI, Ivanhoe: «Normatività e libertà nel discorso etico e nel discorso giuridico», *RIFD*, LII, 2 (1975), páginas 268-300.

La clarificación del concepto de «libertad» es previa para conocer el alcance de la noción de «deber». Una libertad entendida como ausencia de coacciones es diferente de la libertad entendida como libertad moral, o sea, seguir las indicaciones de la moralidad.

Ambas dimensiones podrían distinguirse: la libertad como cosa que se tiene, y la libertad como cosa que se es.

La libertad como manera de ser no es sólo una perspectiva intimista, casi agnóstica respecto a contenidos morales, sino que es también un modo positivo de ser. La libertad es una cualidad de la persona, referida al modo de pronunciarse ante sus deberes. Opina Tebaldeschi que la libertad en conexión con el deber se plantea como fundamento y objetivo de la personalización concreta. Tras estudiar el modo en que tales co-

nexiones aparecen en Kant y Hegel, tiende a interpretar la significación normativa y la axiológica de la libertad. Aparece en la realidad personal una cierta «vocación» en que se configura cierta concreta disposición moral prenORMATIVA, que no puede estar aislada de la figura del mero destinatario de las normas morales. La recepción de éstas cabe que sea automática y cuasi-sacral, o más bien intrínsecamente personal y captada como racionalidad de la propia norma.

La adhesión eticista a las normas morales entraña connotaciones de un lado, respecto a la función social de las normas morales; de otro a la vertiente de «positividad» en que aparezcan o dejen de aparecer dichas normas morales, y, por último, la caracterización formal de las normas morales al menos en su diferenciación respecto a las jurídicas.

Refiriéndose a la última cuestión, advierte el autor que, al no ser tampoco fácil precisar netamente la «positividad» de las normas jurídicas, se hace necesario advertir, no sólo la diferencia, sino también las coincidencias, entre normas morales y jurídicas. Para estas últimas hay cierta unidad de referencia en el concepto de «ordenamiento jurídico», y a través de él en los mecanismos, engranajes y estructuras autoritarias que producen, modifican, controlan o aplican normas jurídicas.

Las posiciones de Kelsen y de Bobbio en este problema son conocidas. Una norma es considerada como válida, en términos jurídicos, con referencia a su fuente y modo de producción, y dejando de algún modo aparte el contenido semántico de la norma. En tal caso se la entiende como simple acto enunciativo, y por ello distinto de lo que sería una «proposición normativa» estricta.

El problema de la norma fundante del ordenamiento, y la duplicidad de las jerarquías de las normas jurídicas resulta forzosamente del formalismo jurídico. La «cualidad jurídica» como concepto jurídico primario se oscurece entre los términos de la implicación sistemática y de la convergencia institucional de las normas jurídicas mismas.

La receptividad del ordenamiento jurídico respecto a las instancias éticas de los contenidos normativos, no es cuestión solucionable desde una teoría del Derecho Positivo, sino desde una teoría de la justicia. La distinción entre norma injusta y norma no válida es determinante a este respecto. Para ello se precisa distinguir, no sólo los objetivos explícitos de cada norma, sino también sus finalidades coherentemente explícitas. De este modo, la libertad no es sólo un resultante del deber, sino también un criterio para la determinación de la racionalidad del deber.—A. S. T.

CONGRESO INTERNACIONAL DE DERECHO PROCESAL CIVIL

Gante (Bélgica), desde el 27-VIII-1977 hasta el 4-IX-1977

«POR UNA JUSTICIA CON ASPECTO HUMANO»

Con motivo del X aniversario del Código Procesal belga, se realizará en Gante (Bélgica), desde el 27 de agosto hasta el 4 de septiembre de 1977, un Congreso Internacional de Derecho Procesal.

Este Congreso tendrá lugar bajo la presidencia del profesor doctor E. Krings, Abogado-General de la Corte de Casación, y será organizado por el Seminario de Derecho Procesal Civil de la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Gante, con la dirección del profesor doctor M. Storme.

El tema del Congreso será el siguiente: «Por una justicia con una imagen humana».

Los 12 sub-temas siguientes serán desarrollados bajo la conducción de un ponente general, y a base de informes nacionales o multinacionales.

1. *Principios fundamentales del Derecho Procesal Civil*—Ponente general: Profesor doctor W. J. Habscheid, 8700 Würzburg, Franziskanerplatz 4, República Federal Alemana.

2. *Ayuda procesal: Gratuita*.—Ponente general: Profesor doctor V. Denti, Università di Pavia. Pavia, Italia.

3. *La humanización del proceso*.—Ponentes generales: Profesor doctor Fairen Guillén Víctor, Avenida de Navarro Revertes, 10, 7.º. Valencia-4, España. Profesor doctor Santiago Sentís Melendo, Avenida Belgrado, 225, piso 11, departamento A. Buenos Aires, Argentina.

4. *Aceleración del proceso*.—Ponente general: Profesor doctor Jack Jacob, Royal Courts of Justice, Strand, London WC2A 244, Gran Bretaña.

5. *Función y competencia del Juez*.—Ponente general: Profesor doctor Roger Perrot, 14 Bld. Bineau, 92300, Levallois-Perret, Francia.

6. *Selección, nombramiento y formación de los jueces*.—Ponente general: Profesor doctor Héctor Fix Zamudio, Ciudad Universitaria, Torre de Humanidades 3 ER Piso, México-20, D. F. México.

7. *Small Claim Courts*.—Ponente general: Profesor doctor Hans W. Fasching, Rechtsfakultät, Universität Wien, Austria.

8. *La función del Ministerio público en el Proceso Civil*.—Ponente general: Profesor doctor Enrique Vesooovi, Juan María Pérez, 2680, Apt. 301, Montevideo, Uruguay.

9. *Derecho Procesal Internacional*.—Ponente general: Profesor doctor Wolfgang Grunsky, Universität Bielefeld, 48 Bielefeld, Postfach 8640, República Federal Alemana.

10. *La prueba en el proceso*.—Ponente general: Profesor doctor Gian Antonio Micheli, Facolta di Giurisprudenza, Università di Roma, Roma, Italia.

11. *La doble instancia*.—Ponente general: Profesor doctor J. A. Jolowicz, Trinity College, University of Cambridge, Cambridge, Gran Bretaña.

12. *Juristas y para-profesionales*.—Ponente general: Profesor doctor Taniguchi Yasuhei, Faculty of Law of the Kyoto University, Kyoto, Japón.

Los juristas, magistrados y abogados que tengan interés en participar de este Congreso y desean recibir una invitación, les rogamos amablemente de ponerse en contacto con el Secretario general del Congreso, comunicando su apellido, profesión, dirección completa y eventualmente su deseo de colaborar en la elaboración de un informe nacional.

Profesor doctor M. Storme, Secretario general del Congreso Internacional de Derecho Procesal, Coupure 3, B-9000 Gent (Bélgica), teléfono 91/25-33-94, Telex: GAIUS.11 369.



Precio: 900 ptas.